Институт философии
Российской Академии наук

ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ В АНТИЧНОСТИ И В СРЕДНИЕ ВЕКА

Russian Academy of Sciences
Institute of Philosophy

PHILOSOPHY OF NATURE IN ANTIQUITY AND THE MIDDLE AGES

Eds. Piama P. Gaidenko and Valery V. Petroff



Progress-Tradition
Moscow

Российская Академия наук
Институт философии

Философия природы в античности и в средние века

Редакторы П. П. Гайденко и В. В. Петров



Прогресс-Традиция
Москва

ББК 87.3
Ф 56

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
(проект № 99-03-16033)

Общая редакция, составление, введение
П. П. Гайденко и В. В. Петрова

Исследования: В. П. Визгина, П. П. Гайденко.
Переводы с древнегреческого, статьи, комментарии: Т. Ю. Бородай, С. В. Месяц, И. Д. Рожанского, М. А. Солоповой, Ю. А. Шичалина. Перевод Г. А. Иванова переработан В. В. Петровым, статья, комментарий М. С. Петровой.
Переводы с латинского, статьи, комментарии: В. П. Гайденко, В. В. Петрова, М. С. Петровой.

Рецензенты:
д. ф. н. А. Л. Доброхотов
д. ф. н. З. А. Сокулер
к. ф. н. Е. Л. Черткова

Ф 56 **ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ В АНТИЧНОСТИ И В СРЕДНИЕ ВЕКА** / Общ. ред. П. П. Гайденко, В. В. Петров. М.: Прогресс-Традиция, 2000. 608 с.

ISBN 5-89826-067-6

Сборник посвящен памяти И. Д. Рожанского (1913–1994) — выдающегося исследователя античной науки и философии. Книгу составили статьи современных ученых и переводы философских трактатов поздней античности и раннего средневековья. Целиком публикуются переводы трактатов Плутарха, Александра Афродисийского, Плотина, Прокла, Фомы Аквинского, в отрывках — трактаты Симпликия, Макробия, Беды Досточтимого, Иоанна Скотта (Эриугены), анонимных каролингских ученых. Все они подробно откомментированы.

Для историков философии, науки и всех интересующихся историей античной и средневековой культуры и мысли.

ББК 87.3

© П. П. Гайденко, В. В. Петров, общ. редакция, составление, 2000
© Коллектив авторов, статьи, переводы, комментарии, 2000
© Прогресс-Традиция, 2000
© А. Б. Орешина, оформление, 2000

ISBN 5-89826-067-6

СОДЕРЖАНИЕ

Иван Дмитриевич Рожанский. Слово памяти *(В. П. Визгин)* 11
ВВЕДЕНИЕ *(П. П. Гайденко, В. В. Петров)* 13

ЧАСТЬ I. АНТИЧНОСТЬ

Гайденко П. П. Онтологический горизонт натурфилософии Аристотеля 37
Аристотель и античная традиция трактовки бытия 39
Бытие, сущность и категории 42
Закон противоречия 49
Сущность и суть бытия (чтойность). Проблема определения 52
Материя и форма. Возможность и действительность 57
Виды сущностей. Вечный двигатель 66
Сущее (бытие) как таковое (*τὸ ὄν ἢ ὄν*) 71
Визгин В. П. Взаимосвязь онтологии и физики в атомизме Демокрита (на примере анализа понятия пустоты) 78
Рожанский И. Д. Физические воззрения Плутарха 91
ПЛУТАРХ. О первичном холоде (перевод и примечания И. Д. Рожанского) 103
Петрова М. С. Природа души и мира в диалоге Плутарха «О лике, видимом на диске Луны» 122
Действующие лица диалога 123
План диалога 123
Природа мира 125
Природа Луны 126
Природа и свойства индивидуальной души 127
ПЛУТАРХ. О лике, видимом на диске Луны (перевод Г. А. Иванова, примечания М. С. Петровой) 132
Солопова М. А. Александр Афродисийский и его трактат «О смешении» в контексте истории комментаторской традиции аристотелизма 184
1. Александр Афродисийский: философ-перипатетик и комментатор 184
2. Корпус текстов Александра Афродисийского 186
3. Греческие комментарии и комментаторы Аристотеля 189
4. Трактат «О смешении»: перипатетическая критика стоической физики 198
5. Трактат «О смешении»: изложение учения Аристотеля 207

АЛЕКСАНДР АФРОДИСИЙСКИЙ. О смешении и росте (перевод и примечания М. А. Солоповой) 213

Шичалин Ю. А. Трактат Плотина «Об уме, идеях и сущем» (5 V 9) в связи с проблемой природы 249

ПЛОТИН. Об уме, идеях и сущем (5 V 9) (перевод и примечания Ю. А. Шичалина) 257

Месяц С. В. Аристотелевская физика в афинской школе неоплатонизма 274
Учение о движении 275
Логическая структура «Элементов физики» 276
Расхождения с Платоном 277
Жанр 279
«Элементы физики» как учебник 281
Античные учебники физики 282
«Элементы» как особый жанр научной литературы 284
«Элементы физики» в европейской традиции 288

ПРОКЛ. Элементы физики (перевод и примечания С. В. Месяц) 290
Часть I 290
Часть II 300

Бородай Т. Ю. Симпликий и его Комментарий 324

СИМПЛИКИЙ. Комментарий к «Физике» Аристотеля (Книга I, гл. I) (перевод Т. Ю. Бородай) 329

ПРИЛОЖЕНИЕ: *Фома Аквинский.* Комментарий к «Физике» Аристотеля [Книга I, Вступление, Sent. 7–11] 357

Петрова М. С. Природа мира в Комментарии на «Сон Сципиона» Макробия 361
Универсум согласно Макробию 362
Источники Макробия 367

МАКРОБИЙ. Комментарий на «Сон Сципиона» (перевод и примечания М. С. Петровой) 371
Книга I: главы 8–14 и 17 371
Книга II: главы 12–13 и 17 394

ЧАСТЬ II. СРЕДНИЕ ВЕКА

Петров В. В. Тотальность *природы* и методы ее исследования в «Перифюсеон» Эриугены 417
Представления о *природе* до Эриугены 421
Понятия *natura, essentia* и *universitas* у Эриугены 435
Природа как речь и природа языка 438
Определение *природы* и природа логического определения 443
Бог и сущее 448
Двухчастное деление *природы* 451
Четырехчастное деление *природы* и диалектический метод Эриугены 455

Деления *природы* как деления диалектики 463
Деления *природы* как формы созерцания 469
«Перифюсеон»: история текста 474

Иоанн Скотт. Перифюсеон. Книга I [фрагменты 441A–446A; 462D–463C; 474B–500C]
(перевод и примечания В. В. Петрова) 480

Петров В. В. Каролингские школьные тексты: глоссы из круга Иоанна Скотта и Ремигия из Осерра 530
Что такое средневековые глоссарии 530
Этапы эволюции средневековых глосс 534
Каролингские глоссы и структура данной работы 536
Глоссы к *De natura rerum* Беды: манускрипты 540
Глоссы к *Decem categoriae* 543
De natura quid sit 545
Scholica graecarum glossarum 547
Глоссы пс.-Бирхтферта к *De natura rerum* и *De temporibus* Беды 549
Ядро глосс к *De natura rerum:* Гейрик или Ремигий? 550
Содержание глосс к *De natura rerum* 554
Заключение 559

Приложения:
I. *Досточтимый Беда.* О природе вещей (главы I–IV и VIII) 562
II. *Неизвестный автор.* Глоссы к «О природе вещей» (главы I–VIII) Беды 566
III. *Алкуин.* Стихотворное введение к «Десяти категориям» и анонимные глоссы к лемме NATURA 578
IV. *Неизвестный автор.* Что такое природа 582
V. Описание MSS Paris BN 12949 и Brussels 10.661–10.665 586
VI. Сводная таблица текстов, зависящих от «Перифюсеон» Эриугены 590

Гайденко В. П. О трактате Фомы Аквинского «De mixtione elementorum» 592

Фома Аквинский. О смешении элементов
(перевод и примечания В. П. Гайденко) 598

Основные труды И. Д. Рожанского 604
Авторы сборника 606

В оформлении обложки использована диаграмма из манускрипта Oxford, St. John's College 17, 7v (XII в.), вычерченная англо-саксонским монахом Бирхтфертом из Рамси (ок. 970 – после 1016), иллюстрирующая взаимосвязь различных четверок. На ней изображены первоэлементы и их свойства, ветры, стороны света, сезоны, периоды человеческой жизни, знаки зодиака и месяцы года. Надпись по верхнему полю гласит: Hanc figuram edidit Bryhtferð, monachus Ramesiensis cenobii de concordia mensium atque elementorum («Эту схему о сочетании месяцев и элементов вывел Бирхтферт, монах монастыря в Рамси»).

Шмуцтитул, с. 35: Гермес. Роспись лекифа (ок. 440 г. до н. э.). Мюнхен, Музей античного прикладного искусства. В греческой мифологии хитроумный Гермес — посредник между богами и людьми, бог красноречия, проводник душ в загробный мир. Он научил богов искусству добывания огня трением, помог мойрам в составлении алфавита, изобрел астрономию, музыку, меры и веса. Священное число Гермеса — четверка.

Шмуцтитул, с. 415: Титульный лист Clavis physicae Гонория Августодунского; манускрипт Paris Bibl. nat. 6734 (XII в.). На рисунке изображены Феодор из Тарса (ок. 602–690), основатель школы в Кентербери, и Иоанн Скотт (fl. IX^3). На свитке, который держит Феодор, — стихотворная строка: Dogmatis is lumen pendit per mentis acumen («Сей муж поверяет свет догмы острием ума»); на свитке Иоанна написано: Involucrum rerum petit is fieri sibi clarum («Сей муж стремится, чтобы покровы вещей стали для него прозрачными»). Над рисунком надпись: Hic titulus est libri huis. Disputatio abbatis Theodori genere Greci cum Iohanne viro eruditissimo Romanae ecclesie archidiacono genere Scotho («Вот титул сей книги. Ученая беседа аббата Феодора, грека и по роду занятий философа, с ирландцем Иоанном, образованнейшим мужем, архидиаконом римской церкви»).

Светлой памяти
Ивана Дмитриевича Рожанского
посвящается

ИВАН ДМИТРИЕВИЧ РОЖАНСКИЙ

(30.09.1913–25.08.1994)

СЛОВО ПАМЯТИ

В Иване Дмитриевиче Рожанском свободно сочетались трудно соединимые качества — удивительная отзывчивость, мягкость и плавность в обращении и манерах со строгостью и внутренней дисциплиной подвижника науки с его решительным отвержением всего размазанно-субъективного и необязательного для сути дела. Типично московско-интеллигентный характер его общения в делах науки дополнялся духом высокой интеллектуальной взыскательности и ответственности. На первом плане его личной иерархии ценностей располагались высокие интересы служения истине. Благородный дух теоретической аскезы был родной стихией Ивана Дмитриевича, как и у Эйнштейна или Бора (последнего он знал лично).

Интеллектуальный склад личности Ивана Дмитриевича задавался, на мой взгляд, тремя компонентами. Во-первых, это любовь к русской поэзии, в частности, к Пастернаку и Ахматовой, с которыми он был лично знаком. Во-вторых, глубоко усвоенная германская культура, философия и поэзия, наука и музыка, Гете и Рильке (Рильке он специально изучал и переводил). В-третьих, вера в научный разум, история которого, начиная с античности, и была главным предметом научных интересов Ивана Дмитриевича. Именно его глубокая гуманитарная эрудиция вместе с основательным естественнонаучным образованием делали его первоклассным историком научных идей. Германистика, любовь к истории и науке, к поэзии и музыке соединились в его призвании эллиниста. Действительно, вслед за Гельдерлином, Гете и Гегелем Иван Дмитриевич смотрел на Грецию как на колыбель европейской культуры, собственную принадлежность к которой он всегда ясно ощущал.

Русский европеец, идеалист 40-х годов прошлого века, брошенный жить и действовать в технократический материалистический XX век — вот как можно представить себе жизнь и судьбу Ивана Дмитриевича Рожанского. Сдержанность, лаконичность стиля, даже как бы некоторая флегматичность, своего рода северная меланхолия — все это говорило о

его нордической природе и происхождении. А общительность и открытость души, радушие и хлебосольство дома, любовь к долгим разговорам, страсть к чаепитиям и собеседованиям — все это свидетельствовало о московской стихии души и характера.

Основную идею, которую в своей деятельности воплощал Иван Дмитриевич Рожанский, создавая, в частности, семинар по истории античной науки и философии, можно было бы обозначить как благородство разума. Его любовь к античной культуре, приглашение к обдумыванию ее проблем осознавались как призыв именно к вольному и благородному служению — честному и частному, содержащему в себе свою правоту.

Сказать, что Иван Дмитриевич принадлежал к лучшим представителям русской интеллигенции — сказать мало и слишком обще. Представляя себе манеру разговора и весь духовный облик Ивана Дмитриевича, невольно вспоминаешь круг идеалистов и западников прошлого века (хотя в последние годы и, особенно, месяцы жизни Иван Дмитриевич проявлял особый интерес к русской религиозно-философской традиции). «По-моему, служить связью, центром целого круга людей — огромное дело, особенно в обществе разобщенном и скованном», — эти слова Герцена об Огареве могут быть отнесены и к Ивану Дмитриевичу, если мы вспомним 70–80-е годы, когда работал его семинар, собиравший интересных людей, филологов и философов, идущих каждый своей дорогой в нелегких антиковедческих штудиях.

В. П. Визгин

ВВЕДЕНИЕ

Обсуждение вопроса о природе сегодня актуально как никогда. В условиях глобального экологического кризиса на первый план выходит тема естественной среды обитания человека, бережного отношения к природному окружению, не только живому, но и неживому — воздуху, которым мы дышим, воде, которую пьем, земле, на которой живем и которая, в прямом смысле, является нашей кормилицей.

На первый взгляд может показаться, что острота экологической ситуации ставит перед человечеством в основном этические проблемы, ибо касается **поведения человека,** его отношения к окружающим живым существам, ставит перед ним **нравственный императив** — ограничить зашедшее слишком далеко вмешательство в природу, прекратить хищническое использование ее органических и неорганических ресурсов без оглядки на то, в какой мере эти ресурсы еще в состоянии самовосстанавливаться. Не случайно в последние десятилетия получили развитие экологическая этика, а также биоэтика, практическое значение которых — особенно в связи с новыми завоеваниями генетики и генной инженерии — возрастает с каждым днем.

Однако было бы заблуждением считать, что этические проблемы экологии могут решаться вне связи с теоретическим осмыслением вопроса о том, что такое природа, — вопроса, который издревле составлял предмет особой области знания, носившей имя натурфилософии или философии природы. И в античности, и в средние века натурфилософия существовала в тесном единстве с научным изучением природы — с физикой, астрономией, космологией, биологией; она давала общее воззрение на природу, служившее теоретической предпосылкой частных естественных наук. Именно натурфилософия разрабатывала такие фундаментальные понятия, как пространство, время, число, множество, континуум, движение, покой, материя, сила, масса, энергия, жизнь, развитие и т. д., — понятия, без которых не могут обойтись частные естественнонаучные дисциплины при построении своих теорий.

Вплоть до эпохи Возрождения естественные науки развивались в тесном союзе с натурфилософией, в органическом единстве с ней. И только в XV–XVI вв. намечается тенденция к отделению естествозна-

ния от философии природы. Эта тенденция получает дальнейшее развитие в Новое время, в XVII–XVIII вв., когда господствующей наукой о природе становится классическая механика, и модель природы как сложной машины, как системы взаимосвязанных механизмов вытесняет прежние представления о природе. Но следы былого союза физики и натурфилософии еще сохраняет сам язык, что можно видеть даже в сочинении, где наиболее совершенно изложены принципы классической механики — в главном труде Исаака Ньютона, который носит название Naturalis philosophiae principia mathematica — *Математические начала натуральной философии*. Натурфилософия и физика выступают здесь, таким образом, как синонимы. Правда, нельзя не отметить, что, по мысли самого Ньютона, натурфилософия, основанная на математических принципах, в корне отличается от натурфилософии традиционной, к которой ученые в XVII–XVIII вв., особенно в Англии, относились весьма критически. Порой это принимало крайние формы: некоторые ученые, в частности, известный химик Роберт Бойль, предлагали отказаться даже от употребления самого слова «природа», которое представлялось им неясным и вносящим только путаницу в умы. И не в одной Англии, но и в континентальной Европе нередко высказывались аналогичные соображения. Так, картезианец Иоганн Кристоф Штурм, перу которого, помимо прочих сочинений, принадлежит трактат с выразительным названием Idolum naturae — *Идол природы* (1692), к понятию «природа» относится с большой настороженностью. «Во всей натурфилософии, — пишет он, — едва ли существует более двусмысленное и сомнительное слово, чем то, от которого происходит само ее имя, а именно слово *φύσις*, которое латиняне передали словом natura»[1]. Что слово «природа» туманно и необъяснимо, убежден и родоначальник позитивизма, знаменитый английский философ XVIII в. Дэвид Юм, чье скептическое отношение не только к натурфилософии, но и к метафизике в целом выразило умонастроение не только его соотечественников.

В чем причина такого распространенного предубеждения против самого понятия «природа»? Независимо от того, каким образом тот или иной ученый XVII–XVIII вв. аргументирует свое отрицательное отношение к этому понятию, подлинный источник такой критики — в реальном затруднении, возникающем всякий раз при попытке дать определение того, что такое природа. Дело в том, что классическая механика отвергает и не может принять то понимание природы, которое восходит к античности, а свое наиболее полное выражение получает у Аристотеля. Природа здесь определялась через ее противопоставление искусству, *τέχνη*, то есть всему тому, что создается человеком — ремесленником

[1] J. Chr. STURMIUS, *Philosophia eleatica*, Bd. II (1689), S. 359.

или художником. По Аристотелю, «из существующих (предметов) одни существуют по природе, другие в силу иных причин. Животные и части их, растения и простые тела, как-то: земля, огонь, воздух, вода — эти и подобные им существуют по природе. Все упомянутое очевидно отличается от того, что образовано не природой: ведь все существующее по природе **имеет в самом себе начало движения и покоя**, будь то в отношении места, увеличения и уменьшения или качественного изменения. А ложе, плащ и прочие (предметы) подобного рода, поскольку они соответствуют своим наименованиям и образованы искусственно, не имеют никакого врожденного стремления к изменению или имеют его лишь постольку, поскольку они оказываются состоящими из камня, земли или смешения (этих тел) — так как природа есть начало и причина движения и покоя для того, чему она присуща первично, сама по себе, а не по (случайному) совпадению»[2]. Определяя природное через его противопоставление искусственному, как тому, что имеет начало своего движения и покоя не в самом себе, а в другом, то есть в производящем человеке, древнегреческие мыслители проводили строгое разделение между наукой — в данном случае физикой, — с одной стороны, и механическими искусствами, с другой. Физика, как полагал Аристотель, рассматривает природу вещей, их сущность, свойства, движения, как они существуют сами по себе. Механика же — это искусство, позволяющее осуществлять такие действия, которые не могут быть произведены природой. Поэтому древние видели в механике отнюдь не часть физики, и притом главнейшую, какой она является в науке Нового времени, а только искусство построения машин, имеющее целью достижение определенных практических целей.

Уже в средние века появляются существенно новые моменты в определении природы: поскольку природа предстает теперь не как нечто, сущее само по себе, а как творение Бога, то «начало ее движения и покоя» — не в ней самой, а в Творце. Отсюда характерное разделение на «природу творящую» (natura naturans) и «природу сотворенную» (natura naturata), отсюда и новое понимание различия между естественным и искусственным, различия, которое вплоть до нового времени свое значение сохраняет. Для средневекового теолога и ученого естественное — это то, что создано бесконечным Творцом, а искусственное — то, что создано творцом конечным — человеком. Средневековая философия природы — особенно в том виде, как ее создавали в XIV в. Жан Буридан, Николай Орем и другие, оказалась своего рода мостом при переходе от античной к новоевропейской науке; но все же справедливость требует признать, что еще очень многое сближало средневековую физику с

[2] *Физика* II, 1, 192b8–24.

античной. И лишь в XVI–XVII вв. происходит радикальный переворот в понимании природы: она больше не определяется через противопоставление ее искусству, технике.

Вот что пишет по этому поводу Декарт:

> Между машинами, сделанными руками мастеров, и различными телами, созданными одной природой, я нашел только ту разницу, что действия механизмов зависят исключительно от устройства различных трубок, пружин и иного рода инструментов, которые, находясь по необходимости в известном соответствии с изготовившими их руками, всегда настолько велики, что их фигура и движения легко могут быть видимы, тогда как, напротив, трубки и пружины, вызывающие действия природных вещей, обычно бывают столь малы, что ускользают от наших чувств. И ведь несомненно, что в механике нет правил, которые не принадлежали бы физике (частью или видом которой механика является); поэтому **все искусственные предметы — вместе с тем предметы естественные**. Так, например, часам не менее естественно показывать время с помощью тех или иных колесиков, из которых они составлены, чем дереву, выросшему из тех или иных семян, приносить известные плоды[3].

Как видим, отождествление естественного и искусственного, природы и машины, а также следующее отсюда отождествление научного знания и технического конструирования, составляющего сущность эксперимента, лежит в основе новоевропейского естествознания. Конструирование оказывается теперь ключом к пониманию природы. Такой подход к природе, утвердившийся в эпоху научной революции XVII в., на протяжении последующих столетий постоянно углублялся и расширялся; в XX в., когда была создана генетика, он стал доминирующим и в биологии. В недавно вышедшей работе немецкого философа Карен Глой предпринята попытка проследить этапы развития конструктивистского подхода к природе, ставшего фундаментом технотронной цивилизации. К. Глой выделяет «три стадии в развитии прогрессирующего и постоянно радикализирующегося конструктивизма в отношении природы. Первая стадия, представленная философией Платона (исследовательница имеет в виду платоновский диалог *Тимей*, где повествуется о том, как Демиург формирует космос, глядя на идеальный образец, что

[3] *Р. Декарт.* Избранные произведения. М., 1950, с. 539–540.

позволяет с помощью мысленной конструкции понять строение природы. — *Л. Г.*), ограничивается конструктивизмом интеллектуальным, требующим рациональной познаваемости и понятности природы. Вторая стадия, средневековая, мыслимая лишь на фоне христианского миропонимания и в особенности ветхозаветного мифа о творении, рассматривает природу как божественную конструкцию и артефакт, искусственный продукт Бога. Третья стадия, характерная для нового времени и современности, радикализирует конструктивистскую и операционалистскую мысль до того, что искусственные продукты человека начинают конкурировать с продуктами природы и стремятся заменить их. Здесь природа рассматривается уже не как Божий, а как человеческий конструкт»[4].

Конструктивистское понимание природы предполагает, как мы видели, снятие противопоставления естественного и искусственного, а, стало быть, требует совершенно иного толкования природы, чем то, которое существовало в античности и — в новой интерпретации — в средние века. Вот почему у философов и ученых XVII–XVIII вв. возникли описанные выше затруднения с самим понятием природы, которое теперь выглядело для них неясным, двусмысленным, а потому и излишним, ненужным для естествоиспытателя. На том же основании еще более ненужной представлялась творцам классической механики и философия природы, как, впрочем, и метафизика в целом, отвергнутая большей частью мыслителей в эпоху Просвещения, а затем объявленная мнимой наукой позитивистами XIX и XX вв.

И тем не менее натурфилософия даже в эту антиметафизическую эпоху не исчезает. Ее право на существование защищает Лейбниц, а за ним Хр. Вольф. И даже такой критический ум, как Иммануил Кант, убежденный защитник классической механики как единственно достоверной науки о природе, к тому же прошедший скептическую школу Юма, все-таки не отвергает понятия «природа» и даже признает необходимость натурфилософии, без которой естественные науки не могут уяснить своих последних оснований. «Если под природой, — пишет Кант, — понимать совокупность всего того, что определенно существует согласно законам, [то есть] мир (в качестве так называемой природы в собственном смысле) с его высшей причиной, то исследование природы (называемое в первом случае физикой, во втором — метафизикой) может пытаться [идти] двумя путями — либо чисто **теоретическим**, либо **телеологическим**. В последнем случае оно в качестве **физики** может использовать для своих намерений лишь такие цели, которые могут стать известны нам из опыта; в качестве же **метафизики** в соот-

[4] K. GLOY, *Das Verständnis der Natur*, Bd. I (München, 1995), SS. 19–20.

ветствии с ее призванием — лишь ту цель, которая устанавливается чистым разумом»[5].

Видимо, в соответствии с предложенным различением двух подходов к исследованию природы Кант осуществил **теоретический** анализ фундаментальных принципов естествознания в своей работе *Метафизические начала естествознания* (1786), а анализ **телеологический** — в *Критике способности суждения* (1790), вторая часть которой посвящена рассмотрению не только телеологической способности суждения, но и целесообразности природы. Обе эти работы, а особенно последняя, оказали существенное влияние на философию природы в XIX веке, когда авторитет Канта был наиболее высок. Ибо не кто иной, как мыслитель, больше всех сделавший для того, чтобы установить границы теоретического разума и умерить его метафизические притязания, недвусмысленно заявил: «Наука о природе в собственном смысле этого слова прежде всего предполагает метафизику природы. Ведь законы, т. е. принципы необходимости того, что относится к **существованию** вещи, имеют дело с понятием, не поддающимся конструированию, коль скоро существование нельзя изобразить ни в каком априорном созерцании. Вот почему наука о природе в собственном смысле предполагает метафизику природы»[6].

Будучи убежден, что только механистическое объяснение физических явлений может быть научным, Кант в то же время видит, что живые существа не могут быть поняты с помощью только механических законов, поскольку их природа организована целесообразно. Самый простой организм — мельчайшая травинка, по Канту, составляет границу механической причинности. Но вся трудность в том, что идея целесообразности, как считает Кант, есть принцип разума, а потому не является конститутивной для теоретической познавательной способности — рассудка: с помощью принципа целесообразности, по убеждению Канта, нельзя дать научного объяснения природных процессов, поскольку с помощью этого принципа мы не в состоянии **конструировать** объект, а научное познание есть именно конструирование. Вот почему разум, согласно Канту, по отношению к познанию природы может выполнять лишь **регулятивную** функцию. А это значит, что телеологический способ рассмотрения предмета присущ нашей рефлектирующей способности суждения, то есть в конечном счете есть субъективный подход к постижению органической природы, не имеющий объективного значения.

---

[5] Кант, *О применении телеологических принципов в философии*, *Сочинения в шести томах*, т. V (М., 1966), с. 67.

[6] Кант, *Метафизические начала естествознания*, *там же*, т. VI (М., 1966), с. 58.

Кантовская философия природы представляет собой попытку установить границы механистически-конструктивистского естествознания нового времени, но попытка эта предельно осторожна и не вполне последовательна. Не удивительно поэтому, что на Канта опирались, с одной стороны, Шеллинг, немецкие романтики и Гегель, в своих натурфилософских построениях исходившие из *Критики способности суждения* и последовательно отвергавшие механицизм как неадекватный способ познания природы[7], а, с другой, неокантианцы Баденской и Марбургской школ, нередко даже и позитивисты, для которых механистическое объяснение природы является подлинно научным. Убежденные в том, что философия природы полностью утратила свое значение, неокантианцы и неопозитивисты ставят на ее место **философию науки о природе**: здесь, таким образом, торжествует гносеологический и методологический подход, с самого начала наметившийся в новоевропейской философии. У неокантианцев философия наук о природе дополняется философией наук о культуре. (Нельзя, впрочем, не признать справедливости неокантианской критики романтической натурфилософии Шеллинга, Гегеля и их последователей, пользовавшихся в своих построениях спекулятивным методом и создававших порой весьма фантастические конструкции).

Таким образом, в конце XIX–XX вв. прежний дуализм физики и метафизики сменяет дуализм наук о природе и наук о культуре. Г. Риккерт и В. Виндельбанд противопоставляют мир сущего и мир должного: в первом царят законы необходимости, изучаемые наукой, прежде всего естествознанием, второй конституируется с помощью ценностей, выступающих как цели человеческой деятельности, и изучается науками гуманитарными, прежде всего историей. В историзме и основанной на нем философской герменевтике аналогичный дуализм выражается в противопоставлении метода объяснения в естествознании методу понимания в знании гуманитарном. Объяснение исключает принцип целесообразности, тогда как понимание основывается именно на этом принципе. Таким образом, сфера целесообразности, мир смысловых образований решительно перемещается к субъекту, к человеческой деятельности и ее объективациям. Природа же по-прежнему, несмотря на ставшую уже общим местом критику механицизма предстает как объект, используемый человечеством в своих целях. Поскольку этот объект рассматривается как конструкт, лишенный своего онтологического значения, то иного отношения, кроме практически-утилитарного, он и не заслуживает. Лишенная подлинной целостности, смыслового начала, а потому и

[7] См. об этом обстоятельное исследование А. П. ОГУРЦОВА *От натурфилософии к теории науки* (М., 1995).

самостоятельной жизни, природа при таком подходе обречена оставаться «сырьем», предоставленным человечеству для неограниченного использования.

Конечно, сегодня предпринимается немало попыток преодолеть механистически-конструктивистское понимание природы. Одним из путей к преодолению такого отношения к природе является, на наш взгляд, обращение к той эпохе в развитии европейской мысли, когда еще не возник новоевропейский субъективизм и гносеологизм, коренящийся в глубоком дуализме субъекта и объекта, — к античности и средневековью. Изучение философии природы этого исторического периода имеет для нас не просто антикварный интерес: оно открывает нам новые горизонты в видении природы, позволяя наметить альтернативный современному способ ее познания и общения с ней.

* * *

Работы, представленные в этой книге, дают читателю возможность на большом временном протяжении проследить рефлексию философской традиции в отношении природы и естественных феноменов, изучение которых теперь относится к ведению частных наук — к оптике, геометрии, физике твердого тела и т. д. В книге рассматриваются взгляды и подходы атомистов, Аристотеля, представителей последующих платоновской, аристотелевской и стоической школ, как они изложены у Плутарха, Александра Афродисийского, Плотина, Макробия, Прокла, Симпликия, а также их трансформация у средневековых ученых — Досточтимого Беды, Алкуина, у Эриугены и его последователей, у Фомы Аквинского. Мы полагаем, что достоинством книги является наличие снабженных комментариями переводов оригинальных работ этих мыслителей.

Книгу открывает статья П. П. Гайденко «Онтологический горизонт натурфилософии Аристотеля», в которой разбирается онтологическая база естественнонаучной системы Аристотеля и анализируются ключевые понятия его философии. Одновременно специфика понимания их у Стагирита рассматривается в контексте всей историко-философской традиции: от элеатов и Платона до сегодняшнего дня. Автор возвращает нас в мир, лишенный дуализма «естественнонаучного и гуманитарного знания» и субъект-объектного противопоставления. Как Аристотель понимает «бытие», «сущность» и «категории»? В чем он расходится с Платоном и пифагорейцами, а в чем следует им? Исследуются основные понятия Аристотеля: «чтойность», «определение», «материя», «форма», «противоположности», «лишенность» и т. д. Многие из этих понятий и представлений Аристотеля обсуждаются и переосмысливаются у позднейших философов, работы которых представлены в этой книге.

П. П. Гайденко обращает внимание на то новое, что привнес Аристотель, в частности, представление о «третьем» как посреднике между противоположностями. Введение среднего термина разрешило апории, на которых сосредотачивались элеаты. Вместо взаимоисключающих альтернатив «сущего» и «не сущего» возникает сосуществование различного вида сущих, переход из одного вида сущего в другой (при этом полная лишенность исключается из философского рассмотрения). «Возможность», как посредник между бытием и небытием, также не является простым понятием, распадаясь на potentia и possibilitas, которые подробно рассматриваются в статье. Автор подчеркивает, что у Аристотеля онтологическое первенство актуальности и формы по отношению к потенциальному. Одновременно, сфера актуального, то есть определенного, сужает сферу возможного потенциально, в частности, здесь невозможно тождество противоположностей. Первенство действительного исключает идею саморазвития природы, мира и, тем более, Бога. Чистая актуальность или деятельность — неизменна, любое изменение направлено к ней как к целевой причине. Эта деятельность есть мыслящее само себя божественное мышление. Оно сверхприродно, а потому способно вносить в мир, как в целое, порядок и цель. Подчеркивается коренное отличие аристотелевского представления о цели, как благе и силе, преобладающих в Новое время, когда сила связывается с причиной действующей и злом. В заключении обсуждается проблема несоответствия учений о сущем в VI и XI книгах *Метафизики* и делается вывод, что трудность интерпретаций обусловлена методологическим подходом Аристотеля, который приступает к рассмотрению природы бытия, отправляясь от чувственных вещей, то есть от множества разных начал. Отсутствие единого начала ведет к некогерентности различных текстов и заключений внутри *Метафизики*.

Статья В. П. Визгина «Взаимосвязь онтологии и физики в атомизме Демокрита (на примере анализа понятия пустоты)» посвящена исследованию онтологической значимости понятия пустоты у атомистов. Автор доказывает, что учение Демокрита было реакцией на тезис элеатов о небытии небытия: небытие у Демокрита существует как «пустота». Пустота как «нигде» есть условие пространства; как «ничто» — условие всякого «что», то есть конкретного тела. Согласно автору, атомисты признают равное существование «сущего» и «не сущего». В понятии атомистической пустоты задается проект будущих понятий — «акциденции», «возможности». Основная функция пустоты — разделение сущего, тел. Из нее развилось представление о пространстве, поскольку пустота рассматривалась не только как универсальный «делитель», но и как вместилище тел. Для атомизма Левкиппа и Демокрита характерно равновесие онтологии и физики, тогда как у элеатов и милетцев гипертрофировался один из этих полюсов.

В статье И. Д. Рожанского, памяти которого посвящается эта книга, разбираются физические воззрения Плутарха Херонейского (ок. 46 – после 119 гг.), как они изложены в его работе *О первичном холоде* (впервые переведенной на русский язык). В этом трактате, посвященном аристотелику Фаворину из Арелаты, обсуждается вопрос: имеется ли у холода сила и сущность (οὐσία) или же он есть лишь лишенность (στέρησις) тепла. В истории философии проблема существования реальных референтов у негативных понятий, таких как «ничто», «тьма», «холод», «слепота», неоднократно становилась предметом дискуссий (например, в IX веке ее обсуждали каролингские ученые). У Плутарха, в полном соответствии с аристотелевской традицией, эта задача решается в рамках обсуждения того, что́ такое «лишенность», и чем она отличается от реальной противоположности. Лишенность не воспринимается чувствами, но лишь мыслится. Многие доказательства Плутарха основаны на предположении об инертности и косности физических тел, являющихся лишь местом столкновения противоположных внешних сил. Например, субстанциальность холода следует из того, что он делает вещество хрупким, тогда как лишенность тепла, как нечто бессильное, этого бы сделать не смогла. Структура самого тела, как нечто существующее и подверженное изменению, в расчет не принимается. Поскольку в физике Аристотеля четыре качества — холод, влажность, сухость и тепло — не могут существовать без своих материальных носителей-элементов, возникает вопрос: какой из элементов является субстанцией холода?

И. Д. Рожанский обращает внимание на слова Плутарха о том, что «для физика, который ищет истину с помощью теоретического умозрения, познание конечных причин есть не конечная цель, но лишь начало пути к уяснению первичных и высших причин» (948c). Однако начинать исследование все же следует с «феноменологического рассмотрения» чувственно воспринимаемых вещей. В заключении, в духе скептицизма, Плутарх предлагает Фаворину сопоставить все изложенные в работе мнения и, если не одно из них не окажется удовлетворительным, воздержаться от суждения (ἐπέχειν), как и подобает философу.

В статье М. С. Петровой «Природа души и мира в диалоге Плутарха *О лике, видимом на диске луны*» рассматривается мифологическая часть этого диалога, в которой Плутарх рассуждает о природе луны и излагает психологические теории платоников о циклах образования (распадения) индивидуальных разумных душ. Описаны стадии кругооборота душ: от последовательной диссипации живого существа до возникновения новых существ в процессе соединения ума, души и тела; реконструируется топография загробного мира по Плутарху. Кроме того, говорится о природе вселенной, Солнца, Луны, Земли. Обращено внимание на изоморфизм микро- и макрокосма в трактате: вселенской иерархии

Солнце–Луна–Земля соответствуют уровни ум–душа–тело у человеческого существа и т. д. Публикуется напечатанный в 1894 г. полный перевод трактата, выполненный Г. А. Ивановым по заказу директора Московской астрономической обсерватории. Для настоящего издания перевод сверен и переработан по критическому изданию греческого текста, и заново откомментирован.

В трактате Александра Афродисийского (втор. пол. II – перв. треть III вв.) *О смешении и росте* рассматривается проблема взаимопроницаемости тел; Александр опровергает, как он сам говорит, «странное учение о том, как тело проходит сквозь тело» (226.34). М. А. Солопова предваряет свой перевод трактата обстоятельной статьей, в которой раскрывает интеллектуально-исторический контекст этой работы Александра: характеризует периоды истории античного аристотелизма и представляет читателю этого виднейшего из аристотеликов. Обсуждается корпус сочинений Александра — его комментарии и трактаты; говорится о методе Александра как комментатора; указываются издания его сочинений. И наконец, в статье анализируются представления о смешении — *μίξις* и *κρᾶσις* — в аристотелизме и стоицизме.

В трактате *О смешении* Александр полемизирует со стоиками, которые считали, что исходные вещества присутствуют в смеси актуально, тогда как Аристотель полагал, что при полном смешении прежние компоненты утрачивают актуальное существование и присутствуют в смеси лишь потенциально. Соответственно, если согласно Хрисиппу, целиком смешенные тела могут быть выделены из смеси обратно (213.2), то, по Александру, полностью смешавшимся телам разъединиться невозможно (220.29).

Частную, казалось бы, проблему смешения тел рассматривали многие философы, что говорит о ее важности и значимости в истории философии. Вот и в настоящий сборник включены два трактата на эту тему. Позволим себе небольшое отступление, сказав несколько слов том, как видели эту проблему некоторые другие философы. Это тем более оправданно, что выводы, делавшиеся «от физики», распространялись и на другие области знания.

У Калкидия (Waszink 221, 234,5–235,7) тела объединяются тремя способами: 1) «соприкосновением» (applicatio), 2) «смешением» (mixtio), 3) «сорастворением» (concretio). Он объясняет, что «соприкосновение» — это когда одно тело помещается рядом с другим; «смешение» — когда два тела смешиваются так, что перемешиваются их частицы; «сорастворение» — когда одно тело полностью объединяется с другим. Здесь «соприкосновение» соответствует *παράθεσις*, «смешение» — *μῖξις* или *κρᾶσις*, а «сорастворение» — *σύγχυσις* стоической теории. Параллель между этим текстом и Присцианом Лидом (*Solutiones*

ad Chosroem 1, 44, 15 ff.) предполагает общий источник, скорее всего — Порфирия. Известно, что Порфирий интересовался применением стоической теории смешения к проблемам взаимоотношения бестелесного и телесного. В *Сентенциях* 33, 38, 1–5 он пишет: «Это не смешение (κρᾶσις), не перемешивание (μῖξις), ни ассоциация (σύνοδος), ни соположение (παράθεσις), но отношение, отличающееся от всего этого»[8].

О том, что мешает телам проникать друг в друга — материя или качество, — рассуждал Плотин (*Эннеады* 2. 7. 2), в школе которого изучали сочинения Александра. Позднейшие неоплатоники считали, что некоторые тела, например, нематериальные носители наших душ, способны к взаимопроникновению. Так, учитель Прокла Сириан (*in Metaph.* 84, 27–86, 7) прямо говорит, что два трехмерных объемных (στερεά) тела могут занимать одно место. Да, неправы стоики, которые дозволяли даже материальным средам (ὄγκοι) проходить друг через друга, но физики неправомочно переносят присущее материальным телам на всю протяженную реальность. Существует нематериальное трехмерное протяжение (διάστημα), которое проходит через весь мир и его телесную природу, давая миру пространство. Это протяжение нематериально, неподвижно, бескачественно, имея бытие в пневме и в мысленных образах на пневме. Нематериален и прост свет, имеющий трехмерное протяжение, как у тел. Нематериальные тела напоминают свет от различных ламп: каждый заполняет всю комнату и не встречает сопротивления от другого. Схожим образом ведут себя нематериальные тела, связанные с нашими душами (то есть световые и/или пневматические носители душ).

Александр сам указывает (*О смешении* 226.34), что на учении о смешении основывается доктрина стоиков о душе: стоики указывают, что душа при смешении с телом сохраняет собственную сущность (217.32). Не удивительно, что в последующей философской традиции — и языческой, и христианской — эти проблемы продолжали интенсивно обсуждаться.

Также и по Проклу: носители душ нематериальны и могут проникать сквозь небесные тела (*in Remp.* 2.162. 20–4; 2.163. 1–7). Для Симпликия небесная материя может пронизывать воздух и землю (*in Phys.* 531, 8–9).

Рассматриваемый Александром вопрос о последующем выделении или восстановлении из смеси исходных компонентов тоже будет обсуждаться впоследствии и опять будет увязан с наличием нематериального пневматического агента. Например, Григорий Нисский (ок. 332 – после 394 гг.) исследует проблему того, каким образом при будущем воскресении из мертвых восстановятся тела людей. Согласно Григорию (*Об устроении человека* 26–27), сначала всё сущее разложится на первоэлементы — огонь, воздух, воду, землю, «хотя бы даже человеческое тело смешалось при съедении его с плотоядными птицами и зверями, хотя бы оно прошло через зубы рыб, хотя бы оно было превращено огнем в дым и пепел»[9]. Следующим этапом будет возвращение от общего к ин-

[8] Порфириево понимание этого отношения, идущее от Аммония Саккаса, излагается Немесием, см. его *О природе человека* 3, 592A–608A с цитатой из Порфирия (М., 1996), с. 71. Ср. Stephen GERSH, *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dyonysian Tradition* (Leiden, 1978), p. 193–203.

[9] Здесь и далее перевод В. М. ЛУРЬЕ.

дивидуальному. При этом определяющим является то, что «душа расположена к сообитающему ей телу природной связью и нежностью... сраствореna с тем, что для нее свое». Эйдос разлученной с телом души хранит знаки, признаки телесного. В назначенное время она с божьей помощью «повлечет к себе сродное ей и ее собственное», поскольку для нее, узнающей прежнее тело «по нанесенным природой клеймам», общность оказывается неслитной и разделимой. «А поскольку эйдетические различия [душ], — говорит Григорий, — преображают качественные отличия растворения (растворение же — не что иное, как смешение элементов...), то эйдос обязательно становится для души как бы оттиском печати, так что запечатленное печатью уже не может оставаться неузнанным по отпечатку, но во время перестановки элементов оно вновь соберется само в себя, чтобы прийти в согласие с отпечатком эйдоса, будет же приходить в согласие непременно то, на чем был изначально отпечатан эйдос». В итоге произойдет разделение восстающих тел из общего на индивидуальное и «собственное для каждого», если только Бог даст знак.

Удаление от античного материализма проявляется и в теории Григория, которая предваряет его учение о воскресении (гл. 24). Согласно Григорию, все вещественное, любой чувственный объект есть лишь сочетание умопостигаемых качеств — длины, упругости, цветности и т. д. «Вещественная природа приводится в бытие» собранием умных сил. Таким образом, чувственный мир, разлагаемый на составляющие, в пределе распадается на чисто умные элементы, из которых легко воспроизвести любой телесный объект. Теории Григория проникли и на латинский Запад: в IX в. Иоанн Скотт перевел трактат *Об устроении человека*, и сам не раз излагает их в *Перифюсеон*.

Помимо главных тем в трактате *О смешении* затрагивается много топосов, общих для всей философской традиции. Традиционны (хотя решались по-разному) рассуждения о необходимости иметь третьи термины при взаимодействии противоположностей и о четырех элементах (229.3–229.30); о том, что критериями истины являются общие представления (218.10; 220.23); о роли пор в телах (218.24); рассуждения о категории «место» (219.22–220.13)[10].

Не только философов занимал феномен взаимопроникновения тел. Отзвуки этой темы слышны и в поэзии. Так, Данте описывает как он и Беатриче пролетают сквозь первое небо — тело луны:

> И этот жемчуг, вечно нерушим,
> Нас внутрь принял, как вода — луч света,
> Не поступаясь веществом своим.
> Коль я был телом и тогда, — хоть это
> Постичь нельзя, — объем вошел в объем,
> Что должно быть, раз тело в тело вдето.
>
> *Рай* II, 34–39 (пер. М. Лозинского).

[10] Ср. неаристотелевскую теорию места в *Перифюсеон* 474B–489B Иоанна Скотта.

Эти строки равно могут служить эпиграфом и к *О смешении* Александра, и к финалу публикуемого в этой книге трактата Плутарха *О лике, видимом на диске луны*.

Фома Аквинский сосредоточен не на критике учения о возможности тел проницать друг друга, актуальной для Александра Афродисийского, но на рассуждении о тех изменениях, которые претерпевают в смеси субстанциальные формы элементов. В статье «О трактате Фомы Аквинского *De mixtione elementorum*», предваряющей перевод этого сочинения Аквината, В. П. Гайденко отмечает, что рассмотрение частной проблемы, смешения, требует анализа фундаментальных понятий аристотелевской философии и, в некотором смысле, их переосмысления. Если Аристотель говорит о появлении у смеси новой — но только акцидентальной — формы, ответственной за новое качество, то схоласты (в частности, Альберт Саксонский) настаивают на том, что форма, которой обладает смесь, субстанциальна. Тогда возникает вопрос: что происходит с субстанциальными формами исходных элементов? Для Авиценны они оставались неослабленными и в смеси. Фома полагает единственную субстанциальную форму — у смеси, и предполагает появление некоего «характеристического качества смешанного тела», своеобразного третьего термина между исходными элементарными качествами, предрасположенного к субстанциальной форме соединения и существующего как бы параллельно ей.

К главной теме настоящей книги — вопросу, что такое «природа»? — нас возвращает статья Ю. А. Шичалина, предваряющая его перевод трактата Плотина *Об уме, идеях и сущем* (*5* V, 9). Она посвящена анализу представлений о природе у Плотина. Автор анализирует различное наполнение термина «природа» у Плотина: от самого общего представления, когда природа — это «любое ближе не определяемое нечто, не предполагающее обязательной связи со сферой чувственного космоса или души, и вообще бытия» до платонического представления о природе как деятельном аспекте мировой души или аристотелевского понимания природы как рождающего начала. Обращается внимание на важное положение этого трактата: как чувственное, по Плотину, не совершенно изолировано от умопостигаемого, но все проникнуто им, так и «природа» это деятельный аспект мировой души, а потому не самодостаточна. В заключении статьи говорится о характере трактата и его структуре.

С. В. Месяц представляет читателю первый русский перевод философско-научного трактата Прокла (412–485 гг.) *Элементы физики* (*Στοιχείωσις φυσική*), в котором излагается аристотелевское учение о движении, как оно представлено в трактатах *Физика* и *О небе*. Эта, видимо, ранняя работа Прокла была, как полагает автор вводной статьи,

предназначена для школьного использования. Отсюда — способ изложения и само ее название: στοιχεῖα какой-либо системы это простые начала-составляющие, из которых слагается целое. С. В. Месяц обращает внимание на нелинейность логической структуры трактата: почти все тезисы равноправны и одинаково удалены от начала, а не выстраиваются в цепочку так, чтобы последующие выводились из предыдущих. В методологии Прокла этому соответствует то, что всем прочим он предпочитает доказательства от противного. Отсутствие логической непрерывности выкладок, обусловленное включением в цепь рассуждения противоречивых посылок, на короткое время заводящих доказательство в тупик, делало метод *Элементов теологии* неблизким для рационалистов XVII–XVIII вв. Как отмечает автор статьи, Прокл тщательно продумал структуру своей работы, его цель — не столько передать авторитетный текст, сколько изложить свой предмет. Это выводит его сочинение за рамки комментария — преобладающего в ту эпоху жанра. Манера изложения позволяет сопоставить это сочинение с написанными в форме тезисов сугубо философскими сочинениями — таковы *Элементы теологии* того же Прокла, таковы *Тезисы к умопостигаемому* Порфирия.

Статья Т. Ю. Бородай «Симпликий и его Комментарий» и следующий за нею перевод начальной части этого *Комментария к 'Физике' Аристотеля* впервые знакомят русского читателя с произведениями Симпликия (fl. 520–530 гг.). Автор отмечает, что комментарии Симпликия создавались в эпоху, когда открытое преподавание античной философии становилось невозможным. Быть может, вследствие этого уровень работ Симпликия, который пытался сохранить грозящую прерваться традицию, — выше, чем у других платоников. Оно предоставляет уникальные свидетельства того, как воспринималось, понималось и толковалось учение Аристотеля во II–IV вв. В своем *Комментарии* Симпликий не ограничивается только *Физикой*: проблемы обсуждаются в возможно более широком контексте. Поэтому часто только здесь сохранились для нас пространные цитаты из досократиков — Эмпедокла и Парменида — и гораздо более поздних Порфирия, Эвдема, Александра.

В метафизическом вступлении к *Комментарию* Симпликий говорит о том, что́ такое физика, как знание о «материальных формах», получаемое «с помощью ощущения и воображения». Ее предметом является то, что присуще или кажется присущим вообще всему физическому, то есть разного вида телам: простым и сложным, вечным и возникающим-распадающимся, находящимся над нами и под нами, одушевленным и неодушевленным. Следовательно, физик должен исследовать движение, время и место, непрерывность, бесконечность и пустоту. Специально обращается внимание на этическую сторону заня-

тий физикой, ее полезность для души: наука о природе (*φισιολογία*) совершенствует один из эйдосов нашей души и способствует развитию добродетелей — справедливости (*δικαιοσύνη*), благоразумия (*σωφροσύνη*), мужества (*ἀνδρεία*) и разумения (*φρόνησις*). Здесь же находится характерный, в духе платоновского *Федона*, параграф о том, что философия — это упражнение в смерти. Через занятия теоретической физикой (*φυσικὴ θεωρία*) человеку открывается путь к первой философии — познанию сущности души и созерцанию божественных эйдосов. На этом пути — тут рассуждение Симпликия приобретает религиозный оттенок — в нас рождается удивление перед величием творца, благоговение перед богом, вера и надежда. Физические работы Аристотеля следует помещать после этических и логических.

«Для изучения природного необходимо знание его начал», но судить о них — дело первой философии, говорит Симпликий и переходит непосредственно к *Физике*, замечая, что и сам Аристотель и его комментаторы традиционно дают первым пяти книгам общий заголовок *О началах* (*περὶ ἀρχῶν*), а последним трем — *О движении*. Началами, по Аристотелю, являются материя, форма и лишенность; действующая и целевая причины; движение; непрерывное и бесконечное; место и время.

Толкуя о началах и причинах, Симпликий совершает краткий экскурс в историю философии. Когда сразу после потопа в Элладе началась философия, то в качестве начал сущего фисиологи принимали начала материальные и элементарные; элеаты и пифагорейцы разработали более совершенную, но эзотерическую философию; Анаксагор познал в качестве движущейся причины Ум, но, рассуждая о причинах, не использовал этого открытия; сам Тимей, хотя и знал о действующей, парадигматической и целевой причинах, применительно к телам возвращался к пифагорейской аритмологии. Лишь Платон достойно воспел сверхприродное и выделил элементарные начала природных тел (*στοιχεῖα*), три вида причин (действующей назвав Ум, а целевой — его Благо) и эйдосы. Аристотель открыл материю и разложил на материю и форму всю телесную природу; он определил место (*τάξις*) физических тел среди других сущих и учил о них так, «как если бы и не было никакого космоса» вокруг них; он первый различил лишенность и материю.

Далее Симпликий переходит к рассмотрению начал научного познания. Наука (*ἐπιστήμη*) — это «познание посредством доказательств», которое исходит из неопосредованных посылок. Однако знание подобных «начал» является делом более высокой науки, первой философии. Двум типам реальности — составным объектам чувственного мира и универсальному (которое понимается или как полученное в результате

абстрагирования, или как пронизывающая частные вещи общность) — соответствуют два типа познания: мнение большинства и свойственное философам постижение множества аспектов данного явления в умозрительной простоте и единстве. Научное, то есть рациональное, познание, основанное на определениях, представляется Симпликию путем средним между этими двумя. Наука о природе, изучающая чувственные вещи, точное знание о которых невозможно, является, таким образом, лишь вероятностным знанием, однако «из-за этого не следует презирать физику».

Чтение Симпликия полезно всем, кто изучает латинские и греческие философию и богословие III–IV вв., именно в силу того, что его рассуждения подчеркнуто традиционны. Пассаж о добродетелях напоминает схожие рассуждения у более ранних Порфирия, Макробия, Марина; и Симпликий, и его современник Боэций (*Против Евтихия и Нестория* I) выучили в школе, что определение «природы» по Аристотелю — это «начало движения»; так же, как Боэций, Симпликий обсуждает проблему универсалий (*τὸ καθόλου*). Не случайно цитируемый Симпликием отрывок из Порфирия о видах «начал» был использован Василием Великим (ок. 330–379 гг.) в повлиявшем на христианскую натурфилософию *Шестодневе*. К переводу Симпликия Т. Ю. Бородай прилагает перевод фрагмента из *Комментария к 'Физике' Аристотеля* Фомы Аквинского (1225/6–1274 гг.), который дает некоторое представление о той трансформации, которую претерпевает учение Аристотеля у Фомы. Так, комментируя отрывок 184a16–26 о «более явном для нас и более явном по природе», Фома считает «более явным для нас» не чувственные объекты, как Аристотель, но универсалии; вещи у него могут обладать большей или меньшей существенностью (plus habent de entitate), что соответствует не аристотелевскому, но платоновскому представлению о сущности, когда нечто может быть в большей или меньшей степени причастно благу, красоте и т. д.[11]

М. С. Петрова предлагает перевод моральных и натурфилософских глав *Комментария на 'Сон Сципиона'* Макробия (fl. перв. пол. V в.), в которых Макробий передает представления платоников об универсуме. Во вступительной статье дается краткая сводка этих глав: изложение Макробия движется по нисходящей — сначала он говорит об интеллигибильной триаде Бог–Ум–Душа; затем о частях и свойствах мировой Души; о небесных телах и планетарных сферах; о трех родах земных

[11] Здесь Фома, скорее, следует Августину. Ср. *О граде Божием* XII, 2: «Бог дал бытие тем вещам, которые сотворил из ничего; но бытие не высочайшее, каким представляется Он сам, а одним дал большее, другим меньшее, и таким образом распределил природы существ по степеням».

тел — разумных и неразумных животных, и растениях. Это не строгие рассуждения профессионального ученого, но скорее увлекательная философская проза. В посвященном сыну комментарии Макробий пересказывает теории греков (например, Плотина) так, «чтобы не вызвать неизбежной скуки». Однако этот совсем не научный текст притягателен тем, что его автор — истинный любитель философии — ведет повествование с неподдельным поэтическим и религиозным вдохновением.

Вслед за Аристотелем Макробий делит философию на три части — нравственную, естественную и рациональную. Сам он поясняет, что к philosophia naturalis или physica в *Комментарии на 'Сон Сципиона'* относятся главы, повествующие о размерах небесных сфер, созвездиях и светилах, Солнце, небесных кругах и поясах земли, Океане, небесной гармонии. Но «натурфилософия» у Макробия неотделима от психологии, то есть учения о душе, и этики, то есть учения о добродетелях. При этом и психология и этика онтологичны: индивидуальная бессмертная душа является частицей космоса и «ум у нас общий со звездами», а человеческие добродетели — это лишь подобия добродетелей божественного Ума.

Человеку в системе Макробия отводится исключительная роль: лишь он — как небо и звезды — имеет связь с Умом. Макробий ссылается на философов, которые уподобляли мир человеку, а человека миру. Бессмертная душа правит телом, как бог миром. Значит она не просто божественна, но является богом. Смерти же нет, все возвращается к первоэлементам и к своему началу.

Макробий перечисляет два десятка древних философов, приводя их мнения о том, чем на самом деле является душа, а в заключение утверждает (совершенно необоснованно), что все они полагали ее бестелесной и бессмертной. Бессмертие души Макробий доказывает посредством полисиллогизмов, что не случайно, и свидетельствует как о характерной для этой эпохи безусловной вере в неограниченные возможности логического инструментария (вспомним Марциана и Боэция), так и о знакомстве с соответствующими учебниками.

М. С. Петрова указывает среди источников Макробия Платона, Аристотеля, Плутарха, Нумения, Плотина, Порфирия. Это, как и работы Марциана Капеллы, Боэция и других, свидетельствует о том, что для образованных римлян V–VI вв. не существовало недостатка в греческих философских текстах. Более того, часто именно в этих латинских работах сохранились параллели с современными им греческими сочинениями, позволяющие предположить наличие некоего общего (разумеется, греческого) источника. В случае с Макробием — это аллегорическое толкование гомеровской золотой цепи, протянутой Зевсом от неба до земли, которое, как указывает М. С. Петрова, встречается и у Макробия,

и в комментарии Прокла к *Тимею* Платона, — работах, написанных примерно в одно время, во второй четверти V века.

Бог умопостигаем, говорит Макробий, а видимая вселенная — лишь его храм. Делает он это, полемизируя с теми, кто считал богом и Юпитером небесный свод. Несмотря на то, что комментируемые им строки Цицерона поддерживают это «древнее» мнение, Макробий предлагает понимать их в ином смысле (I, 17, 12). И здесь примечательно утверждение Макробия, что человеку в этом храме следует жить «как отправляющему религиозный обряд жрецу». Это характерное для того времени убеждение разделял и современник Макробия Прокл, который говорил (правда в ином — социальном — контексте), что философ должен быть «иереем целого мира».

Мировоззрение Макробия представляет собой любопытный сплав латинского уважения к гражданскому служению и платонического презрения к миру. Муж, отличившийся в практических добродетелях, но далекий от философии, несомненно обретет в награду небо — как и тот, кто не пригоден для деятельной жизни, но посвятил себя размышлению о божественном. И все же подлинным отечеством для всех без исключения душ, по Макробию, является небо — их исконная обитель.

Статья В. В. Петрова «Тотальность *природы* и методы ее исследования в *Перифюсеон* Эриугены» содержит анализ диалектических приемов и методологии Иоанна Скотта (Эриугены) (fl. третья четверть IX в.): в ней дается обзор истории представлений о природе до Иоанна Скотта, разбираются его источники, анализируется суть предпринимаемых им логических делений «природы». За статьей следуют впервые переведенные на русский язык фрагменты из первой книги *Перифюсеон* Эриугены.

Быть может, исходно Иоанн Скотт замышлял написать трактат на стыке жанров, отправляясь от традиционных «естественнонаучных» сочинений «о природе вещей» (ср. одноименные работы Лукреция, Исидора, Беды или *De naturis* Рабана Мавра), близких к ним календарно-астрономических исчислительных (computus) трактатов, а также шестодневов в духе Василия Великого, Амвросия и Августина. Однако в том виде, в каком мы имеем *Перифюсеон* теперь, это работа далеко выходит за указанные пределы, не имея аналогов в истории средневековой философии по охвату, глубине и сложности. В первой книге сочинения преобладает логика, которую тогда именовали «диалектикой».

Во вступительной статье обсуждаются природа и смысл предпринимаемых Иоанном Скоттом делений всеобщей природы; вопрос, почему Эриугена считал невозможным дать определение этой природы, раз-

бираются вводимые Иоанном Скоттом под влиянием Мария Викторина модусы сущего и не сущего.

Помимо прочего, в первой книге *Перифюсеон* Эриугена обсуждает проблему приложимости аристотелевских категорий к Богу, предлагает неординарную трактовку категории «место»; дискутирует об отличиях места и сущности от тела. Иногда Иоанн Скотт касается тем, которые созвучны аристотелевским или обсуждаются в других работах этого сборника. Хотя, чаще всего, это оброненные мимоходом замечания, именно они являются индикаторами его укорененности в философской традиции: например, Эриугена приводит определение «места» из *Физики* Аристотеля (оно стало известно ему через Максима Исповедника, сочинения которого Эриугена переводил); цитата из *Энеиды* Вергилия позволяет ему сказать несколько слов о мировой душе; параллели его упоминанию о «выпрямленной форме человека и склоненной форме животного» читатель найдет у Макробия, а упоминанию о четырех элементах и их четырех качествах — у Плутарха; также традиционны рассуждения о материи и форме; типичен метод доказательства через различного вида силлогизмы: гипотетический, разделительный; через энтимему. Представление о том, что каждой вещи присуща триада *οὐσία*, *δύναμις* и *ἐνέργεια*, то есть «сущность», «сила» и «действие», заимствованное у Дионисия Ареопагита, восходит к Ямвлиху и Порфирию; рассуждения о природе геометрических, фантасийных тел, не имеющих усии, перекликаются с учением Прокла в его комментарии на Эвклида.

Хотя Иоанн Скотт не оставил после себя философской школы, его личность и идеи оказывали ясно различимое воздействие на тех, кто с ними соприкасался. Практически все тяготеющие к рациональному философствованию ученые конца IX – начала X вв. испытали это влияние. В статье «Каролингские школьные тексты: глоссы из круга Иоанна Скотта и Ремигия из Осерра» рассматриваются средневековые глоссарии (в частности, группы каролингских глосс к трактату *О природе вещей* Досточтимого Беды) и прочие тексты, которые по своим базовым установкам имеют единую парадигму — принадлежат интеллектуальной вселенной Эриугены. Их отличают общность рассматриваемых проблем, используемых источников, лексики, стиля и метода. Часть их содержит заимствования из трактата *Перифюсеон*, что позволяет увидеть, как идеи этого сочинения воспринимались, распространялись и видоизменялись в научных центрах каролингской империи. Различные тексты упомянутой группы (публиковавшиеся порознь на протяжении последнего столетия) впервые изучены с точки зрения того, как в них отразились теории Эриугены: выделяется целая группа манускриптов, в которых цитируется *Перифюсеон*. На основании сравнительного анали-

за известных сочинений автором ядра известных анонимных глосс-комментариев на *О природе вещей* Досточтимого Беды предложено считать Ремигия, главу школы Осерра. В приложениях к исследованию публикуются оригинальные латинские тексты, впервые снабженные указаниями на источники и параллели, дается перевод отрывков из работ Досточтимого Беды, Алкуина и неизвестных каролингских комментаторов.

* * *

Не случайно мы посвящаем свои исследования памяти замечательного историка науки Ивана Дмитриевича Рожанского, который изучал именно историю античной науки и философии. В его многочисленных трудах и, прежде всего, в монографиях *Развитие естествознания в эпоху античности. Ранняя греческая наука о «природе»* (1979), *Античная наука* (1980), *История естествознания в эпоху эллинизма и Римской империи* (1988) дан глубокий и обстоятельный анализ античного понимания природы, культурно-исторических предпосылок и конкретных научных результатов этого понимания.

Редакторы надеются, что настоящая книга будет интересна и полезна как профессиональным философам — исследователям, преподавателям и студентам — так и всем, кто интересуется историей философии, как частью истории культуры.

П. П. Гайденко
В. В. Петров



Часть I
Античность

П. П. Гайденко

ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ ГОРИЗОНТ НАТУРФИЛОСОФИИ АРИСТОТЕЛЯ

Сегодня все настойчивее дает о себе знать стремление как философов, так и ученых найти по возможности более *прочное основание* и для научного познания, и для практической ориентации человеческой деятельности, найти нечто устойчивое, что не шаталось бы и не менялось при смене политических режимов, научных парадигм теорий, капризной моды в искусстве, формах общения и образе жизни. Стремление это вызвано целым рядом причин. Во-первых, экологическим кризисом, поставившим под сомнение современную форму науки, прежде всего экспериментально-математического естествознания, и выросшую на его почве индустриально-техническую цивилизацию, угрожающую ныне самому существованию человека. Во-вторых, очевидным фактом близкого конца тех энергетических ресурсов Земли, которыми живет эта цивилизация. В-третьих, кризисом нравственных ценностей современного человечества, утратой самоидентификации личности, доставляющей ей не меньше страданий, чем отравленный воздух, вода и пища. Нечего и говорить, насколько этот кризис острее, чем где-либо, ощущается сегодня у нас в России.

Это общее неблагополучие специфическим образом преломляется в различных сферах деятельности и познания. В философии наиболее чуткие умы давно обеспокоены все нарастающей волной скептицизма и релятивизма, не только размывающей почву для строительства нравственной теории, но и подрывающей возможности получения достоверного знания вообще. Не случайно именно в XX в. в поисках основания для философской мысли возникают одна за другой попытки возвращения к онтологии, не всегда приводящие к цели, но очень симптоматичные. Необходимость вернуть мышлению его онтологический фундамент подчеркивают такие выдающиеся мыслители, как М. Шелер, Н. Гарт-

ман, Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, Н. Уайтхед, Л. Лопатин, Н. Лосский, П. Флоренский и другие.

Аналогичная тенденция намечается и в философии науки, стремящейся преодолеть застарелый дуализм естественнонаучного и гуманитарного знания, дуализм, прочно вошедший в духовную жизнь Европы с XVII–XVIII вв. Основу его составляет представление о природе как системе объектов, между которыми существует лишь механическая связь, где нет места так называемой «целевой причине». Мир природы, таким образом, оказывается лишенным подлинной жизни, целесообразно-смыслового начала, которое вынесено за пределы природного мира и отнесено к сфере человеческой деятельности, — передано *субъекту*. Такого рода субъективный подход к категориям цели, смысла формирует характерную для индустриальной цивилизации ментальность, определяющую сегодняшнее отношение не только к природе как к «сырью», но и к человеку только как к производителю и потребителю материальных благ и с каждым годом все более усугубляющую экологический и нравственный кризис.

Преодолеть субъективизм, ставший в новое время руководящим принципом при исследовании научного знания и постепенно превративший гносеологию в основную философскую науку, можно лишь путем обращения к рассмотрению *бытия* как центрального понятия философии и — соответственно — к онтологическим, бытийным основаниям всякого знания, в том числе и знания научного.

Как возможно онтологическое фундирование науки? Что означает такое фундирование? В какой мере оно в состоянии изменить сегодняшнюю ситуацию, помочь в прояснении структуры современной науки, а, может быть, и содействовать рождению «альтернативной науки» о природе, в рамках которой человек уже не противостоял бы природному миру как его «преобразователь» и насильник? Ведь в поисках альтернативного варианта отношения к природе взоры европейцев, как мы знаем, все чаще обращаются на Восток, к Индии, Китаю, а то и к далекой, тонущей в тумане догадок и неподтвержденных гипотез эпохе мифологически-магического единства человечества с природой.

А между тем нам нет надобности уходить ни в седую древность первобытного состояния, о которой у нас нет ясного представления, ни отказываться от собственной европейской традиции, убегая от нее на Восток, поскольку на европейской почве имела место развитая естественнонаучная теория, построенная на прочном онтологическом фундаменте и дававшая цельную и продуманную систему рационального знания, а не просто мифологему природы. Я имею в виду физику и — шире — натурфилософию Аристотеля. При этом рациональность аристотелевской физики отличается от научной рациональности в ее совре-

менном понимании, так что без большой натяжки мы можем назвать ее *альтернативной*. Научное познание мира, с точки зрения Аристотеля, отнюдь не предполагает абстрагирование от изучающего этот мир сознания и от существования человека в этом мире, не требует того противопоставления субъекта и объекта, на котором стоит современная наука.

Рассмотрению онтологической базы, на которой строится естественнонаучная система Аристотеля, и посвящена настоящая работа.

Аристотель и античная традиция трактовки бытия

Философия Аристотеля представляет собой завершающий этап трех столетий развития древнегреческой мысли. В определенном смысле он как бы подводит итог этого развития, создавая основания для ряда наук — логики и онтологии, физики, биологии и психологии, этики и поэтики. При этом Аристотель наследует и *основную тему* размышления древнегреческих мудрецов: *что такое бытие*? *Что значит «быть»*? В отличие от философии нового времени, *античная мысль имеет четко выраженную онтологическую ориентацию*. В теоретически рефлектированной форме понятие бытия впервые предстает у элеатов. Формула Парменида «мыслить и быть — одно и то же» выразила глубокое убеждение греческого духа о внутреннем родстве бытия и разума. С этой формулой тесно связана другая мысль: «бытие есть, а небытия нет»: небытия нет, потому что оно непостижимо для разума, невыразимо в слове. Элеаты впервые в такой отчетливой форме противопоставили бытие как **истинное и поэтому познаваемое** чувственному миру как всего лишь **мнению**. В парменидовском понятии бытия мы должны подчеркнуть три момента, сыгравшие ключевую роль в античной философии, в том числе и у Аристотеля: 1) бытие **есть**, а небытия **нет**; 2) бытие **едино, неделимо**; 3) бытие **познаваемо**, а небытие **непостижимо**.

Эти моменты в разных философских школах получали разную интерпретацию, но принципиальное, парадигмальное их значение сохранялось на протяжении многих веков — от Парменида и Демокрита до Платона, Аристотеля, Плотина и Прокла. Мы здесь вкратце коснемся *интерпретации понятия бытия* только у наиболее выдающихся предшественников Стагирита — у *Демокрита* и у *Платона*, поскольку это необходимо для постановки вопроса о *бытии и сущности у Аристотеля*.

У Демокрита элеатовское «бытие» — единое и неделимое — предстало как **атом**, соответственно небытие — как пустота. Бытие у Демокрита, в отличие от небытия, познаваемо. Правда, у Демокрита

утратили свое значение тезисы элеатов о единстве и единственности бытия, а также о его неподвижности: атомов — множество, они непрерывно движутся в пустоте. Хотя Демокрит сохранил парменидовское противопоставление данного чувствам мира мнения и мира подлинно сущего, доступного лишь уму, тем не менее атомы Демокрита, как справедливо заметил Гегель, — предмет не умозрения, а абстрактного представления, о чем свидетельствует как вид атомов (вогнутые, выпуклые, шероховатые, якореобразные, угловатые и т. д.), так и чисто физическое толкование их неделимости: ἄτομος — «неразрезаемое», «нерассекаемое». Нужна была полувековая критика натурфилософии и «работа с понятиями» софистов и Сократа, чтобы различие между абстрактным представлением и понятием ума стало общим достоянием.

Плодом этой работы оказалось рассмотрение бытия Платоном. Как и элеаты, Платон считает бытие вечным и неизменным; в отличие от чувственного мира мнения, мира становления, бытие открывается только умозрению. «Нужно отвратиться всей душой ото всего становящегося, тогда способность человека к познанию сможет выдержать созерцание бытия»[1]. Предметом умозрения оказываются вечные, неизменные, неподвижные, недоступные чувствам **идеи**; Платон называет их **истинно сущим** — ὄντως ὄν. «Истинное бытие — это некие умопостигаемые и бестелесные идеи»[2]; их Платон называет **сущностями**: слово «сущность» (οὐσία), образованное от глагола «быть» (τὸ εἶναι), означает не что иное, как «существующее».

Именно понятие «сущности» становится ведущим у Аристотеля. Но Аристотель дает ему новую, отличную от платоновской, интерпретацию, отвергая платоновское учение о сущностях как бестелесных, отделенных от чувственных вещей идеях. Тем не менее у Аристотеля сохраняется характерное для большинства греческих философов понимание бытия как вечного, неизменного и неподвижного. В отличие от Платона, Аристотель, однако, ищет нечто постоянное, пребывающее в самом изменчивом природном мире, стремясь создать также науку о движущемся и изменяющемся, то есть о природе. В результате Аристотель ищет новые способы выражения бытия в понятиях, давая свое истолкование бытия и сущности.

Насколько важным для Аристотеля оказывается вопрос о бытии во всех возможных его модификациях, свидетельствует ряд языковых выражений, ставших ключевыми терминами философии на протяжении многих столетий. Приведем важнейшие из них: τὸ εἶναι (субстан-

[1] *Государство* VI, 518c.
[2] *Софист* 246b.

тивированный глагол «быть») — бытие; *τὸ ὄν* (субстантивированное причастие от глагола «быть») — сущее; *ἡ οὐσία* (субстантивированное причастие от глагола «быть») — сущность; *τὸ τί ἦν εἶναι* (субстантивированный вопрос: «что есть бытие?») — суть бытия[3]. Важнейшую роль играет у Аристотеля также термин *τὸ ὄν κατ' αὑτό* (ens per se) — сущее само по себе и *τὸ ὄν ἢ ὄν* — «сущее как сущее», «сущее как таковое»[4].

С самого начала необходимо отметить, что у Аристотеля нет принципиального различения понятий «бытия» и «сущего»[5] в том виде, как мы встречаем это позднее, например, у Фомы Аквината в XIII в. или у В. С. Соловьева и М. Хайдеггера — в XX в. У Аристотеля *τὸ εἶναι* и *τὸ ὄν* различаются в соответствии с их грамматической формой, что всегда определяется из контекста. Как же понимает философ бытие, или сущее? Ответить на этот вопрос — значит изложить онтологию Аристотеля, органически связанную с его логикой и теорией познания, то есть раскрыть содержание *Метафизики*[6]. Ибо первая наука, какой является метафизика, имеет своим предметом сущее как таковое. Всякое же знание, согласно Аристотелю — и тут он опять-таки следует греческой философской традиции — есть знание причин и начал: «мудрость есть наука об определенных причинах и началах»[7]. Для философа необходимо приобрести знание о первых причинах: «ведь мы говорим, что тогда знаем в каждом отдельном случае, когда полагаем, что нам известна первая причина»[8]. Не касаясь пока вопроса, в каких значениях говорится о причинах, отметим, что первым таким значением Аристотель считает сущность, или суть бытия вещи: «ведь каждое "почему", — пишет философ, — сводится в конечном счете к **определению вещи**, а первое

---

[3] Многие немецкие комментаторы переводят *τὸ τί ἦν εἶναι* как Wesenheit (сущность), отличая этот термин от *οὐσία*, которая традиционно переводится как Substanz (субстанция).

[4] Именно к Аристотелю восходят средневековые понятия, выражающие различные аспекты бытия: esse, ens, essentia, substantia, subsistentia, ens per se и др.

[5] Это можно видеть, например, в книге V, главе 7, где понятия «сущее» (*τὸ ὄν*) и бытие (*τὸ εἶναι*) выступают практически как синонимы (*Метафизика* V, 7, 1017a5–1017b).

[6] Сам термин *Метафизика* у Аристотеля не встречается. Он возник позднее. В I веке н.э. Андроник из Родоса, упорядочивая и переписывая рукописи Аристотеля, поместил трактаты, посвященные проблемам бытия, после тех, в которых рассматривались проблемы физики, а потому объединил их под общим названием: «то, что после физики» (*τὰ μετὰ τὰ φυσικά*). Думается однако, что этот термин и для самого Андроника имел не только техническое значение, а стало быть, такое обозначение — дело не просто случая. То, что после физики — это также то, что по ту сторону, что выше физики.

[7] *Метафизика* I, 1, 982a. Здесь и далее эта работа цитируется в переводе А. В. Кубицкого по последнему изданию: *Аристотель. Сочинения в четырех томах*, т. I (М.: Мысль, 1976).

[8] *Там же*, I, 3, 983a24–26.

"почему" и есть причина и начало»[9]. Поскольку благодаря сущности каждое сущее есть то, что оно есть, то именно в ней следует, по Аристотелю, искать источник связи следствия с его причиной как в природе, так и в искусстве и в мышлении. «Причина, по которой создается что-нибудь, есть первичная часть, сама по себе сущая... Так же, как в умозаключениях, сущность есть начало всего, ибо из сути вещи исходят умозаключения, а здесь — виды возникновения. Одной сущности необходимо должна предшествовать другая сущность, которая создает ее, находясь в состоянии осуществленности, например, живое существо, если возникает живое существо»[10]. Вместе с понятием сущности вводятся, как видим, те принципы научно-теоретического объяснения мира, которым суждено было определять характер европейской науки вплоть до XVII–XVIII вв. Не удивительно, что при этом сущность выступает как предмет исследования в метафизике, и именно рассматривая проблему сущности, мы, по Аристотелю, отвечаем и на вопрос о том, что такое бытие.

Бытие, сущность и категории

Бытие в учении Аристотеля не является категорией, но к нему отнесены, на него указывают все категории. «Бытие само по себе приписывается всему тому, что обозначается через формы категориального высказывания, ибо сколькими способами делаются эти высказывания, в стольких же смыслах обозначается бытие»[11]. Иначе говоря, через связку «есть», явно или неявно присутствующую в любом высказывании, всегда обозначается бытие. Тем не менее не все категории в одинаковой мере выражают бытие или сущее: первая среди категорий — сущность — стоит к бытию ближе всех остальных, которые связаны с бытием через ее посредство. Сущность, по Аристотелю, есть в большей степени сущее, чем любой ее предикат (акциденция). «Сущность есть в первичном смысле сущее, то есть не в некотором отношении сущее, а безусловно сущее»[12]. Именно благодаря сущности возможны и все те состояния и действия сущего, его отношения к другим сущим, которые фиксируются в остальных категориях, то есть способах высказывания о сущем. Именно поэтому вопрос о том, что такое сущее, сводится к вопросу, что такое сущность, и не без основания А. Л. Доброхотов видит у

[9] *Там же* I, 3, 983a27–29. В данном отрывке Аристотель указывает в качестве первой причины сущность (*οὐσία*) и суть бытия (*τὸ τί ἦν εἶναι*) вещи, ставя, таким образом, эти понятия на то место, которое в большинстве случаев принадлежит форме. Как увидим ниже, это отнюдь не случайно.

[10] *Там же* VII, 9, 1034a25–1034b15.

[11] *Там же* V, 7, 1017a20.

[12] *Там же* VII, 1, 1028a30.

Аристотеля «радикальное отождествление бытия и сущего»[13]. В отличие от Платона, рассматривавшего в качестве сущностей умопостигаемые идеи, Аристотель в *Категориях* дает следующее определение сущности:

> Сущность, называемая так в самом основном, первичном и безусловном смысле, — это та, которая не говорится ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем, как, например, отдельный человек или отдельная лошадь. А вторыми сущностями называются те, к которым, как к видам, принадлежат сущности, называемые так в первичном смысле,– и эти виды, и их роды; например, отдельный человек принадлежит к виду «человек», а род для этого вида — «живое существо». Поэтому о них говорят как о вторых сущностях, например, «человек» и «живое существо»[14].

То, что сказывается о подлежащем, есть его сопровождающий (более или менее случайный) признак. Так, «животное» сказывается о человеке, а «цвет» находится в человеке. Первая сущность ни о чем не сказывается, что же касается вторых, то они сказываются только о сущностях же, но не могут быть предикатами других категорий, — напротив, все остальные категории служат предикатами сущности.

Сущность в ее аристотелевском понимании есть нечто самостоятельное, самосущее. «Ни одна из прочих категорий не существует в отдельности, кроме сущности: все они высказываются о подлежащем "сущность"»[15]. Главную логическую характеристику сущности Аристотель поэтому видит в том, что она не может быть предикатом; чем менее сущее способно быть предикатом, тем ближе оно к сущности. Первые сущности потому и первые, что они **ни для чего не являются предикатами**: они — чистое само-по-себе бытие. «Первые сущности, — пишет Аристотель, — ввиду того, что они подлежащие для всего другого, называются сущностями в самом основном смысле. И как первые сущности относятся ко всему другому, так же ко всему остальному относятся виды и роды первых сущностей: ведь о них сказывается все остальное»[16].

---

[13] Доброхотов, *цит. соч.*, с.128.

[14] *Категории* 5, 2a10–15. *Категории* Аристотеля здесь и далее цитируются в переводе Кубицкого по изданию: *Аристотель. Сочинения в четырех томах*, т. II (1978).

[15] *Физика* I, 1, 185a31–32.

[16] *Категории* 5, 2b35.

Что же касается самих первых сущностей, то ни одна из них не является в большей мере сущностью, чем любая другая. «Отдельный человек является сущностью нисколько не в большей степени, чем отдельный бык»[17]. К сущности, по Аристотелю, неприменимы количественные характеристики «больше» и «меньше»: все сущности, поскольку они первые, то есть подлежащие, равноправны именно как сущности. Отсюда вытекает аристотелевский интерес ко всем явлениям природы: к движению светил так же, как и к строению червя, к пищеварительной и дыхательной системе пресмыкающихся[18].

Итак, первая сущность у Аристотеля есть единичное существо — индивидуум (неделимое), «вот это» — *τόδε τί*. Вторая же сущность есть общее понятие — род или вид; при этом вид, и особенно «последний», или, как говорит Аристотель, «неделимый вид» — в большей мере сущность, чем род, ибо он ближе к первой сущности[19]. Именно неделимость есть отличительная характеристика сущности. В неделимости находит свое выражение самостоятельность сущности, которая для своего существования не нуждается ни в чем другом, тогда как свойства могут существовать только благодаря сущности. Следующая важная характеристика сущности состоит в том, что сущности могут быть присущи противоположные свойства, («противоположности» могут сказываться о ней), но сама она не является противоположностью чего бы то ни было: в этом — признак ее субстанциальности, самостоятельности[20]. Вторые сущности как раз отличаются от первых тем, что они могут иметь свою противоположность. Это связано с тем, что они способны быть не толь-

---

[17] *Там же* 6, 2b.

[18] В платоновской Академии отдавалось предпочтение изучению «существ ценных и божественных», говоря словами Аристотеля, замечающего по этому поводу: «Выходит, однако, что об этих ценных и божественных существах нам присуща гораздо меньшая степень знания (ибо то, исходя из чего мы могли исследовать их, и то, что мы жаждем узнать о них, чрезвычайно мало известно нам из непосредственного ощущения), а относительно преходящих вещей — животных и растений — мы имеем большую возможность знать, потому что мы вырастаем с ними» (*О частях животных* I, 5, 644b, пер. В. Карпова). Что же касается пренебрежения этими предметами как низменными, то Аристотель формулирует свое научное кредо так: «...Остается сказать о природе животных, не упуская по мере возможности ничего — ни менее, ни более ценного, ибо наблюдением даже над теми из них, которые неприятны для чувств, создавшая их природа доставляет все-таки невыразимые наслаждения людям, способным к познанию причин и философам по природе» (*О частях животных* I, 5, 645a).

[19] Говоря о «неделимом виде», Аристотель подразумевает наименее общий вид, то есть тот, который «сказывается» непосредственно об индивидуумах. Для конкретного человека, например, Сократа, «неделимым видом» будет «человек», — понятие, уже далее не делимое на виды; родом же для него будет «живое существо», которое включает в себя много видов («делится» на виды).

[20] «...Все противоположности всегда относятся к субстрату, и ни одна не существует отдельно. Однако... сущности ничто не противоположно...» (*Метафизика* XIV, 1, 1087b).

ко субъектом, но и предикатом (могут сказываться о первых сущностях). Первая сущность «ничему не противоположна», она есть «подлежащее» (*ὑποκείμενον*), к которому могут быть отнесены противоположности. Все остальные категории — качества, количества, отношения, места, времена, положения, обладания, действия, страдания — сказываются о сущностях — первых или вторых. Благодаря этому предицированию сущность способна принимать противоположные свойства. «...Так, отдельный человек, будучи единым и одним и тем же, иногда бывает бледным, иногда смуглым, а также теплым и холодным, плохим и хорошим»[21]. Противоположности всегда, подчеркивает Аристотель, должны быть отнесены к чему-то «третьему» — сущности, которое в своем бытии уже ничему не противоположно.

Аристотель создает свое учение о сущности в полемике с пифагорейцами и Платоном. Он не согласен признавать в качестве сущностей сверхчувственные идеи, существующие независимо от вещей; именно в этой связи Аристотель подчеркивает, что первая сущность — это неделимый индивидуум, а среди общих понятий — те, что ближе всего к индивидууму — неделимый вид. Общее, говорит Аристотель, не есть сущность[22].

Также и тезис о том, что сущность — это «третье», к чему отнесены противоположности, тоже полемически направлены против пифагорейцев и Платона. В самом деле, пифагорейцы принимали в качестве начал противоположности: единое-многое, нечет-чет, свет-тьму и т. д. Платон также выводит мир становления из противоположностей Единого и неопределенной двоицы (беспредельного, или материи). Против этого и выступает Аристотель. «Все, — пишет он, — считают начала

---

[21] *Категории* 5, 4a15–20.

[22] «...Ничто высказываемое как общее не есть сущность» (*Метафизика* VII, 16, 1041a). «Ничто общее, — замечает ниже Аристотель, — не существует отдельно, помимо единичных вещей» (*Там же* VII, 16, 1040b25). Нельзя поэтому считать сущностями идеи — «самого-по-себе-человека» или «саму-по-себе-лошадь», ибо это общие понятия, не существующие помимо единичных вещей. Имея в виду платоников, Аристотель пишет: «Некоторые полагают, что общее больше всего другого есть причина и начало, поэтому рассмотрим и его. Кажется невозможным, чтобы что-либо обозначаемое как общее было сущностью. Во-первых, сущность каждой вещи — это то, что принадлежит лишь ей и не присуще другому, а общее — это относящееся ко многому... Во-вторых, сущностью называется то, что не сказывается о субстрате, а общее всегда сказывается о каком-нибудь субстрате... Очевидно, что ничто присущее как общее не есть сущность и что все, что одинаково сказывается о многом, означает не «вот это», а «также — то». Иначе получается много нелепостей, в том числе «третий человек» (*Там же* VII, 13, 1038b5–1039a). О «третьем человеке» как аргументе против теории идей читаем уже в «Парменида» Платона (см. *Парменид* 132d–133). Ход мысли тут простой: сравнение отдельного человека с идеей человека позволяет обнаружить общее между ними, которое должно стать содержанием чего-то третьего («третьего человека») и т. д. до бесконечности.

противоположностями — так же, как у природных вещей, так одинаково и у неподвижных сущностей... Одной из двух противоположностей они объявляют материю: одни единому как равному противопоставляют (как материю) неравное, в котором они усматривают природу множества, а другие единому противопоставляют множество...»[23].

Аристотель не согласен с Платоном и его учениками в том, что все существующее рождается из взаимодействия противоположностей как начал: единого (как самотождественного, устойчивого, неизменного) и «беспредельного» — «неопределенной двойки», «иного», «неравного», — того, что платоники отождествляют с материей. *Противоположности не могут воздействовать друг на друга*, говорит Аристотель. Они должны быть опосредованы чем-то третьим, что Аристотель обозначает термином *ὑποκείμενον*, означающим «то, что лежит внизу, в основе» и на русский язык переводившимся как «подлежащее» или «субстрат»[24]. «Все противоположности всегда относятся к субстрату, и ни одна не существует отдельно»[25].

Из всего сказанного ясно, что в онтологии и логике Аристотеля сущность есть предпосылка, условие возможности отношений. Для соотнесенного существовать — значит находиться в отношении к чему-нибудь другому. Вот аристотелево определение категории отношения: «Соотнесенным называется то, о чем говорят, что то, что́ оно есть, оно есть в связи с другим или находясь в каком-то ином отношении к другому»[26]. Так, соотносительно определены «большое-малое», «двойное-половинное», «господин-раб», можно было бы сказать, что сущность каждого из них — в другом, но потому «большое» и «малое» и не являются сущностью в аристотелевском понимании. Аристотель настаивает на том, что сущность ни о чем не сказывается, и это означает, таким

---

[23] *Метафизика* XIV, 1, 1087a30–1087b5.

[24] Хотя термин «субстрат» для перевода *ὑποκείμενον* является широко распространенным, однако против такого перевода есть и возражения. Сам Аристотель поясняет, что *ὑποκείμενον* «лежит в основе двояким образом: или как **существующее определенное нечто** — подобно тому как **живое существо есть носитель своих свойств**, — или так, как **материя** есть носитель энтелехии» (*Метафизика* VII, 13, 1038b5). Там, где *ὑποκείμενον* — материя для определенной формы, термин «субстрат», видимо, подходит; там же, где речь идет о носителе определенных свойств, лучшим был бы перевод «субъект»; именно этот латинский эквивалент — subiectum для *ὑποκείμενον* предложил в XVI в. Виссарион. Так, например, вряд ли удачно будет сказать, что «образованный Сократ» есть *субстрат* для образования: он есть *субъект*, предикатом которого является образованность. См. об этом примечания Э. Рольфа к его переводу *Метафизики*: *Aristoteles' Metaphysik*, übersetzt und erläutert von E. ROLF. Erste HÄLFTE (Leipzig, 1920), S. 205 (Kom. 59). Наиболее точно смысл греческого *ὑποκείμενον* и его латинского эквивалента — subiectum — передает русское слово «подлежащее».

[25] *Метафизика* XVI, 1, 1087b.

[26] *Категории* 7, 6a.

образом, что существование ее не выводится из чего-нибудь другого: началом и причиной сущности может быть опять-таки лишь сущность. Аристотель, впрочем, признает, что если первые сущности не принадлежат к соотнесенным вещам, то применительно ко вторым дело обстоит сложнее: «Так, о голове говорится, что она голова кого-то, и о руке — что она рука кого-то, и так же во всех подобных случаях, так что такие сущности можно было бы, по-видимому, причислить к соотнесенным»[27].

Учение о сущности как предпосылке, условии возможности отношений есть, по замыслу Аристотеля, прочное основание для создания строго научного знания и для критики скептицизма и релятивизма. В самом деле, те, кто, подобно софистам, приходят к релятивизму, указывая относительность чувственного опыта, совершают ошибку, поскольку ставят отношение выше сущности: **ведь чувственное восприятие** основано на отношении воспринимаемого предмета к органам чувств.

> Если же не все есть соотнесенное, а кое-что существует и само по себе, то уже не все, что представляется, может быть истинным; в самом деле, то, что представляется, представляется кому-нибудь, а потому тот, кто говорит, что все представляемое истинно, все существующее признает соотнесенным[28].

Так же, как Платон пытался обрести истинное знание, вводя сверхчувственные умопостигаемые сущности-идеи, Аристотель отстаивает возможность получить научное знание, а не только мнение, опираясь на категорию сущности.

Итак, сущность — это то, что не может быть противоположностью другого, а стало быть, то, что определяется не через отношение. Именно поэтому, согласно Аристотелю, не является сущностью единое. Единое и многое — эти центральные противоположности пифагорейской и платоновской философии — выступают у Аристотеля как то, что сказывается о «третьем» — подлежащем. Единое, по Аристотелю, есть не что иное, как *мера*: предмет соотносится с мерой для того, чтобы быть измеренным, либо же соотносится с другими предметами с помощью общей меры.

> Существо единого — в том, что оно некоторым образом есть начало числа, ибо первая мера — это начало; ведь то, с помощью чего как первого познаем, — это первая мера

[27] *Там же* 7, 8a25.
[28] *Метафизика* IV, 6, 1011a15.

> каждого рода; значит, единое — это начало того, что может быть познано относительно каждого (рода). Но единое — не одно и то же для всех родов: то это четверть тона, то гласный или согласный звук, нечто другое — для тяжести, иное — для движения. Но везде единое неделимо или по количеству, или по виду[29].

Понятно, что в своей функции меры единое выступает не как подлежащее, а как сказуемое, не как сущность, а как отношение. «Единое само по себе не сущность чего-либо. И это вполне обоснованно, ибо единое означает меру некоторого множества...»[30].

Быть мерой — это, по Аристотелю, основное значение «единого». Но понятие единого имеет и другие значения. Оно может применяться либо в силу случайной связи, либо по существу. В силу случайной связи о едином говорят тогда, когда налицо случайное свойство предмета, составляющее «одно» с предметом, или же когда два взаимно не связанных предиката являются свойствами одного предмета и через него связываются воедино. Что же касается значений единого самого по себе, то единым называется что-нибудь или по непрерывности, или по виду (или роду), или по понятию (по определению), или, наконец, по сущности. О последнем случае читаем: «Единым в первичном смысле называются те вещи, сущность которых одна»[31].

В этой связи характерно аристотелево различение «единого» и «простого»: единое обозначает меру, а поэтому есть соотносительное (мера-измеряемое); простота же характеризует вещь саму по себе, безотносительно к другому[32]. Простота — характеристика высшей сущности у Аристотеля. По-видимому, именно простота указывает на неделимость сущности; не единство как близкое к количественной характеристике, а простота есть важнейшее свойство сущностной самостоятельности вещи. Сложное — это то, что составлено из различных элементов, а потому меньше довлеет себе, меньше укреплено в себе самом, чем простое. Как верно отмечает А. Л. Доброхотов, «сущность простая... задает отношения между частями сложного, сама оставаясь вне состава; сложное объединяется вокруг нее для ее определения...»[33]. И не удивительно, что сущности тем проще, чем меньше в них материи, чем ближе они к

---

[29] *Там же* V, 6, 1061b15–20.

[30] *Там же* XIV, 1, 1088a3–5.

[31] *Там же* V, 6, 1016b8.

[32] «Единое и простое не одно и то же: единое означает меру, а простое — свойство самой вещи» (*Метафизика* XII, 7, 1072a30). На различии этих понятий специально останавливается В. Росс. См. W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics* (London, 1924), Bd. 2, p. 376.

[33] Доброхотов, *цит. соч.*, с. 98.

чистой деятельности, форме; наивысшей простотой обладает вечная нематериальная сущность.

Трактуя *единое как меру*, то есть как понятие соотносительное, Аристотель тем самым полемизирует с Платоном, у которого Единое предстает как высшее начало, сверхбытийное и непознаваемое[34]. Единое у Платона выше сущего и является условием возможности сущего, подобно тому как пифагорейцы видели в Единице не число, а начало числа. Впоследствии у неоплатоников эта тема платоновской философии получила дальнейшее развитие: у Платона Единое получает характерное название: *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* — по ту сторону бытия (сущности).

У Платона единое в значительной мере выполняло ту функцию как в онтологическом, так и в познавательном плане, какую Аристотель отводит сущности: ведь именно благодаря единому всякое сущее оказывалось чем-то одним и тождественным себе. Аристотель же видит именно в сущности нечто самостоятельное и самотождественное.

Закон противоречия

Поэтому с понятием сущности связан у Аристотеля важнейший логико-онтологический принцип — закон тождества, или противоречия[35]. Аристотель считает его самым достоверным из всех начал. «Невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении.., — это, конечно, самое достоверное из начал»[36].

По мысли Аристотеля, это важнейший закон бытия и мышления, он лежит в основе доказательства и составляет условие возможности всех остальных принципов мысли. «Все, кто приводит доказательство, сводят его к этому положению как к последнему: ведь по природе оно — начало даже для всех других аксиом»[37].

Формулируя *закон противоречия* в качестве первейшей предпосылки доказательного мышления и условия возможности истинного знания, Аристотель выступает против распространенных в Греции многочисленных форм скептицизма и релятивизма, восходящих к Гераклиту с его принципом «все течет», а затем получивших широкое распространение благодаря софистам. Как мы знаем, Платон создал учение об идеях с целью найти прочное основание для воз-

---

[34] *Парменид* 142b–143a.

[35] А. Н. Чанышев справедливо характеризует этот закон как «первоаксиому» Аристотеля (см. ЧАНЫШЕВ, *Аристотель* (М., 1981), с. 31).

[36] *Метафизика* IV, 3, 1005b20–22.

[37] *Там же*, IV, 3, 1005b32–33.

можности обретения истинного знания. Отвергая платоновские идеи, его ученик Аристотель ставит на их место сущности (субстанции). Не удивительно, что устанавливаемый им закон тождества тесно связан с понятием сущности. Сущность есть начало постоянства и определенности, и то же самое выражает закон тождества. «Верно по крайней мере то, что слово "быть" и "не быть" обозначает нечто определенное, следовательно, не может что-либо (в одно и то же время) обстоять так и не так»[38].

Как известно, софисты в поисках аргументов в пользу любой точки зрения нередко опирались на многозначность естественного языка: многозначность слова служила источником поралогизмов. Это прекрасно понимал Аристотель; он подчеркивает, что такая многозначность слова только в том случае не влечет за собой невозможности адекватного познания и взаимопонимания людей, если число значений *определенно*[39], ибо только этом случае для каждого значения можно подобрать особое имя. Если же слово имело бы «бесчисленное множество значений, то речь была бы невозможна; в самом деле, не означать что-то одно — значит ничего не означать; если же слова ничего определенного не обозначают, то конец всякому рассуждению за и против, а в действительности — и в свою защиту, ибо невозможно что-либо мыслить, если не мыслят что-то одно...»[40].

Отсюда видно, что проблема доказательства первоначально имела прежде всего **практическое значение**: для аргументации в суде, в народном собрании, — одним словом, там, где стремятся победить противника в споре; однако, в отличие от софистов, Аристотель учит не просто вести спор, а распознавать истину и отличать ее от лжи. Многие исследователи справедливо указывали на этот практический источник и практическую же функцию аристотелевой силлогистики[41]. И с этим нельзя не согласиться, если только отсюда не делается вывод, что собственно научно-теоретической значимости учение о силлогизме не имеет (а такая точка зрения получила широкое распространение в отечественной литературе). Мне, напротив, хотелось бы подчеркнуть, что дока-

[38] *Там же* IV, 4, 1006a30–32.

[39] *Там же* IV, 4, 1006b.

[40] *Там же* IV, 4, 1006b6–10.

[41] Об этом говорит и сам Аристотель. Различая два вида диалектических доводов — наведение (индукцию) и силлогизм, он поясняет: «Наведение... есть восхождение от единичного к общему. Например, если кормчий, хорошо знающий свое дело, — лучший кормчий..., то и вообще знающий свое дело в каждой области — лучший. Наведение — (способ) более убедительный и более очевидный и для чувственного восприятия более доступный... Силлогизм же — (способ) более неодолимый и более действенный против тех, кто склонен спорить» (*Топика* I, 12, 105a12–19).

зательство (а силлогизм — доказательство)[42] у Аристотеля имеет первостепенное научно-теоретическое значение[43]. Более того, созданный Аристотелем логический метод доказательства надежнее и строже математического метода, в XVII–XVIII вв. существенно потеснившего силлогизм.

Закон противоречия можно было бы по праву назвать также принципом определенности; наличие бесчисленного множества свойств у любого сущего, будь то человек, береза или конь, которое, как правило, используется теми, кто отрицает принцип тождества, не может сбить с толку, если только отличать эти свойства от того самотождественного и определенного, чему они присущи. А такова, по Аристотелю, сущность и суть бытия вещи. Те, кто не признают закон противоречия, «на деле отрицают сущность и суть бытия вещи: им приходится утверждать, что все есть привходящее и что нет бытия человеком или бытия живым существом в собственном смысле... Означать же сущность чего-то имеет тот смысл, что бытие им не есть нечто другое... Те, кто придерживается этого взгляда, должны утверждать, что ни для одной вещи не может быть такого (обозначающего сущность) определения, а что все есть привходящее»[44].

Как видим, *закон противоречия*, *категория сущности* как первой среди категорий и *наличие определения* взаимно предполагают друг друга. Все они поставлены Аристотелем в качестве противоядий от релятивизма, подчеркивающего изменчивость и текучесть, которые, по мнению античных философов, препятствуют созданию науки о природе[45].

---

[42] Я имею в виду так называемый «доказывающий силлогизм» (*Вторая аналитика* I, 6, 74b10–11), который Аристотель отличал от диалектического и эристического (софистического) силлогизмов (подробнее об этом см. З. МИКЕЛАДЗЕ, «Основоположения логики Аристотеля. Предисловие к логическим трактатам Аристотеля», *Аристотель. Сочинения в четырех томах*, (М., 1978), т. II, с. 6–9.

[43] Один из ведущих математиков и философов нового времени, Лейбниц, так оценивал силлогистику Аристотеля: «Я думаю, что изобретение силлогистической формы есть одно из прекраснейших и даже важнейших открытий человеческого духа. Это своего рода универсальная математика, все значение которой еще недостаточно понято. Можно сказать, что в ней содержится искусство непогрешимости, если уметь правильно пользоваться ею» (ЛЕЙБНИЦ, *Новые опыты о человеческом разуме* (М.–Л., 1936), с. 423.

[44] *Метафизика* IV, 4, 1007a20–31.

[45] Одним из тех, кого в этой связи хотел бы обезоружить Аристотель, был софист Протагор, считавший, что поскольку «все то, что мнится и представляется, истинно, все должно быть в одно и то же время и истинным и ложным» (*Метафизика* IV, 5, 1009a8–9). Те, кто принимает все чувственно воспринимаемое («мнение») за истину, не признают, таким образом, закона противоречия. И в самом деле, поскольку чувственно воспринимаемое в значительной мере неопределенно, то закон **определенности**, каким является закон противоречия, здесь не может быть соблюден. А это значит, что закон противоречия требует перехода к сверхчувственному как той основе, которая обеспечивает некоторые инварианты в стихии изменчивого и преходящего.

Сущность и суть бытия (чтойность). Проблема определения

Тут пора сказать о трудности, которая возникла перед Аристотелем. Определив первую сущность как единичный индивидуум, как «вот это», Аристотель не мог не видеть, что в качестве единичного она не может быть предметом познания[46]. А между тем, именно стремление найти в качестве сущего то, что познаваемо, руководило Аристотелем в его размышлениях о сущности — так же, как оно руководило Парменидом, Демокритом, Платоном. Отдельный чувственно данный индивид — вот этот человек, вот эта лошадь — приняты Аристотелем в *Категориях* за первую сущность, то есть за то, что является — по сравнению со всеми своими предикатами — самостоятельным и устойчивым. Устойчивое и неизменное, самостоятельно сущее уже в платоновской Академии рассматривалось как нечто познаваемое. Таким по праву считали *общее*, а не чувственно данное единичное. Как же разрешить возникающую здесь дилемму?

Один из знатоков древнегреческой философии, в том числе и Аристотеля, У. К. Гатри считает, что первые сущности, как они описываются в *Категориях*, — это не объяснения реальностей, а лишь то, что подлежит объяснению. Позднее, создавая трактаты, получившие имя *Метафизики*, Аристотель как раз и ищет такое объяснение[47]. И в самом деле, мы здесь читаем: «Если ничего не существует помимо единичных вещей, — а таких вещей бесчисленное множество, — то как возможно достичь знания об этом бесчисленном множестве? Ведь мы познаем все вещи постольку, поскольку у них имеется что-то единое и тождественное и поскольку им присуще нечто общее... Если помимо единичных вещей ничего не существует, то... нет ничего, что постигалось бы умом, а все воспринимаемо чувствами, и нет знания ни о чем, если только не подразумевать под знанием чувственное восприятие[48].

Поскольку эти слова можно воспринять как возражение против понимания сущности, представленного в *Категориях*, то многие исследователи делали отсюда вывод, что *Категории* не принадлежат Аристотелю[49].

---

[46] Очень четко формулирует эту трудность А. Н. Чанышев: «Критериями сущности, по мнению философа, являются: 1) познаваемость в понятии и 2) способность к отдельному существованию... Парадокс в том, что эти два критерия противоречат друг другу» (Чанышев, *цит. соч.*, с. 36).

[47] W. K. C. Guthrie, *A history of Greek Philosophy*, vol. VI, *Aristotle* (Cambridge University Press, 1981), p. 211.

[48] *Метафизика* III, 4, 999a26–999b4.

[49] Так, К. А. Брандис, Л. Розе, Шпенгель, Прантль, В. Йегер считают *Категории* неподлинным произведением. Напротив, У. Д. Росс, Л. Де Рийк, Дж. Л. Экрилл, И. Дюринг и другие доказывают, что произведение принадлежит Аристотелю; такую точку зрения защищают и Э. Целлер, Майер, Гомперц, с той однако оговоркой, что Аристотелем написаны не все, а только первые девять глав *Категорий*.

Однако, по-видимому, скорее правы те, кто видит в *Метафизике* уточнение и углубление тех положений, что высказаны в *Категориях*, а не отрицание их. Столь характерное для Аристотеля стремление сначала выявить проблему и все связанные с нею трудности мы обнаруживаем и здесь: он сам указывает на то, что, принимая за первые сущности единичные чувственно данные существа, мы не в состоянии достичь знания о них, ибо чувственное восприятие не есть знание. И причина этого — в том, что в них присутствует материя, а она вносит с собой неопределенность.

> Для чувственно воспринимаемых единичных сущностей потому и нет ни определения, ни доказательства, что они наделены материей, природа которой такова, что она может быть и не быть... Если же доказательство имеет дело лишь с тем, что необходимо, а определение служит для познания, и так же как невозможно, чтобы необходимое знание (в отличие от мнения) было то знанием, то незнанием, точно так же невозможно это и в отношении доказательства и определения..., то ясно, что для чувственно воспринимаемых единичных сущностей не может быть ни определения, ни доказательства[50].

Итак, трудность вполне выявлена: именно сущность есть начало устойчивости и самотождественности в бытии и соответственно определенности в познании. Но если остановиться на единичных чувственных сущностях, то они не отвечают такому назначению. Пытаясь разрешить эту трудность, Аристотель прибегает к своему излюбленному — восходящему к Платону — методу: он перечисляет основные значения, в которых обычно употребляется понятие сущности и, анализируя их, постепенно отсекает неподходящие.

> О сущности говорится если не в большем числе значений, то по крайней мере в четырех основных, ибо и суть бытия вещи, и общее, и род считают сущностью всякой вещи, и наряду с ними четвертое — субстрат; а субстрат — это то, о чем сказывается все остальное, в то время как сам он уже не сказывается о другом. Поэтому прежде всего надо точно определить его, ибо в наибольшей мере считается сущностью первый субстрат[51].

---

[50] *Метафизика* VII, 15, 1039b27–1040a1–2.
[51] *Там же* VII, 3, 1028b32–1029a2.

Что касается общего и рода, то они рассматривались в качестве сущностей в школе Платона; что общее и род не суть сущности, с точки зрения Аристотеля, мы уже видели. Остается рассмотреть два других значения: субстрата и сути бытия.

Начнем с первого. Субстрат, или подлежащее, — это как раз то, что в *Категориях* выступало как первая сущность, ибо он ни о чем не может сказываться. Теперь Аристотель расчленяет содержание понятия «субстрат»:

> как такой субстрат в одном смысле обозначается материя, в другом — форма (*μορφή*) и в третьем — то, что из них состоит. Под материей же я разумею, например, медь; под формой — очертание-образ (*τὸ σχῆμα τῆς ἰδέας*), под тем, что состоит из обоих, — изваяние как целое. Так что если форма (*εἶδος*) первее материи и есть сущее в большей мере, она на том же основании первее и того, что состоит из того и другого[52].

Понятия материи и формы играют у Аристотеля ключевую роль. Поясняя на примере человека, что такое материя и форма, Аристотель пишет: «Душа есть первая сущность, тело — материя, а человек или живое существо — соединение той и другой...»[53]. Душа живых существ есть, по Аристотелю, их сущность, то есть форма[54].

Итак, *подлежащее*, которое предстает как первая сущность в *Категориях* и не теряет этой своей роли и в *Метафизике*[55], *может выступать как материя, форма и составное из обеих*; но главным его значением, как подчеркивает Аристотель, является именно форма. Правда, рассуждает философ, очень легко прийти к выводу, что подлежащее — это материя, потому что именно она остается, если устранить все остальные характеристики (предикаты) вещи — ее состояния, способности, качество, количество и т. д. Однако она не может быть сущностью, потому что не обладает ни индивидуальностью и отделенностью, ни определенностью — признаками того, что у Аристотеля отличает именно сущность. Поэтому, заключает философ, нельзя считать сущностью материю: «ведь считается, что существовать отдельно и быть определенным нечто больше всего свойственно сущности, а потому форму и

---

[52] *Там же* VII, 3, 1029a1–7.

[53] *Там же* VII, 10, 1037a4–6.

[54] *Там же* VII, 10, 1035b14–16.

[55] Сущность, пишет здесь Аристотель, повторяя определение сущности в *Категориях* — это «то, что не сказывается о субстрате, но о чем сказывается все остальное» (*Метафизика* VII, 3, 1029a8).

то, что состоит из того и другого, скорее можно было бы считать сущностью, нежели материю»[56]. Тем не менее материя, как говорит Аристотель в *Физике*, «близка к сущности и в некотором смысле есть сущность»[57], поскольку она способна принимать определения, в отличие от «лишенности» — о различии «материи» и «лишенности» у нас еще пойдет речь ниже.

В результате рассмотрения первого «субстрата» как одного из значений сущности получен, таким образом, важный вывод: не материя и не «составное», а именно форма — главный претендент на роль субстрата как сущности вещи[58].

Обратимся теперь к понятию «сути бытия», или чтойности (*τὸ τί ἦν εἶναι*)[59], — второму претенденту на роль сущности.

Вот определение, которое Аристотель дает «сути бытия»: «Суть бытия каждой вещи означает то, что эта вещь есть сама по себе. Быть человеком — это не то, что быть образованным, ведь ты образован не в силу того, что ты — ты»[60]. В суть бытия вещи, отвечающую на вопрос: «что такое эта вещь сама по себе?», не входят, как поясняет Аристотель, все атрибуты этой вещи, а только те, которые включены в ее определение. «Определение, — пишет Аристотель в *Топике*, — есть речь, обозначающая суть бытия (вещи)... При определении больше всего занимает нас вопрос, есть ли нечто одно и то же или разное»[61]. В определение не входят случайные (привходящие) признаки вещи и даже не входят ее собственные, лишь ей присущие, признаки, если они не выражают суть ее бытия. Определение дается с помощью указания на род и видовое

---

[56] *Метафизика* VII, 3, 1029a28–29.

[57] *Физика* I, 9, 192a3–6.

[58] Интересное соображение по поводу формы как сущности высказывает Дж. Оуэнс: «Форма как акт, когда она плюрализована в целиком потенциальной материи, остается тождественной во всех своих экземплярах, поскольку материя не прибавляет новой актуальности. Эта тождественность есть тождество не всеобщности и не единичности. Это тождество, которое, как форма сама по себе, первично по отношению и к всеобщности, и к единичности. Это форма, рассматриваемая до сингуляризации через материю... и до универсализации через человеческий разум» (см. J. OWENS, *Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics* (Toronto, 1977), p. 14.

[59] На латинский язык этот термин был переведен как «чтойность» — «quid est» или «quidditas» (у Фомы Аквината). Позднее появился также перевод «essentia»; в немецком его переводили как «Wesenheit» (или «wesentliches Sein» (Е. Рольф)) — собственно «сущность», в отличие от «Substanz» (ousia). Интересен перевод-толкование, предложенный И. Дюрингом, а именно «определенность» (Bestimmtheit); этот перевод учитывает, что именно *τὸ τί ἦν εἶναι* выполняет функцию определения (см. I. DÜRING, «Aristoteles», *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Supplementband XI (Stuttgart, 1968), S. 280).

[60] *Метафизика* VII, 4, 1029b13.

[61] *Топика* I, 5, 101b38–102a6–7.

отличие определяемого сущего, так что не будет ошибкой сказать, что главным ядром определения является «ближайший вид». Так, человек определяется как «животное разумное смертное»; в определение не включается, как поясняет Аристотель, такой — «собственный» — признак человека, как то, что он способен научиться читать и писать[62].

В итоге своего рассмотрения Аристотель приходит к выводу, что «определение и суть бытия вещи в первичном и прямом смысле относятся к сущностям»[63]. Определение бывает только у сущности; если же оно имеется и для других родов сущего, — качества, количества и т. д., — то его, поясняет Аристотель, «необходимо давать через присоединение, как например, для того или иного качества и для нечетного; ведь нечетного нет без числа, как и нет «женского» без живого существа»[64].

Немаловажным аргументом для признания сути бытия сущностью[65] является указание Аристотеля на то, что отдельная вещь и суть ее бытия тождественны. Именно здесь — главное возражение Аристотеля Платону: сущность вещи — это ее суть бытия, но последнюю не следует понимать как некую отделенную от индивидуума идею: «сама отдельная вещь и суть ее бытия есть одно и то же»[66].

Суть бытия неотделима от единичного сущего и есть, по Аристотелю, само это сущее, которое однако же теперь предстает как определенное и познаваемое. Суть бытия — это единичный индивидуум в его познаваемой ипостаси; а это значит, что суть бытия есть не что иное, как та самая форма, которая, как мы показали выше, составляет основное значение «подлежащего»[67]. И не случайно Аристотель отождествляет форму и первую сущность именно через суть бытия. «Формой я называю суть бытия каждой вещи и ее первую сущность»[68]. *Суть бытия — это сущность, освобожденная от материи*; иначе говоря, это платоновская идея, получившая имманентное вещи бытие, представшая не как отделенная от эмпирической вещи ее сущность, но как сущность, тождественная самой единичной вещи.

Форма, таким образом, предстает у Аристотеля как сущность в первую очередь. И хотя в известном смысле сущностью можно назвать

---

[62] *Там же* I, 5, 102a20.

[63] *Метафизика* VII, 4, 1030b5–6.

[64] *Там же* VII, 5, 1031a2–4.

[65] «Суть бытия есть сущность», — заключает Аристотель (*Метафизика* VII, 6, 1031b33), подчеркивая далее: «Но не только вещь и суть ее бытия одно, но и обозначение [лучше «понятие» — П. Г.] их одно и то же...» (*Метафизика* VII, 6, 1031b34.

[66] *Метафизика* VII, 6, 1031b19.

[67] Поэтому мне представляется справедливой та характеристика, которую дает сущности А. Л. Доброхотов: «Сущность есть бытие, обладающее чтойностью» (см. ДОБРОХОТОВ, *цит. соч.*, с. 100).

[68] *Метафизика* VII, 7, 1032b1–2.

также и материю, а тем более — составное из формы и материи, однако первое и главное значение сущности — это суть бытия, или форма[69]. Как мы видим, к этому выводу Аристотель пришел путем анализа двух разных, но наиболее важных значений «сущности»: подлежащего (или субстрата) и сути бытия. Рассмотрение категории сущности подвело нас к необходимости обратиться к анализу понятий формы и материи и связанного с ними различения актуального и потенциального. «В плане бытия, — пишет В. Ф. Асмус, — «форма» — сущность предмета. В плане познания «форма» — понятие о предмете или те определения самого по себе существующего предмета, которые могут быть сформулированы в понятии о предмете»[70].

Итак, мы установили, что *сущность — это первая среди категорий*, она *стоит к бытию ближе всех остальных* и есть *сущее прежде всего* и полнее всего; она *самостоятельна*, а это значит, что она *причина* раньше и больше, чем все остальное; сущность *проста, ничему не противоположна*, она является носителем противоположностей, оставаясь при этом *самотождественной; все остальные категории являются ее предикатами*, она же не является предикатом чего-либо (это относится прежде всего к первым сущностям). Будучи сущим в первую очередь, сущность *мыслима, познаваема, то есть имеет определение*; она есть начало определенности в мире, и эту определенность выражает закон противоречия, в котором явлена природа сущности, то есть ее самотождественность. Рассмотрим вопрос о бытии и сущности в связи с анализом понятий возможности и действительности, раскрывающих важнейший аспект материи и формы.

Материя и форма. Возможность и действительность

Нам предстоит теперь ввести еще ряд аспектов рассмотрения понятий материи и формы, этих важнейших инструментов аристотелевской мысли. Мы уже коснулись этих понятий, анализируя учение о сущности; теперь рассмотрим их в связи с учением о четырех причинах. Установив, какой смысл вкладывали в понятие причины предшествующие философы, какие начала они считали важнейшими для объяснения явлений, природы, искусства и человеческого общежития, Аристотель приходит к выводу, что можно следующим образом систематизировать основные значения понятия «причины»: «*Причиной* называется 1) то содержимое вещи, из чего он возникает; например, медь — причина

---

[69] *Там же* VII, 8, 1033b17.

[70] В. Ф. Асмус, «Метафизика Аристотеля. Предисловие к I тому сочинений Аристотеля», *Аристотель. Сочинения в четырех томах*, т. I, с. 12–13.

изваяния и серебро — причина чаши, а также их роды суть причины[71]; 2) *форма*, или первообраз, а это *есть определение сути бытия вещи*, а также роды формы, или первообраза (например, для октавы — отношение двух к одному и число вообще), и составные части определения; 3) то, откуда берет свое первое начало изменение или переход в состояние покоя; например, советчик есть причина, и отец — причина ребенка, и вообще производящее есть причина производимого, и изменяющее — причина изменяющегося; 4) цель, то есть то, ради чего, например, цель гулянья — здоровье. В самом деле, почему человек гуляет? Чтобы быть здоровым, говорим мы. И, сказав так, мы считаем, что указали причину»[72].

Таким образом, Аристотель указывает четыре вида причин: материю, форму, движущее начало и цель. Материя — это то, из чего вещи состоят. Вот примеры, приводимые Аристотелем, для пояснения материальной причины: «звуки речи у слогов, материал изделий, огонь, земля и все такого рода элементы тел, части целого, предпосылки для вывода — все они причины этих вещей в значении того, из чего эти вещи состоят»[73]. Как видим, материя понимается Аристотелем как **материал**, который используется природой или искусством в процессе возникновения или создания вещи; характерно, что материей умозаключения Аристотель считает посылки; в другом месте он указывает, что такой материей является общий род: и в самом деле, видовые отличия представляют собой как бы «оформление» рода, ибо дают ему спецификации, определяют его с помощью тех или иных признаков[74].

Для понимания аристотелева учения необходимо иметь в виду, что форма сама по себе не возникает, не уничтожается, — возникает и погибает то, что состоит из формы и материи, т. е. конкретный индивидуум — вот этот человек, этот бык или этот дуб. Форма не может «становиться», ибо она есть «начало»; она не может возникнуть из чего-то другого, бесформенного, то есть из материи. На основании этого некоторые интерпретаторы Аристотеля, например, Э. Целлер, П. Наторп и другие считали, что форма у Аристотеля вечна и переходит от одного оформляемого ею к другому. Но если принять такое понимание, то, во-первых, будет неясно, как существует форма отдельно от вещи (тогда она окажется тождественной идее Платона). Во-вторых, отсюда при-

---

[71] Аристотель имеет в виду *род*, к которому принадлежат медь и серебро, то есть металл.

[72] *Метафизика* V, 2, 1013a 24–35.

[73] *Там же* V, 2, 1013b18–22.

[74] А мы уже знаем, что первая сущность — это форма. «Определение через видовые отличия указывает, по-видимому, на форму и осуществление вещи, а исходящее из составных частей указывает скорее на материю» (*Метафизика* VIII, 2, 1043a19–21).

шлось бы сделать вывод, что Аристотель — сторонник учения о переселении душ (ибо душа — это форма тела), что не находит подтверждения в текстах греческого философа. Думается, правильную точку зрения на этот вопрос защищает Е. Рольф, указывая, что *вечность формы у Аристотеля означает только, что форма не возникает из чего-то другого*, как возникает единичное существо из материи и формы[75].

Анализируя далее четыре причины всего сущего, Аристотель пытается выяснить, какие из них наиболее фундаментальные, а какие позволяют свести их к другим. Философ приходит к заключению, что основные и далее не сводимые причины — это материя и форма, и не случайно именно с помощью них проводилось разъяснение вопроса, что такое сущность. Движущая причина, или начало изменения, уже предполагает форму; так, ваятель в качестве движущей причины имеет перед своим умственным взором тот первообраз, воплотить который он стремится в материал. Если отвлечься от примеров, приводимых Аристотелем специально для того, чтобы подчеркнуть специфику каждой из четырех причин, то окажется, что действующая причина по большей части сводится к форме как актуальному началу, как деятельности. Вопрос о целевой причине нам еще предстоит рассмотреть в другой связи; здесь же предварительно отметим, что понятия «цели» и «формы» внутренне между собой связаны: строитель, ставя перед собой цель создания дома, руководствуется в качестве цели «формой» дома, которая имеется у него как план или замысел. Как мы увидим ниже, подлинная форма как в природе, так и в деятельности человека (искусстве) есть «осуществленность», то есть достигнутая цель.

Поэтому *понятия материи и формы оказываются предметом* наиболее углубленного рассмотрения Аристотеля.

Мы уже отмечали, что такие ключевые понятия аристотелевой философии, как сущность и форма, создаются в полемике с платоновским учением об идеях. Аналогичным образом Аристотель пытается уточнить также понятие материи, которое выступало у Платона как противоположность единому (и идеям) и тем самым — как начало мира множественности и становления, недоступного познанию. Именно стремление создать науку о природе как начале движения и покоя и побуждает Аристотеля внести корректив в платоновское понятие материи. Не случайно понятие материи подвергается тщательному анализу в первой книге *Физики*, — там, где Аристотель формулирует основные теоретические предпосылки, позволяющие сделать природу предметом достоверного знания.

---

[75] См. Е. Рольф, комментарий к переводу *Метафизики* (E. ROLF, *op. cit.*, S. 201).

Одной из центральных проблем первой книги *Физики* является метод «соединения противоположностей», которым пользовались не только пифагорейцы и Платон, но и многие из досократиков, пытавшихся как раз этим путем познать природу. Начинать с фиксации противоположных определений предмета, по мнению Аристотеля, свойственно всем: и натурфилософам, и пифагорейцам, и элеатам, и платоникам. Такое начало вполне законно и даже необходимо, как полагает Аристотель.

> Все, конечно, принимают противоположности за начала: и те, которые говорят, что все едино и неподвижно (ведь и Парменид делает началами теплое и холодное, называя их огнем и землей), и те, которые говорят о редком и плотном, и Демокрит со своим полным и пустым, из которых одно он называет сущим, другое — не-сущим... Ясно, таким образом, что все считают начала в каком-либо смысле противоположностями. И это вполне разумно, так как начала не выводят ни друг из друга, ни из чего-либо другого, а, наоборот, — из них все, а это как раз присуще первым противоположностям; они не выводятся ни из других, так как они первые, ни друг из друга, поскольку они противоположны[76].

Но хотя действительно правильно начинать с противоположностей, однако нельзя двинуться дальше, если исходить из них в качестве непосредованных: поскольку противоположности не могут воздействовать друг на друга, нужно допустить нечто третье, сказуемыми которого были бы противоположности — но, как мы уже знаем, не в одно и то же время и не в одном и том же отношении.

Чтобы наглядно показать, как следует понимать это «лежащее в основе», Аристотель говорит:

> Что касается лежащей в основе природы, то она познаваема по аналогии: как относится медь к статуе или дерево к ложу, или материал и бесформенное (вещество) еще до принятия формы ко всему обладающему формой, так и природный субстрат этот относится к сущности, определенному и существующему предмету[77].

---

[76] *Физика* I, 5, 188a19–32.
[77] *Там же* I, 7, 191a9–12.

Опосредуя противоположности с помощью третьего — «подлежащего», или «лежащего в основе», *Аристотель порывает* с тем методом мышления, у истоков которого стоит *элейская школа*, а завершителем которого в античности по праву считают Платона: этот метод сам Аристотель называет диалектикой. Именно отсутствие «среднего звена» между противоположностями, согласно Аристотелю, лежит в основе тех апорий, которые характерны для философии элеатов.

Аристотель излагает учение Парменида, лежащего в основе также и апорий Зенона, «первого диалектика» (характеристика Аристотеля). Парменид в самом деле исходил из «последних» противоположностей, далее уже ни к чему не сводимых: сущее — не-сущее (бытие — небытие) и из невозможности их опосредовать сделал последовательный вывод: бытие есть, небытия нет. Там, где для элеатов возникали неразрешимые трудности — как из небытия может возникать бытие, из не-сущего — сущее, там для Аристотеля дело обстоит весьма просто: он указывает, что эта драматическая коллизия бытия-небытия ничем не отличается от случая, когда идет речь о бытии или небытии тех или иных предикатов любого из известных нам «сущих».

Ибо в своих рассуждениях он исходит не из сущего как такового, как некоторого подлежащего (субъекта или субстанции) и не-сущего как противоположного ему *подлежащего же*, а из сущего и не-сущего как предикатов некоторого подлежащего. *Вместо абсолютного различия сущего и не-сущего Аристотель говорит о переходе от существующего одним способом к существующему другим способом*; а основанием для различения этих способов является у него «природный субстрат», предикатами которого будут «сущее» и «не-сущее». При отсутствии «третьего», опосредующего противоположности, невозможно, по убеждению Аристотеля, объяснить изменение: поэтому элеаты и доказывали невозможность (немыслимость) изменения.

Платон, в отличие от элеатов, признавал изменение, но считал, что изменчивое не может быть предметом достоверного знания, а потому и не разрабатывал физику как науку о природе. Согласно Аристотелю, этот взгляд Платона обусловлен его методологическим принципом: он тоже не сумел (или не счел нужным) найти средний термин, к которому были бы отнесены противоположности. В самом деле, Платон противопоставляет друг другу два начала: единое (оно же сущее) и иное (оно же не-сущее); второе начало он называет также «материей», «неопределенной двоицей», «большим и малым»; из соединения единого с иным возникает все сущее, иное есть принцип бесконечной изменчивости. Материя у платоников выступает, таким образом, как начало небытия («лишенность», в терминологии Аристотеля). «Мы же со своей стороны говорим, что материя есть не-сущее по совпадению, лишенность же —

сама по себе, и что материя близка к сущности и в некотором смысле есть сущность, лишенность же — ни в коем случае»[78].

В полемике с платонизмом Аристотель, таким образом, «расщепляет» платоновское «иное» на два разных понятия: лишенности (στέρησις) и материи (ὕλη)[79]. Лишенность — это противоположное сущего, а материя — среднее между этими двумя противоположностями — сущего и не-сущего: «Так как существует нечто божественное, благое и достойное стремления, то одно мы называем противоположным ему, а другое — способным домогаться его и стремиться к нему согласно своей природе. У них же (платоников — *П. Г.*) выходит так, что противоположное начало (само) стремится к своему уничтожению. И однако ни форма не может домогаться самой себя, ибо она (ни в чем) не нуждается, ни (ее) противоположность (ибо противоположности уничтожают друг друга). Но домогающейся оказывается материя»[80].

Ища, таким образом, «лежащее в основе» третье, которое было бы посредником между противоположностями, Аристотель вводит свое понятие материи. В отличие от лишенности, материя характеризуется Аристотелем как «возможность» (δύναμις). «Возможность» — это в полном смысле нечто «третье», промежуточное между бытием и небытием; в противоположность Пармениду, для которого «либо бытие, либо небытие» Аристотель говорит: «всегда есть что-то промежуточное как между бытием и небытием — возникновение, так и возникающее — между сущим и несущим»[81]; а условие возникновения лежит в материи. Понятие «возможности» позволяет философу объяснить изменение в природном мире и тем самым избежать такой ситуации, какая сложилась в системе платоновского мышления: ведь возникновение из несущего — это случайное возникновение. И действительно, все в мире преходящих вещей для Платона принципиально непознаваемо, поскольку носит случайный характер.

Сущее, таким образом, имеет двоякий характер: сущее в действительности и сущее в возможности. И поскольку оно имеет «двоякое значение, то все изменяется из сущего в возможности в сущее в действительности, например, из белого в возможности в белое в действительности. И одинаково обстоит дело с ростом и убылью. Так что не только возможно возникновение — привходящим образом — из не-сущего, но

---

[78] *Там же* I, 9, 192a3–7.

[79] В *Тимее* Платона можно видеть подобное различение, поскольку материя выступает там не только как «небытие», но и как «восприемница и кормилица всего сущего».

[80] *Физика* I, 9, 192a16–23.

[81] *Метафизика* II, 2, 994a27–28.

и (можно сказать) все возникает из сущего, однако из сущего в возможности, а не из сущего в действительности»[82].

В понятии δύναμις имеются несколько различных значений, которые Аристотель выявляет в V книге *Метафизики*. Два главных значения впоследствии получили и терминологическое различение в латинском языке — potentia и possibilitas, которые обычно переводят как «способность» и «возможность».

> Способностью или возможностью (δύναμις) называется начало движения или изменения вещи, находящееся в ином или в ней самой, поскольку она иное; например, строительное искусство есть способность, которая не находится в том, что строится; врачебное же искусство, будучи способностью, может находиться в том, кто лечится, но не поскольку он есть тот, кто лечится[83].

Аристотель указывает возможные значения «способности» и «способного», общим моментом которых является именно отношение их к изменению, движению, переходу из одного состояния в другое[84]. Аристотель разъясняет далее, что способность претерпевать воздействие («начало изменения, которое находится в другом») связана со способностью оказывать воздействие: «В некотором смысле способность действовать и претерпевать одна...»[85]. Примерами способности производить действие являются у Аристотеля «тепло и домостроительное искусство», способности же претерпевать действие иллюстрируются примерами: «жирное горит, то, что определенным образом поддается давлению, ломко»[86]. В одной и той же вещи могут совмещаться и активная и пассивная способность: так, гореть есть пассивная способность жирного, а нагревать другое — его активная способность. Именно потому, что потенция в смысле способности всегда связана с движением, изменением и является условием последнего, она и вводится Аристотелем как понятие, без которого невозможна наука о природе.

---

[82] *Там же* XII, 2 1069b15–20.

[83] *Там же* V, 12, 1019a15–18.

[84] Он различает 1) способность к действию; 2) к страданию, претерпеванию; 3) к переходу в иное (плохое или хорошее); 4) способность к пребыванию в неизменном состоянии, то есть к устойчивости. Подробный анализ всех этих значений «способности» и «способного» у Аристотеля см. в книге А. Ф. Лосева, *История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика* (М., 1975), с. 95–97.

[85] *Метафизика* IX, 1, 1046a19–20.

[86] *Там же*.

Второе значение δύναμις — возможность — не имеет отношения к движению, ибо характеризует именно те объекты, которые не являются физическими.

> Невозможно то, противоположное чему необходимым образом истинно (например, невозможно, чтобы диагональ была соизмеримой, потому что такое утверждение ложно, и противоположное ему не просто истинно, но и необходимо, чтобы диагональ была несоизмеримой...). А противоположное невозможному — возможное — имеется, когда не необходимо, чтобы противоположное [возможному] было ложным; например, сидеть для человека возможно, ибо не сидеть не есть необходимым образом ложное[87].

Первое и основное значение понятия возможности — это значение его как начала изменения, движения. В качестве коррелята понятию способности (возможности) выступает у Аристотеля понятие *деятельности* (действительности) — ἐνέργεια. В философском обиходе чаще всего употребляются *латинские* эквиваленты δύναμις и ἐνέργεια — «потенция» и «акт» (потенциальность и актуальность), в которых, как и в соответствующих греческих, соединены оба указанных выше значения. Аристотель различает два варианта реализации способности. В одном случае это будет деятельность осуществления (например, ви́дение — процесс реализации способности к зрению), в другом — определенный продукт: так, дом есть осуществление способности к строительству. В обоих случаях употребляется философом один и тот же термин — ἐνέργεια. В первом случае «энергейя» — это деятельность; во втором — это скорее действительность. Поскольку в русском языке нет слова, эквивалентного греческому «энергейя», в котором совмещались бы оба эти значения, то целесообразно в первом случае употреблять слово «деятельность», а во втором «действительность».

Действительность, поясняет Аристотель, можно уподобить цели — тому, ради чего существует способность. «Ибо дело — цель, а деятельность — дело, почему и "деятельность" (ἐνέργεια) производна от "дела" (ἔργον) и нацелена на "осуществленность" (ἐντελέχεια)»[88]. Термины ἐντελέχεια и ἐνέργεια употребляются Аристотелем как равнозначные, однако каждый из терминов имеет и свой оттенок смысла. Так, энтелехия, происходящая от слова ἐντελής — совершенный, означает не просто осуществленность, но и совершенство и относится прежде всего к

[87] *Там же* V, 12, 1019b23–30.
[88] *Там же* IX, 8, 1050a22–24.

бытию. Так, душа, по Аристотелю, есть не **энергия**, а **энтелехия** тела[89]; аналогично движение определяется как «энтелехия потенциального»[90]. И только во вторую очередь энтелехия относится к деятельности, поскольку возможность в деятельности находит свою цель и свое завершение[91].

Как замечает в этой связи Е. Рольф, комментируя IX книгу *Метафизики*, «акт как отношение движения к способности, или "это в отношении к тому", есть энергейя, деятельность; акт как отношение субстанции к материи, или "это в том", есть энтелехейя, действительность, форма»[92].

Важнейшим положением аристотелевской философии является тезис, что действительность-деятельность первичнее возможности-способности. На первый взгляд может показаться, что истинно — противоположное: ведь чтобы способность могла реализоваться, она уже должна быть налицо. И в самом деле, с точки зрения времени, говорит Аристотель, возможность в известном смысле прежде действительности; но действительности принадлежит первенство в онтологическом плане — в отношении сущности.

> *Последующее по становлению первее по форме и сущности* (например, взрослый мужчина первее ребенка, и человек — первее семени...); а также потому, что все становящееся движется к какому-то началу, то есть к какой-то цели (ибо начало вещи — это то, ради чего она есть, а становление — ради цели); между тем цель, это — действительность, и ради цели приобретается способность. Ибо не для того, чтобы обладать зрением, видят живые существа, но они обладают зрением для того, чтобы видеть...[93].

Приоритет деятельности (действительности) над способностью (возможностью) *означает онтологическое первенство формы* по сравнению с материей. Ибо осуществленность есть форма, тогда как возможность — материя. Здесь мы видим философское выражение глубокого убеждения Аристотеля в том, что высшее не может возникать из

---

[89] *О душе* II, 1.

[90] *Физика* III, 1, 201a11–12.

[91] Русское слово «завершенность», в котором присутствует не только «законченность», «осуществленность», но и «совершенство», было бы, пожалуй, наиболее эквивалентно греческой «энтелехии».

[92] E. ROLF, *op. cit.*, S. 374. Детальному анализу понятий потенции, энергии и энтелехии посвящена интересная работа И. Штальмаха: J. STALLMACH, *Dynamis und Energeia* (Meisenheim am Glan, 1959), S. 374.

[93] *Метафизика* IX, 8, 1050a5–12.

низшего, что из хаоса самого по себе никогда не родится космос, из лишенного смысла — смысл, из материи — форма. Это убеждение Аристотель разделяет с Платоном, а эллинистическая и средневековая наука и философия — с Аристотелем.

Менее высокий статус возможного (или материи) выражается и в том, что по отношению к нему теряет свою силу основной принцип бытия — закон тождества:

> Всякая возможность чего-то есть в одно и то же время возможность его противоположности... То, что способно быть, может и быть и не быть, а значит, одно и то же способно и быть и не быть. Но то, что способно не быть, может не быть, а то, что может не быть, преходяще... Таким образом, ничто не преходящее вообще никогда не существует в возможности...[94].

Эту же мысль Аристотель поясняет и в другом месте: «В возможности одно и то же может быть вместе [обеими] противоположностями, но в действительности нет»[95].

Таким образом, тождество противоположностей, этот основной принцип диалектики, как она была развернута Гегелем, относится, по Аристотелю, только к сфере возможного.

Убеждение Стагирита в приоритете действительности (акта) над возможностью (потенцией) исключает пантеистическое по своей сущности учение о развивающемся Боге, которое составило важнейшую предпосылку немецкого идеализма, начиная с Фихте, и послужило философским обоснованием эволюционизма. В рамках же метафизики Аристотеля эволюционистический подход к миру и тем более к Богу в принципе исключен.

Виды сущностей. Вечный двигатель

После того, как мы ввели понятия материи и формы, возможности и действительности, необходимо рассмотреть различные виды сущностей, как их описывает Аристотель в XII книге *Метафизики*.

> Имеются три вида сущностей: прежде всего, воспринимаемые чувствами; из них одни — вечные, другие — преходящие, признаваемые всеми (например, растения и животные)... Далее, сущности неподвижные... Чувственно

[94] *Там же* IX, 8, 1050b7–17.
[95] *Там же* IV, 5, 1009a35–36.

> воспринимаемые сущности составляют предмет учения о природе (ибо им свойственно движение), а с неподвижными имеет дело другая наука, поскольку у них нет начала, общего с первыми[96].

Чувственно воспринимаемые сущности — это то, что Аристотель называет «составным», то есть имеющим материю и форму. Поскольку они материальны, они подвержены изменению, возникновению и гибели. К таким сущностям относятся все живые существа природного мира. Однако к чувственно воспринимаемым Аристотель, как видим, относит и вечные сущности; это — небесные светила, которые хотя и имеют материю, но материю особого рода — так называемый эфир. *Небесные светила*, так же как и существа подлунного мира, являются, по Аристотелю, *природными сущностями*, ибо и тем и другим свойственно движение; правда, небесным телам свойственно особое — *вечное круговое движение*; а поскольку к тому же сами они не возникают, не гибнут и не испытывают никаких изменений, кроме пространственного перемещения, то Аристотель отличает их от остальных природных сущностей, принадлежащих подлунному миру.

Все природные, или чувственные субстанции, будучи телесными, составляют предмет физики, или натурфилософии[97] *— науки о природе как начале движения и изменения.*

От них Аристотель *отличает сущности неподвижные*, и, стало быть, бестелесные, лишенные материи. Эти сущности не составные, они не содержат в себе возможности, но только чистую действительность, поэтому их можно назвать простыми. *Простые, или духовные сущности — предмет изучения метафизики.* К ним Аристотель относит в мире подлунном человеческую душу, а именно ее высшую, разумную часть, которую он называет деятельным разумом[98]; в мире надлунном — духи сфер, или, как их именовали в латинском переводе, интеллигенции, движущие небесные светила. И наконец, высшей духовной сущностью

---

[96] *Там же* XII, 1, 1069a30–1069b1.

[97] Наука, которую мы сегодня называем физикой, вплоть до Ньютона носила имя «натуральной философии» (натурфилософии); так, важнейшее сочинение Ньютона, в котором изложены фундаментальные принципы классической физики, носит название: *Математические начала натуральной философии.*

[98] Что касается чувственной части человеческой души, то она, так же как и души растений и животных, есть предмет изучения натурфилософии, или физики. Поскольку душа есть, по Аристотелю, форма тела, то возникает вопрос, может ли форма существовать после гибели тела. «А остается ли какая-нибудь [форма] и впоследствии — это надо рассмотреть. В некоторых случаях этому ничто не мешает; например, не такова ли душа — не вся, а ум (чтобы вся душа оставалась — это, пожалуй, невозможно)» (*Метафизика* XII, 3, 1070a23–25) [тут, однако, возникает целый ряд трудностей, которые мы рассмотрим ниже].

является, по Аристотелю, вечный неподвижный двигатель, или Бог, который составляет предмет изучения первой философии, или теологии.

Отметим, что вечные сущности у Аристотеля, в отличие от платоновских идей, во-первых, суть *индивидуумы*, а не общие понятия, а во-вторых, представляют собой *деятельные начала*.

> Нет никакой пользы, — пишет Аристотель, — даже если мы предположим вечные сущности, как это делают те, кто признает эйдосы, если эти сущности не будут заключать в себе некоторого начала, способного вызывать изменения: да, впрочем, и его недостаточно... ведь если это начало не будет деятельным, движения не будет. И даже если оно будет деятельным, то этого недостаточно, если сущность его только возможность, ибо в таком случае вечного движения не будет, так как сущее в возможности может и не быть [в действительности][99].

Чтобы объяснить движение и изменение, в том числе и вечное движение неба, нужно допустить существование сущности, которая, не заключая в себе возможности, есть чистая деятельность (actus purus). Будучи нематериальной, такая сущность не возникает, не изменяется и не преходит. Вечная сущность неподвижна, будучи нематериальной, она не имеет никакой величины, не имеет частей, неделима, проста; она не подвержена никакому страданию, никакому изменению. Обратим внимание на очень важный момент: *чистая деятельность, актуальность — это неизменность: изменение, изменчивость — это признак материального; всякое изменение — это переход от возможного к действительному.*

Поскольку существует нечто вечно движущееся беспрестанным движением, то есть звездное небо, то надо, по Аристотелю, допустить существование того, что его движет. Но вечное движение не может причинять механическая (движущая) причина, движет «первое небо» только причина целевая как предмет желания и предмет мысли, который сам остается неподвижным. Вечная и неподвижная сущность, чистая деятельность «движет как предмет любви [любящего], а приведенное ею в движение движет остальное[100]. Может возникнуть вопрос, как же мыслит Аристотель воздействие нематериального *перводвигателя* на вечные, но материальные сущности, каковыми являются небесные тела. Согласно большинству средневековых толкователей

[99] *Метафизика* XII, 6, 1071b14–20.
[100] *Там же* XII, 7, 1072b2–3.

Метафизики, «первая сущность» является предметом мысли и любви небесных тел отнюдь не фигурально, а буквально, ведь источник движения небесных сфер, к которым, по представлениям античной астрономии, прикреплены светила, — это разумные души, «интеллигенции», и именно для них вечный двигатель является той целью, которая побуждает их вечно двигать сферы. Неподвижная первая сущность, таким образом воздействуя на духов сфер, приводит — через них — в движение звездное небо; поскольку последнее материально, оно способно к изменению; но поскольку его материя — эфир — особого рода, то само изменение имеет регулярность кругового движения, наиболее по своему характеру приближающегося к идеалу неподвижности и самотождественности[101].

Что же представляет собой деятельность вечной неподвижной сущности? Поясняя, что жизнь ее — самая лучшая, какая у нас бывает очень короткое время»[102], а умозрение — самое приятное и самое лучшее, философ заключает, что *деятельность божественной сущности есть мышление* (умозрение). Именно мышление есть чистая деятельность и высшая жизнь. «Жизнь поистине присуща ему, ибо деятельность ума — это жизнь, а Бог есть деятельность, и деятельность его, какова она сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь»[103].

Именно непрерывность и вечность божественного существования, есть, по Аристотелю, первоисточник вечности и непрерывности существования и движения первого неба, а соответственно и мира.

Аристотель далее ставит вопрос о том, что является предметом мышления высшего ума. *Божественный ум* может иметь предметом мышления как другое, так и самого себя; но поскольку он, по самому его понятию, должен мыслить наилучшее, а наилучшим является он сам, то, по Аристотелю, он *мыслит сам себя*. «Поскольку, следовательно, постигаемое мыслью и ум не отличны друг от друга у того, что не имеет материи, то они будут одно и то же, и мысль будет составлять одно с постигаемым мыслью»[104].

Только в том случае, если мыслимое и мыслящее совпадают, разумной сущности оказывается присуще благо. Мышление о мышлении — вот содержание деятельности того, кого именуют благом. В отличие от божественной сущности, мышление конечных разумных существ в основном направлено на другое; так, чувственное восприятие и мнение

---

[101] «Первый вид изменений — это перемещение, а первый вид перемещения — круговое движение. Круговое же движение вызывается [первым] движущим» (*Метафизика* XII, 1072b7–9).

[102] *Метафизика* XII, 7, 1072b14–15.

[103] *Там же* XII, 7, 1072b26–28.

[104] *Там же* XII, 9, 1075a2–4.

всегда суть знание о другом. И только в умозрительном знании, к которому стремится философия, предметом познания становится определение и мышление.

Аристотель в Метафизике доказывает, что без допущения сверхприродной — бестелесной и вечной — сущности, которая есть непрерывная деятельность мышления, направленная на саму себя, *невозможно объяснить существующий миропорядок*. Ни натурфилософы, ни Платон и пифагорейцы, по убеждению Аристотеля, такого объяснения дать не могут.

> Если помимо чувственно воспринимаемого не будет ничего другого, — пишет Аристотель, имея в виду учения большинства натурфилософов-досократиков, — то не будет ни [первого] начала, ни порядка, ни возникновения, ни небесных явлений, а у каждого начала всегда будет другое начало, как утверждают те, кто пишет о божественном, и все рассуждающие о природе. А если [помимо чувственно воспринимаемого] существуют эйдосы или числа, то они ни для чего не будут причинами, во всяком случае не для движения[105].

Сущее, как выражается Аристотель, не желает быть плохо управляемым; а хорошее управление требует единого начала. Тут онтология греческого философа полностью совпадает с его этическими и политическими воззрениями: «нет в многовластии блага», — заключает он словами Гомера XII книгу *Метафизики*, подводящую итог анализу проблемы сущности и бытия.

Среди интерпретаторов Аристотеля нет единства в понимании высшей сущности в ее отношении к миру. Так, например, Э. Целлер считает, что поскольку Бог у Аристотеля есть неподвижная цель, к которой устремлено все сущее, то, не будучи причиной действующей, он лишен всякой жизненной силы. Напротив, Е. Рольф выдвигает тезис, что вечный двигатель есть не только цель, но и действующая живая сила; ибо в противном случае невозможно было бы объяснить движение, поскольку ничто конечное не является деятельным само по себе. Нужна, по Рольфу, бесконечная движущая сила Бога, чтобы привести в движение небосвод и обеспечить непрерывность этого движения[106].

---

[105] *Там же* XII, 10, 1075b24–28.

[106] Нельзя не отметить, что еще в античности неоплатоник Прокл в *Комментарии на 'Тимея'* пытался доказать, что Бог Аристотеля — не только целевая, но и действующая причина.

В текстах Аристотеля по этому вопросу мы находим только высказывание, что *высшая сущность движет как* предмет желания и мысли, как *предмет любви*, то есть что она движет как целевая причина.

Однако сам Аристотель в то же время подчеркивает, что вечный неподвижный двигатель есть лучшая и самая активная жизнь, ибо духовная жизнь — выше и могущественнее, чем жизнь, связанная с материей: не случайно последняя, как говорит Аристотель, может быть и не быть, а первая — непрерывна и вечна.

Мне представляется, что мыслителю, у которого целевая причина стоит выше всех остальных (и в основном совпадает с причиной формальной), мыслителю, который видит в духовном начале (уме) источник всякой жизни и движения, нет надобности приписывать Богу особую движущую силу: желание и влечение — это и есть та сила, которая движет все то, что имеет душу, а стремление к благу — все то, что имеет ум. Поэтому, если можно так выразиться, *цель по своему воздействию мощнее всякой другой причины, ибо цель есть причина для разумного сущего*, которое выше — и, стало быть, могущественнее — неразумного и тем более — лишенного души.

Только в новое время, когда благо нередко стали представлять себе лишенным всякой силы, а в силе видеть начало злое (а значит, с античной точки зрения, небытие), *когда бытие и благо, движущая сила и цель стали мыслиться как разные вещи, могла возникнуть вышеупомянутая проблема.*

Сущее (бытие) как таковое (*τὸ ὄν ἢ ὄν*)

Мы отвели так много места анализу понятий бытия и сущности, потому что эти понятия стоят в центре внимания Аристотеля и составляют основной предмет исследования в *Метафизике*. Вопрос: «что такое сущее (бытие) как таковое?» составляет смысловой стержень этой работы. «Даже по сравнению с Платоном, — замечает А. Л. Доброхотов, — Аристотель представляется онтологом по преимуществу»[107]. Бытие, или сущее, Аристотель рассматривает в рамках традиции, идущей от элеатов до Платона — как начало самотождественности и постоянства: быть — значит длиться, сохраняться, не прерываться, не меняться. Именно такова сущность: она способна существовать сама по себе и быть носителем противоположностей, не теряя при этом самотождественность именно как сущность. Только сущность имеет определение, которое отвечает на вопрос: «что есть это?», а потому только сущность мыслима и познаваема.

---

[107] Доброхотов, *цит. соч.*, с. 126.

У Аристотеля в *Метафизике* наряду с вопросом «что есть это?» ставится и вопрос «что значит 'есть'?»[108]. Спрашивая, что есть это, мы ищем сущность вещи; спрашивая же, что значит «быть», мы ищем «**сущее» (бытие) как таковое**». Аристотель, таким образом, дает основание для различения (проблемы сущности) (essentia) и существования (existentia); некоторые исследователи полагают, что вопрос о «сущем как таковом» как раз и ставит проблему существования[109].

Обсуждая *проблему сущего как такового*, Аристотель, как пишет И. Дюринг, «отдает себе отчет в том, что он стоит перед проблемой одновременно гносеологической и онтологической; он признает, что существует нечто «более сущее»[110] потому, что его бытие является предпосылкой существования другого. Некоторым образом это означает возвращение к платоновскому ὄντως ὄν»[111]. И в самом деле, высшая сущность Аристотеля — чистая актуальность, мыслящее себя мышление — играет в его учении ту же роль, какую у Платона исполняет идея блага — высшая среди идей, которая скорее есть «начало» идей, нежели идея (как у пифагорейцев Единое есть начало числа, а не число). А что именно в вечном двигателе Аристотель видит сущее как таковое, составляющее предмет первой философии, свидетельствует текст VI книги *Метафизики*: «Первая философия... исследует самостоятельно существующее и неподвижное...»[112]. И тут же поясняется, что первая философия — это наука о сущем как о таковом: «Если есть некоторая неподвижная сущность, то она первее (тех, которые изучает наука о природе — *П. Г.*) и учение о ней составляет первую философию...

---

[108] См. например, *Метафизика* VII, 17, 1041a23.

[109] См. E. TUGENDHAT, *TI KATA TINOΣ* (Freiburg–München, 1958); R. BOEHM, *Das Grundlegende und das Wesentliche. Zu Aristoteles' Abhandlung* «Über das Sein und das Seiende». Metaphysik Z (Gravenhage, 1965). Проблема сущности и существования у Аристотеля требует специального исследования. Здесь необходимо подчеркнуть, что различение этих понятий у Аристотеля последовательно не осуществлено; необходимость такого различения возникает у средневековых аристотеликов, которые сталкиваются с вопросом о творении мира Богом и вынуждены поэтому проводить водораздел между сущностью вещей (quidditas, essentia) и их существованием (existentia). Здесь, видимо, прав Э. Жильсон, указывающий на то, что у Аристотеля первый двигатель есть первая субстанция и в качестве таковой является причиной субстанциальности всех остальных субстанций и, следовательно, причиной самого их бытия (см. E. GILSON, *L'Être et l'essence*, P., 1948, p. 62). Однако, по убеждению Жильсона, такое отождествление субстанциальности с существованием неправомерно с точки зрения христианской и мусульманской теологии, вечный двигатель — «причина того, что́ мир есть, но он не причина того, что мир *есть*» (*там же*). Поэтому сама по себе *усия* Аристотеля, заключает французский мыслитель, не позволяет решить проблему существования (*там же*).

[110] *Метафизика* VII, 3, 1029a6: «*πρότερον καὶ μᾶλλον ὄν*».

[111] I. DÜRING, *Aristoteles*, *op. cit.*, S. 279.

[112] *Метафизика* VI, 1, 1026a16–17.

Именно такой философии надлежит исследовать сущее как сущее — что оно такое и каково все присущее ему как сущему»[113].

Этому рассуждению Аристотеля кажется противоречащим его толкование предмета первой философии в XI книге. Поскольку вопрос о том, как понимает Аристотель содержание первой философии, и стало быть, как он решает проблему бытия, был предметом полемики на протяжении многих веков и остается спорным и сегодня, то приведем пассаж о бытии из XI книги полностью:

> Так как наука философа исследует сущее как таковое вообще, а не какую-то часть его, между тем о сущем говорится не в одном, а в различных значениях, то ясно, что если обще им только имя [«сущее»] и ничего больше, то сущее не составляет предмет одной науки..; а если [в различных значениях сущего] есть нечто общее, то можно было бы сказать, что оно предмет одной науки. По-видимому, о сущем говорится указанным способом, так же как мы говорим о «врачебном» и «здоровом»: ведь о том и о другом также говорится в различных значениях. В самом деле, «врачебным» называется и рассуждение, и нож... Так вот, подобным же образом говорится и обо всем как о сущем: о чем-то как о сущем говорится каждый раз потому, что оно или свойство сущего как такового, или устойчивое либо преходящее состояние сущего, или движение его, или что-то другое в этом роде[114].

В книге VI сущим как таковым Аристотель называет высшую сущность, вечную и нематериальную, а в XI книге в качестве сущего как такового у него выступает нечто общее, содержащееся в различных значениях сущего — будь то отделенные сущности, сущности составные, и, наконец, предикаты сущего: его свойства, — как собственные, так и привходящие, его состояния, — одним словом, все то, что имеет отношение к сущему.

В конце прошлого — начале нынешнего века П. Наторп привлек внимание к несовместимости у Аристотеля двух значений сущего как такового и предположил, что это результат позднейших вставок в текст *Метафизики*, выражающих близкое к платонизму понимание бытия. Э. Целлер не согласился в этом вопросе с Наторпом; он был убежден, что указанное противоречие отражает характерные трудности в учении самого Аристотеля.

---

[113] *Там же* VI, 1, 1026a29–32.

[114] *Там же* XI, 3, 1060b31–1061a10.

В XX в. были и другие попытки исключить как неподлинную XI книгу *Метафизики*, но эти попытки были справедливо отвергнуты, поскольку в целом книга очень важна для понимания аристотелевской философии.

Пытаясь устранить несогласованности в текстах *Метафизики*, В. Йегер ищет объяснение разных подходов к пониманию сущего как такового в эволюции Аристотеля от раннего платонического периода, когда в поле его зрения была, прежде всего, сверхчувственная реальность, к зрелому периоду, когда философ обратился к изучению чувственного мира[115]. Сегодня эта точка зрения отвергнута большинством философов — против нее возражают Дж. Оуэнс, У. К. Гатри, И. Дюринг и многие другие.

Что касается уже упомянутого Наторпа, то он видит в аристотелевском сущем как таковом «самый абстрактный объект», то есть наиболее общее понятие, содержание которого тем беднее, чем шире его объем. С ним здесь солидарны Апельт[116], Р. Коллингвуд[117], Б. Рассел[118], Й. Фуке[119] и другие, считая, что бытие у Аристотеля есть пустой термин, которому не соответствует никакая реальность.

Надо сказать, что на два разных значения сущего как такового у Аристотеля обратили внимание не только современные исследователи. Начиная с поздней античности, толкователи Аристотеля учитывали эти два его подхода к трактовке сущего как такового и, соответственно, различали два понятия метафизики, названные в средние века metaphysica generalis (общая метафизика) и metaphysica specialis (специальная метафизика). Общая метафизика, или первая философия, согласно традиционному пониманию, есть наука об общих принципах бытия, как их толкует Аристотель в XI, 3. Предметом же специальной метафизики является отделенная вечная сущность, Бог, а потому она именуется теологией, — термин, который употребляет и Аристотель.

Многие средневековые комментаторы Аристотеля считали, что, хотя метафизика изучает в качестве сущего как такового первые причины и отделенные субстанции, однако ее главным предметом может быть

---

[115] «Эта более старая метафизика, — пишет В. Йегер, — была исключительно наукой о неподвижном, трансцендентном бытии, теологией, а не наукой о сущем как таковом» (W. JAEGER, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Berlin, 1955), S. 226).

[116] «Бытие, взятое само по себе, есть не более чем пустой белый лист, на котором еще только должно быть что-то написано, чтобы оно получило определенное значение» (Apelt, *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie*, S. 112).

[117] См. R. COLLINGWOOD, *Philosophical Essays*. Vol. I (Oxford, 1933).

[118] См. Б. РАССЕЛ. *История философии* (М., 1989).

[119] См. J. FUCHE, *Die Proprietäten des Seins bei Alexander von Hales* (München, 1930).

именно ens commune — общее бытие. Такова, в частности, точка зрения Фомы Аквината, Дунса Скота, Уильяма Оккама[120].

Различение двух наук о сущем как таковом — первой философии и теологии — сохранилось у ряда исследователей и сегодня. Такое расчленение защищает, например, немецкий философ С. Мозер[121]. Близка к традиционному подходу и позиция А. Мансьона, считающего, что сущее как таковое у Аристотеля есть абстрактное общее, имеющее отношение к любому сущему и составляющее предмет **метафизики** или высшей философской науки (онтологии); что же касается науки, изучающей вечную неподвижную субстанцию, то ее Мансьон называет «первой философией», или теологией, и от метафизики отличает[122]. Таким же образом расчленяет две науки о сущем как таковом и Е. Рольф. «На основании своей дефиниции, — пишет Рольф в предисловии к своему переводу *Метафизики*, — Аристотель получает далее две части метафизики: онтологию как науку о сущем вообще — эту часть можно назвать собственно метафизикой, ибо общее следует на аналитическом пути после единичного, как его рассматривает физика, — и теологию, или первую философию... как науку о Боге и причинах сущего вообще»[123].

Наиболее убедительной представляется точка зрения Дж. Оуэнса, согласно которой между VI и XI книгами *Метафизики* нет противоречия. Сущее как таковое, полагает Оуэнс, есть высшая сущность, то есть неподвижный вечный двигатель; наука, которая исследует эту сущность, и есть первая философия. «Сущее как сущее, — пишет Оуэнс, — означает в первом случае отделенную сущность как универсальную в своей причинности по отношению ко всем вещам и как формальную точку зрения, с которой все вещи могут рассматриваться как сущие (beings)»[124]. Оуэнс, в отличие от Йегера и Мансьона, не склонен объяснять сложности *Метафизики* эволюцией Стагирита; он убежден, что термином «сущее как таковое» обозначается как высшая простая сущность, так и сущности составные (чувственные сущие), и наконец, даже предикаментальное бытие — в зависимости от методических требований данного контекста рассуждения. «Понятие "сущее как таковое"

---

[120] См. анализ этого вопроса в книге: J. OWENS. *op. cit.*, p. 39–41.

[121] См. S. MOSER, *Metaphysik einst und jetzt* (Berlin, 1958).

[122] См. A. MANSION, «L'objet de la science philosophique suprêm d'après Aristoteles», *Melanges Diès* (1956), p. 151–168. См. также A. MANSION, «Philosophie première, philosophie seconde et metaphysique chez Aristoteles», *Revue philos. de Louvain* 56, p. 165–221. Согласно Мансьону, Аристотель сначала отождествлял сущее как таковое с сущностью вообще, а позднее — только с высшей нематериальной сущностью — Богом.

[123] См. E. ROLF, *op.cit.*, S. vi–vii.

[124] J. OWENS, *Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, p. 19.

прилагается не только к отделенным сущностям. Вторичным образом оно прилагается ко всему, что служит источником бытия для чего-нибудь другого»[125].

И действительно, бытие как таковое — в его, так сказать, квинтэссенции, налицо в нематериальном вечном двигателе; в чувственных же сущностях, а также в их предикатах бытие как таковое присутствует по соотношению с высшей сущностью, — по аналогии с тем, как здоровье имеет свое подлинное бытие в (здоровом) организме, но по причастности или по отношению к нему — в лекарстве, в гимнастике, прогулке, враче и т. д. При этом степень «причастности» всякого сущего к сущему как таковому возрастает по мере возрастания его актуальности. Главное условие для действия (и, стало быть, для того, чтобы быть причиной другого) — это, по Аристотелю, актуальное бытие самим собой.

Таким образом, с возрастанием «бытийности» сущего возрастает и его «причиняющая» сила, и не случайно Аристотель подчеркивает, что сущность есть первая среди причин[126].

Завершая анализ онтологии Аристотеля, нельзя не отметить специфики его методологического подхода. В отличие от элеатов, а также Платона и платоников, Аристотель начинает свое исследование сущего, отправляясь от природы, от чувственных вещей, их изменения и движения, и в конце убеждается в необходимости допустить сверхчувственные сущности, поскольку без этого допущения считает невозможным объяснить источник как бытия чувственных сущностей, так и характера их становления и изменения. Специфика аристотелевской онтологии (и, как увидим, также и теории познания) состоит в том, что природа бытия изучается философом, главным образом, на примере чувственных вещей, то есть сущностей составных; но в результате этого изучения обнаруживается, что бытие как таковое в чистом своем виде присутствует в отделенных сущностях, в то время как чувственные вещи получают свою бытийность от этих последних, к которым — и прежде всего к высшей сущности — они влекутся как к благу и цели. Как справедливо отмечает немецкий философ В. Виланд, установка Аристотеля требует «анализировать конкретное в его началах, а не выводить конкретное из начал. Начала стоят в конце, а не в начале исследования»[127]. Именно этот методологический подход объясняет, почему Аристотель открывает много начал, которые жестко не связаны друг с другом. Поскольку

---

[125] OWENS, *op.cit.*, p. 21.

[126] «Сущность (усия) — единственный род действующей причины, которой располагал Аристотель», — пишет в этой связи Э. Жильсон (E. GILSON, *L'Être et l'essence*, p. 62).

[127] W. WIELAND, «Das Problem der Prinzipienforschung und die Aristotelische Physik», *Kant-Studien*, Bd. 52, Heft 2, (Köln, 1960–1961), S. 214.

эти начала не выведены из единого верховного принципа, их трудно и свести к нему. Отсюда трудности в интерпретации текстов Аристотеля, особенно *Метафизики*: каждое из указанных начал (или их корреляция), как, например, «материя — форма», «материя — лишенность», дает всякий раз точку зрения для решения определенных проблем.

В. П. Визгин

ВЗАИМОСВЯЗЬ ОНТОЛОГИИ И ФИЗИКИ В АТОМИЗМЕ ДЕМОКРИТА
(НА ПРИМЕРЕ АНАЛИЗА ПОНЯТИЯ ПУСТОТЫ)

Атомизм Левкиппа-Демокрита обычно считают, и с веским на то основанием, по преимуществу физической теорией, позволившей дать определенное решение проблемы движения и множественности вещей и тем самым выйти из тупика, в который завела физику элеатовская онтология. Эта в целом верная оценка атомизма, которую мы разделяем, восходит к Аристотелю[1]. Противопоставление атомистов как физиков платоникам как логикам тоже восходит к Аристотелю[2]. Разделяя эту вполне обоснованную позицию, мы бы хотели ее дополнить и показать именно онтологическую значимость основного понятия атомизма (наряду с понятием об атомах) — понятия пустоты (*τὸ κενόν*). Нам представляется, что верный акцент на физико-теоретическом статусе атомистического учения затеняет то обстоятельство, что, как мы стремимся показать, атомизм, несмотря на весь свой «физикализм», сумел усвоить онтологическое измерение логико-философской мысли, открытое школой элеатов и затем продолженное на новом уровне Платоном и Аристотелем. Кардинальные отличия атомизма как *физики тел* (атомов) от *логики идей* Платона хорошо известны. Напротив, некоторые сходства или параллели между Демокритом и Платоном изучены гораздо меньше. Поэтому остановимся сначала именно на этом моменте.

В историко-философских работах многократно и с разных сторон описывалось резкое изменение в характере мышления греков, происшедшее в V в. до н. э. при переходе от досократических «физиков» (*οἱ φυσικοί*, по Аристотелю) к Платону и затем к Аристотелю. Сущест-

---

[1] *О возникновении и уничтожении*, I, 8, 325a.
[2] *Там же*, I, 2, 315b–316a15.

вует множество ставших трафаретными схем, объясняющих эту перемену в мышлении. Говорят, например, об изменении социальных и культурных условий, о возникновении в связи с этим антропологической и этической проблематики или об ее изменении, о серьезном вызове со стороны софистического движения и о необходимости дать на него убедительный ответ. Указывают нередко и на гносеологические «корни» платонизма с его «гипостазированием» общих понятий, которые к этому времени получили большое развитие и достигли высокого уровня абстракции. Все эти и многие другие схемы и обстоятельства в какой-то степени действительно описывают развитие греческой мысли в ее социокультурном контексте и частично объясняют его. Однако при шаблонном и некритическом использовании подобных схем история мысли греков невольно модернизируется, так как в нее вносятся такие в принципе чуждые ей категории, как, например, материализм и идеализм, гилозоизм и механицизм и т. п. Правда, давно уже привыкли принимать эти категории в их отнесении к античности cum grano salis. Тем не менее само их употребление, на наш взгляд, уже затрудняет понимание оригинальности и своеобразия греческой мысли. Поэтому мы постараемся избегать этих выработанных в Новое время категорий истории идей.

Обратимся теперь к сопоставлению в некоторых моментах Платона и Демокрита. Этико-политические и социо-утопические сверхзадачи платоновской мысли несомненны. Ее глубинные связи преемственности с пифагорейской традицией тоже хорошо изучены. Однако ее связь с другими традициями досократической мысли, на наш взгляд, требует дополнительного прояснения. Досократическая мысль не однородна. Поворотным моментом в ее истории выступила школа элеатов во главе с Парменидом. Именно с него начинается развитие, идущее под знаком выдвинутой им онтологической проблематики. Знаменитые апории его ученика Зенона задели всех мыслящих людей Греции. Практически все мыслители размышляли над ними и пытались как-то ответить на прозвучавший в них вызов. Нет никакого сомнения, что Платон с полной серьезностью отнесся к Пармениду и к Зенону, что явствует уже из его диалога *Парменид*, где два знаменитых элейца выступают в качестве его персонажей. Как мы уже сказали, ответить на элеатовский вызов попытались по-своему все крупные мыслители — как досократические (Эмпедокл, Анаксагор, атомисты), так и постсократические (Платон и Аристотель). Несомненно, что постэлеатовское развитие греческой философии вообще и философии природы, в особенности, сосредотачивалось на проблематике, впервые выдвинутой элеатами. В этой связи важно оценить отношение досократовской физики к Платону и Аристотелю. Известно, что Аристотель частично реабилитирует некоторые важные

мотивы и приемы досократической мысли «физиков». Позитивную же связь с ними Платона увидеть трудно: Платон на них почти совсем не ссылается, напротив, он явно демонстрирует свой радикальный разрыв с ними[3]. Ссылок же на Демокрита у Платона вообще нет, как если бы этот крупный мыслитель, его старший современник, вовсе не существовал. Напротив, по отношению к Пармениду у Платона чувствуется глубокое уважение его мысли. Совершенно ясно, что он изучал его философию. Так, например, он впервые всерьез занялся анализом проблемы природного бытия в *Софисте* «в связи с необходимостью опровергнуть учение Парменида о *несуществовании небытия*: небытие существует как «природа» иного, то есть как инобытие»[4].

Обратим внимание на направление критики Платоном Парменида — Платон отстаивает от элеатов принцип существования не-сущего. Небытие, как считает Платон, нельзя считать несуществующим, как полагали элеаты, оно существует, хотя и в особом модусе. Характерно, и на это стоит указать, что Платон отвергает у Парменида тот же самый тезис, что и Демокрит (Демокрит в этом следует за основоположником античной атомистики Левкиппом).

Присмотримся к этому моменту основательнее. Действительно, основная оригинальность атомистической теории состояла в том, чтобы в противовес элеатовскому положению о небытии небытия, диктуемому строгостью логического подхода к мыслительным актам, выдвинуть положение о том, что «бытие существует не более, чем небытие» (*οὐδὲν μᾶλλον τὸ ὂν μὴ ὄντος εἶναι φασιν*). Если у Платона небытие существует в порядке природы «иного», то у Демокрита оно существует как пустота (*κενόν*). Пустота атомистов — «ничто» (*οὐδέν*), которое уже не Демокрит, а Аристотель и идущие вслед за ним комментаторы отождествили с «пространством» или «местом» (*ὁ τόπος*). Принимая сказанное выше во внимание, мы можем сказать, что первичные онтологические структуры природознания у Платона (*Тимей*) и у Демокрита при всем их глубоком различии, если не контрасте, оказываются сопоставимыми. Действительно, началами понимания чувственно данного мира у Платона признаются два рода: образцы-идеи и материя-пространство. Следуя традиции немецких истолкователей Платона в прошлом веке, мы привыкли ядро платоновского учения отождествлять с теорией идей, а тем самым приписывать великому греческому философу их «единоначалие» — «объективный идеализм». Однако, как справедливо подчеркивает Ю. А. Шичалин, «во всех *ан-*

---

[3] *Федон* 96–97.

[4] Ю. А. ШИЧАЛИН, «Платон», *Философский энциклопедический словарь* (М., 1983), с. 497.

тичных изложениях философии Платона идея и материя *в одинаковой мере* суть начала (ἀρχή)»[5].

При таком видении учения Платона о началах его связь с досократикой в целом и с атомизмом в особенности становится очевидной. Действительно, у Демокрита началами выступают аналогичные «сущности» — не-сущее, существующее как «пустота», и сущее, или атомы, называемые также и «идеями», видимо, самим Демокритом, у которого, кстати, по свидетельству доксографов, было сочинение *Об идеях*. Процитируем в этой связи Плутарха[6]: «Что говорит Демокрит? — спрашивает Плутарх. — Субстанции бесконечные по числу... Вселенная — это неделимые идеи (те формы — С. Я. Лурье — τὰς ἀτόμους ἰδέας), *как он их называет*»[7]. Плутарх не сомневается, что название «идей» для обозначения атомов давалось самим Абдеритом. Аналогичное свидетельство имеется и у Гесихия[8]. Видимо, можно согласиться с Лурье, что термин «идея» для атомов был выбран Демокритом ввиду того, что именно форма или «вид» — самое важное и существенное определение атома.

Не вдаваясь здесь в полемику ученых по вопросу о том, взял ли или же нет Платон у Демокрита само наименование «идей» для обозначения своих «начал», укажем только на то, что на такой позиции, признающей подобное заимствование, стоят К. Гёбель и С. Я. Лурье[9]. Виламовиц ничего не говорит о таких заимствованиях Платона, но подчеркивает, что обозначение атомов как «идей» было для Демокрита обычным[10]. С такой позицией не согласен Альфиери, считающий, что весь этот сюжет порожден свидетельством Гесихия, которому, однако, нет оснований доверять. И в соответствии с этим он допускает, что если наименование «идей» для атомов и было у самого атомиста, то в совершенно случайном и необязательном порядке[11].

Оставляя этот спор без его обсуждения, подчеркнем, что для нас здесь важны только два момента. Во-первых, несомненно, что движения мысли Платона и Демокрита, усвоивших пифагорейскую традицию и отталкивающихся от Парменида и его школы, пересматривая элеатовский тезис о несуществовании небытия, в известном смысле подобны друг другу, представляя как бы вариации одного и того же отказа от характерной для элеатов логики онтологической мысли. Во-вторых, для

---

[5] *Там же.*

[6] *Против Колота* 8.

[7] С. Я. ЛУРЬЕ, *Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования* (Л., 1970), № 198.

[8] *Там же.*

[9] K. GÖBEL, *Die vorsokratische Philosophie* (Bonn, 1910), S. 313; Лурье, *цит. соч.*, с. 463.

[10] V. von WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Platon*. Bd. 1 (Berlin, 1929), S. 346.

[11] V. E. ALFIERI, *Gli atomisti* (Bari, 1936), p. 99 (n. 225).

того, чтобы новый тезис — и у Демокрита, и у Платона — не противоречил логике с ее принципом запрета противоречия (этот принцип составляет основу рефлексивной мысли, и его полное осознание мы находим именно у элеатов), само понятие бытия должно мыслиться полисемантически, как единая, но многоуровневая структура. Подобное вычленение из единого, но внутри себя еще недифференцированного понятия бытия его различных смыслов характерно, кстати, уже для самих элеатов, хотя за миром «мнения» и «возникновения» и отрицается статус бытия. Демокрит же делает решительный шаг в направлении раскрытия сложной структуры онтологических значений или уровней. У него мы можем различить два основных смысла понятия существования (бытия). Это, во-первых, существование в смысле «имеется», причем подобным онтологическим статусом обладает у него «пустота». И, во-вторых, «существовать» в его учении означает занимать место в пространстве и удовлетворять некоторым характеристикам элеатовского бытия (кроме единства), отличаясь от него многоразличием форм и движением. Таким онтологическим статусом у него обладают только атомы. Структура основных значений бытия у Платона еще сложнее. В *Тимее* он говорит о трех родах сущего: идеи — материя — чувственно данные вещи (порядок их у Платона иной[12]: «тождественная идея, нерожденная и негибнущая» — «подобное этой идее и носящее то же имя — ощутимое, рожденное» — «пространство: оно вечно ... но само воспринимается вне ощущения, посредством некоего незаконного умозаключения»[13].

Вернемся к Демокриту. Вводя в свое учение указанные смыслы понятия существования, Демокрит избегает специальной апории Зенона для места[14], так как существованием, связанным с местоположением в пространстве, обладают только атомы. Но неужели пустота обладает существованием только в рамках мыслимого «имеется»? Нет, ведь, согласно самим элеатам, утвердившим принцип отождествления мыслимого и сущего, пустота, раз она допущена к мыслимости, обладает и определенным реальным существованием. Тем не менее это существование отличается от существования самой реальности, каковой в учении Демокрита наделены только атомы. Понятие реальности здесь явно раздвоилось, с одной стороны, на реальность физическую (существующие

---

[12] *Тимей* 52ab.

[13] Анализ «тонкой» структуры платоновской онтологии в целом и в особенности той, что содержится в *Тимее*, дан в работе П. П. ГАЙДЕНКО, *Эволюция понятия науки* (М., 1980), с. 142–178; 224-232, а также в работах Т. Ю. БОРОДАЙ, «Семантика слова chôra у Платона», *Вопросы классической филологии*, № 8 (1984) и А. Л. ДОБРОХОТОВА, *Категории бытия в классической западноевропейской философии* (М., 1986), с. 43–84.

[14] Аристотель, *Физика* IV, 3, 210b24 и др.

в пространстве тела — атомы) и, с другой стороны, на реальность бестелесного чистого пустого протяжения, лишенного главного признака телесности — непроницаемости. У пустоты, кстати, нет и некоторых других признаков атомов как «маленьких телец»[15], а именно у нее нет формы или облика, вида. Пустота, правда, как и атомы, вечна, неизменна, беспредельна по величине (атомы же беспредельны или бесчисленны не только по числу, но и по форме). Этими чертами, общими для атомов и пустоты, их сходство как начал исчерпывается. Итак, принципиально важно само раздвоение реальности, причем на самом фундаментальном онтологическом уровне, не в сфере «мнения» (докса), а в сфере именно истинного бытия.

И все же у атомистической пустоты есть еще одно свойство, сближающее ее с телесным бытием (атомы в атомизме): пустота, как и физическое тело, обладает протяженностью. Именно поэтому комментаторы соответствующих текстов античных авторов, где она упоминается, отождествили ее с пространством. У самого же Демокрита, в отличие от Платона, не зависимого от пустоты понятия «пространства» (χῶρα) не было. Его пустота лишь впоследствии была проинтерпретирована как пространство[16]. Действительно, пространство — это та категория, которая выпадает из системы парных противоположностей, принимаемой Демокритом, как типичным досократиком. Полное–пустое, густое–редкое и т. п. — вот те пары противоположностей, входящие в традицию мышления досократовских «физиков», которые входят в систему Демокрита. Именно опираясь на них, он вводит в свое учение понятие «пустоты». Однако у него это понятие приобретает не только физическое, но и онтологическое значение. Кстати, отметим, что «беспредельная пустота» атомистов ближе к пифагорейскому понятию «беспредельного» (ἄπειρον), соединяющему в себе и пустоту, и время, и «дыхание»[17], чем к аристотелевскому «месту» или «пространству».

Подведем краткий итог. Несмотря на свой достаточно радикальный разрыв с досократовской мыслью как дорефлексивной натурфилософией, платоновская философия, на наш взгляд, подключается к тому развитию поздней постэлеатовской досократики, которое в своих логических измерениях продолжается и после Сократа. Избавиться от противоречий, связанных с телесностью начал, радикально можно было, только избрав нетелесное начало, по крайней мере, утвердив его статус на рав-

[15] Гесихий: атом — это τὸ ἐλάχιστον σῶμα, мельчайшее тело.

[16] Аристотелю, видимо, можно верить в том, что, согласно его свидетельству, атомисты свою пустоту называли пространством или местом (ὁ τόπος — *Физика* IV, 1, 208b26 и 213a15). Но он вряд ли прав, считая, что «место» они называли пустотой (ЛУРЬЕ, *цит. соч.*, № 172, здесь Симпликий излагает Аристотеля).

[17] Аристотель, *Физика*, IV, 6, 213b22–27.

ных правах с телесным началом. Пусть при этом нетелесное начало и мыслится как своего рода «протяжение» (у Платона, правда, «пространство», или «протяжение», мыслится динамическим началом и в этом смысле совсем непохоже на пассивную материю-протяженность у Декарта). Для идей как нетелесных формообразующих потенций-образцов не существуют противоречия движения, присущее «телам». Правда, диалектика элеатов задевает и сферу идей. Но это — диалектика единого и многого, подробно анализируемая Платоном в *Парменида*, которой мы здесь не касаемся[18]. Поскольку апории Зенона были направлены именно против понятия движения, а также против самого понятия пространства как такового, и представления о его непрерывности и дискретности, постольку резонным ответом на них было решение вообще оставить «зыбкую» почву телесности и пространственности, чего последовательно и до конца не сделал и сам Парменид. Кстати, это означало, что разрушительная логика Зенона, его ученика, била и по нему. Но важное решение сбавить, по крайней мере, накал логических затруднений, вскрытых Зеноном, с помощью тезиса о существовании нетелесного бытия особого рода было именно тем самым выбором, по которому пошли параллельно и Демокрит (раньше), и Платон, который в этом отношении, на наш взгляд, зависел от него, если даже в терминологическом заимствовании («идеи») мы и можем сомневаться.

Заключая все это рассуждение, мы бы хотели подчеркнуть, что, на наш взгляд, неверно интерпретировать Демокрита исключительно как чистого физика в духе ранних милетцев. Мыслитель-атомист V века до н. э. создал универсальную систему, в основе которой лежала новая концепция бытия. Не оспаривая физической ориентации теорий великого атомиста античности, следует заметить, что чрезмерная физикализация его учения облегчала его перипатетическим критикам их работу. Противоречий между такими характеристиками атомов как чисто физических тел, как, с одной стороны, их фигурность, а, с другой, — их неизменность, использовались для критики атомизма уже самим Аристотелем. Конечно, основания для этого, видимо, дал сам Демокрит, так как у него онтология и физика оказались в позиции взаимного наложения, если не прямого смешения, что не могло ускользнуть от более рафинированной рефлексивной мысли, нацеленной на четкую дифференциацию понятий.

Теперь присмотримся ближе к атомистической «пустоте» и к ее онтологическим значениям. Первые атомисты[19] онтологизировали в духе

---

[18] Она была специально рассмотрена в упомянутой нами работе П. П. Гайденко — см. *цит. соч.*, с. 145–163.

[19] Начиная с Левкиппа, специфическое место которого в истории атомизма мы не обсуждаем.

элеатов физические начала, или элементы-стихии, ионийцев и, одновременно, физикализировали онтологическое мышление элеатов, резко противопоставивших бытие и небытие. Вместо огня, воздуха, воды, земли — физических элементов ионийской физики — атомисты ввели отвлеченные онтологические начала (атомы и пустоту), которые по отношению к «сущему» и «не-сущему» элеатов выступают, напротив, как их явная физикализация. Как остроумно заметил Л. Робен, атомисты — это «полуэлеаты Абдеры». Мир ионийского становления и мир италийского бытия они сумели соединить в оригинальном синтезе. В его основу ими был положен тезис о существовании не-сущего в качестве «пустоты», в которой пребывают в вечном движении «неделимые», или атомы. Атомизм Левкиппа и Демокрита характеризуется относительно устойчивым равновесием онтологии и физики. Пожалуй, такой их гармонии мы не найдем у элеатов, у которых мир бытия совершенно разошелся с миром становления, то есть онтология разошлась с физикой. У милетцев же еще нет онтологии как логически выявленной, рефлексивно оформленной теории бытия, хотя в неявной форме универсальной физики и космологии такая теория содержится, что затем и обнаружилось в последующем развитии философской мысли.

Онтология задает, или определяет, физику. Действительно, пустота как «нигде» есть условие всякого «где», то есть положения в пространстве, любой пространственной определенности физических тел. Это надо понимать в том смысле, что пустота выступает как онтологическое условие пространства, без которого невозможна и пространственная определенность, требующая, однако, пространства в его структурированности, или неоднородности, задающей устойчивую систему отсчета. Поэтому пустота есть необходимое, но недостаточное условие пространственной определенности. Пустота же как «ничто» есть условие всякого «что», то есть всякого конкретного тела. От онтологии пустоты мысль последовательно шла к физике и геометрии пространства. Это движение к формированию понятия геометрического пространства мы находим прежде всего у Платона[20].

Онтология элеатовского единства находится в конфликте с физическим многообразием природных явлений. Для преодоления такого рода конфликта атомисты вводят многообразие в онтологию. Поэтому их теоретико-философский синтез условно можно назвать физикой онтологического многообразия.

Позитивная связь онтологии и физики становится возможной в силу развития прежде всего самой онтологии. Мы уже говорили о том, что такое развитие предполагает формирование достаточно сложных струк-

[20] П. П. ГАЙДЕНКО, *цит. соч.*, с. 174–175.

тур онтологических представлений, включающих введение разных степеней и смыслов существования, разных модусов бытия, его иерархии и т. п. Начало этому процессу положили сами элеаты, оформляя в логике мысли понятие «не-сущего» (которому, однако, они не дали места в иерархии бытийных смыслов). Атомисты же делают дальнейший шаг в том же направлении, признавая равное, хотя и другое по характеру, чем существование собственно сущего, существование не-сущего. Если понять этот особый статус существования не-сущего, то мы поймем тем самым и что такое атомистическая пустота в ее онтологическом измерении.

Онтология пустоты — онтология инобытия в его возможностях относительно бытия. Речь идет о целом ряде тех возможностей, которые создаются в бытии в результате введения в его сферу при содействии понятия пустоты категории движения. В понятии атомистической пустоты как бы набрасывается проект будущих онтологических категорий — возможности, акциденции (в мире парменидовской онтологии акциденция невозможна) и др. Нарочито модернизируя ситуацию с атомистической пустотой, можно спросить, а атрибутом какой субстанции могла бы выступать пустота? Такой вопрос не без основания может показаться незаконным, так как сами атомисты называли свою пустоту «небытием». Но вспомним, что само это «небытие» они называли сущим, или бытием. Пустота, таким образом, — это парадокс бытия небытия. И поэтому, имея в виду весь объем ее парадоксальности, такой вопрос все же может иметь некий экспериментальный или эвристический смысл, позволяющий лучше понять эту парадоксальную онтологию (и физику). Предваряя ответ, можно сказать, что пустота есть атрибут бытия в целом. Действительно, если мы присмотримся к свидетельствам об атомистах, то увидим, что самостоятельным статусом существования наделяется у них «великая пустота»[21]. «Они утверждали, — говорит Симпликий, — что не только в космосе есть некоторая пустота, но и вне космоса; ясно, что эта пустота уже не только место, но *существует сама по себе*»[22]. Космосов у атомистов бесчисленное множество, и поэтому «великая пустота» есть атрибут бытия как бесчисленного множества миров. Она разделяет миры точно так же, как внутрикосмическая пустота разделяет атомы. Онтологическая функция пустоты — служить универсальным средством разделения сущего. Действительно, у атомистов пустота выступает как синоним понятия разделения. Например, об этом свидетельствует Горгий у Псевдо-Аристотеля: «Горгий утверждает это..., говоря вместо "пустота" разделение»[23]. В более полном переводе это место у Лурье выглядит так: «Горгий говорит, что в тех местах существующего, где (тела)

[21] Диоген Лаэртский IX, 6, 31.
[22] ЛУРЬЕ, *цит. соч.*, № 270.
[23] *Там же*, № 166.

отделены друг от друга, отсутствует (присущее содержание), причем вместо "пустота" он говорит "отделены друг от друга"»[24]. Это означает, что пустота — совершенно необходимое в логике атомизма концептуальное средство для описания множественности на уровне бытия. Свидетельство Горгия, видимо, восходит к Аристотелю[25]. Действительно, излагая учение элеатов и ответ, данный атомистами на вызов, в нем содержащийся, Аристотель говорит: «Множественности (вещей) не может быть, если нет того, что отделяет (предметы) друг от друга, то есть если нет "отдельно существующей пустоты"»[26].

Итак, основная функция атомистической пустоты — разделение тел. Об этом говорится и у Фемистия: «Пустота *рассеяна* среди тел, говорят Демокрит, и Левкипп, и многие другие, и, позже, Эпикур. Все они считают причиной отделенности друг от друга то, что они *перемешаны* с пустотой, так как, по их мнению, то, что воистину непрерывно, неделимо»[27]. Обратим внимание на такие выражения Фемистия — пустота «рассеяна» среди тел, или атомов, она с ними «перемешана». Иными словами, пустота мыслится здесь как своеобразная разделительная квазисубстанция, препятствующая вещам быть непрерывными, сплошными. Пустота как такая квазисубстанция выполняет и онтологическую, и, одновременно, физическую функцию. Однако, как мы видим, в такой функции, или роли, она отличается от пространства как «поместительной» (а не «разделительной») способности бытия. Ведь пустота как разделительная способность ничего в себя на самом деле не помещает — она только обусловливает раздельное бытие вещей, поддерживает их взаимную обособленность друг от друга.

Но означает ли это, что в атомистической пустоте не было значений, из которых затем развилось представление о пространстве? Нет, не означает. Обращаясь к тексту Диогена об атомистах, можно ясно видеть, что «великая пустота» служит не только средством не дать мирам «слипнуться» в единый ком, но и вместилищем для них. Действительно, Диоген говорит, что «тела впадают в пустоту» (IX, 6, 30), что они несутся в «великую пустоту» (IX, 6, 31). В отличие от Фемистия он не говорит о перемешивании тел с пустотой, о разделении и рассеивании их с помощью пустоты. Напротив, тела, скорее, сами рассеиваются в пустоте: «Легкие тела, — говорит Диоген, — отлетают во внешнюю пустоту, словно распыляясь в ней» (там же). Поэтому позднейшее истолкование пустоты как пространства, безусловно, не было беспочвенным. Описание Диогеном образования миров у атомистов ясно показывает нам, что

---

[24] *Там же*, № 252.

[25] *Там же*, с. 460.

[26] *О возникновении и уничтожении* I, 8, 325a6.

[27] ЛУРЬЕ, *цит. соч.*, № 268.

атомистическая пустота выполняет не только функцию разделения, «расталкивания» тел, но и функцию их «вместилища». Развитие греческой мысли внутри атомистической традиции (но не только в ее рамках) вело к повышению значимости пространственных смыслов атомистической пустоты, которая вначале понималась прежде всего как пустота-зияние, служащая активным средством разделения тел. Эти коннотации пустоты идут во многом от традиции ранних пифагорейцев, на что прямо указывает Аристотель: «Пифагорейцы также утверждали, — говорит Стагирит, — что пустота существует и входит из беспредельной пневмы (*ἐκ τοῦ ἀπείρου πνεύματος*) в небо, как бы вдыхающее (в себя) пустоту, которая разграничивает природные (вещи), как если бы пустота служила для отделения и различения примыкающих друг к другу (предметов). И прежде всего это происходит в числах, так как пустота разграничивает их природу»[28]. Кроме того, Стобей сохранил для нас цитату из утраченного сочинения Аристотеля о пифагорейцах, в которой говорится, что у них вселенная «втягивает из беспредельного время, дыхание (*πνοήν*) и пустоту, которая определяет места отдельных (вещей)»[29].

Обратим внимание на только что процитированное свидетельство: не тела входят в пустоту как вместилище, для них существующее, а напротив, сама пустота втягивается телами с тем, чтобы они могли существовать раздельно, образуя гармоничное и развитое целое. Однако есть и немалое различие в трактовке пустоты пифагорейцами и атомистами. Если у первых пустота явно активна, подвижна, выступает как своего рода «пневма», дыхание, дух, особый «воздух», то у вторых она обретает значение неподвижности (несутся в ней атомы). «По их теории, — говорит Александр у Симпликия о Левкиппе и Демокрите, — пустота неподвижна»[30]. Появление статического значения у понятия пустоты в атомизме следует оценивать как один из первых шагов к пониманию ее как неподвижного и неизменного «контейнера» для тел, то есть как пространства в позднейшем смысле слова. Однако такое «опространствление» пустоты в явной форме в атомистической традиции происходит, видимо, только у Эпикура и Лукреция.

Другой путь к выявлению онтологических значений пустоты в связи с ее физическими значениями — это анализ пустоты как противоположности атомам как «формам». Имея в виду именно этот аспект указанных понятий, Аристотель трактует пустоту у атомистов как «лишенность»[31]. В этом же плане анализа понятию пустоты соответствует по-

[28] *Физика* IV, 6, 213b 22–27.

[29] 58A30, *Die Fragmente der Vorsokratikern griechisch und deutsch von H. Diels*, 16 Aufl., Hrsg. von W. KRANZ, Bd. 1-3 (Dublin–Zurich, 1972).

[30] ЛУРЬЕ, *цит. соч.*, № 304.

[31] *Там же*, № 249.

нятие «беспредельного», которому в таблице пифагорейских противоположностей противостоит понятие «предела». Сюда же следует отнести те значения платоновской «хора», выступая в которых она противостоит миру идеальных образцов-эйдосов. Мифологические корни понятия пустоты, рассматриваемого в таком аспекте, можно найти в древних представлениях греков о «хаосе». Характеризуя эти представления, А. Ф. Лосев пишет: «Хаос все раскрывает и все развертывает, всему дает возможность выйти наружу, но в то же время он и все поглощает, все нивелирует, все прячет во внутрь»[32]. Хаос предстает как страшно зыбкая, темная неоформленность бытия, лишенная предела, основания, света, смысла. Отметим при этом, что хаос в его греческом прочтении воспринимается именно через призму, условно скажем, пространственных коннотаций, явно нагруженных, однако, активным динамическим смыслом. Действительно, слово «хаос» происходит от χάσκω — зеваю, разеваю. «Хаос поэтому, — пишет Лосев, — означает прежде всего "зев", "зевание", "зияние"»[33]. В русском языке корневая генетическая близость этих значений воспроизводится в близости самого их звучания («зевание» и «зияние»). «Зевание-зияние», сочетающее в себе прапространственность и активность, указывает на тот первоначальный смысл атомистической пустоты, который мы можем обнаружить у пифагорейцев. Это «шевелящееся зияние» (вспомним Тютчева с его стихами о «шевелящемся хаосе»[34], — мифологическая прародина и платоновской «хора» и атомистического «кенон». Таким образом, мифологические корни атомистической пустоты скрываются скорее в традициях хтонической дионисийской Греции, чем в классической Элладе с ее культом предела, света, формы, завершенности.

Возможны ли онтология и физика без пустоты, позволяющие решить, однако, проблемы движения и множественности вещей? Да, конечно, и эта возможность была реализована прежде всего Платоном и Аристотелем. Скажем об аристотелевском варианте этого решения, поскольку именно Аристотель как никто из античных авторов занимался анализом атомистического учения и критикой его, подводя тем самым к своей концепции бытия и природы. Кратко говоря, исключение пустоты из онтологии и физики требует, по Аристотелю, включения в онтологию категорий качества, возможности, принципа непрерывности. В качестве физической категории пустота, по-видимому, возникает как обобщение или предельная абстракция таких наблюдаемых свойств, как

---

[32] А. Ф. ЛОСЕВ, «Хаос», *Мифы народов мира*, т. II (М., 1982), с. 579.

[33] *Там же*, с. 579.

[34] Напомним, что у поэта, слушающего вой ночного ветра, «мир души ночной ... с беспредельным жаждет слиться». И поэт, смущенный его «страшными песнями», заклинает ночной ветер: «О, бурь заснувших не буди — / Под ними хаос шевелится!».

рыхлость тел, их проницаемость, податливость и т. п.[35]. Но свойства, представленные в этих качествах тел, можно объяснить и по-другому, можем сказать мы, как бы реконструируя один из возможных ходов мысли Аристотеля, отказывающегося от понятия пустоты как одного из главных понятий для понимания природы. Действительно, эти свойства и вытекающие из них физические явления (заполнение пор, проникновение тел в эмпирические наличные тела и т. п.), можно объяснить, если допустить, что существует не бесконечное множество однокачественных по субстанции тел (атомов), а множество *разнокачественных* тел, сохраняющих свою качественную определенность. Тогда такие качественные различия тел, несводимые друг к другу, и будут объяснять нам мир физических явлений (подъем одних тел вверх, падение других вниз, сжатие тел, их растворение и т. п.). Такой ход мысли был уже у Анаксагора, предложившего своего рода *качественную атомистику* для решения проблем, поставленных элеатами. Если начала качественно однородны (атомизм), то требуется пустота для того, чтобы объяснить их движение и физические явления вообще. Но если начала мыслятся качественно разнородными (как, например, аристотелевские стихии, идущие от Эмпедокла), то пустота оказывается ненужной. Важнейшим физическим принципом, выполняющим у Аристотеля функции атомистической пустоты как начала движения и разделения тел, выступает принцип естественных мест для элементов-стихий, приводящий к неоднородности и анизотропности его Вселенной. При этом тела у него разделяются не пустотой, а другими телами[36].

Последнее замечание, которым мы хотели бы завершить наш анализ, относится к отмеченному выше переносу центра тяжести в составе понятия пустоты от значения «зияния» к значению «вместилища» (пространства). Рост значимости пространственного смысла атомистической пустоты и сам обусловлен ростом удельного веса физики в целостном комплексе «онтофизики» (онтология плюс физика) и, в свою очередь, способствует возрастанию значимости физики в атомистическом учении в целом. Это и происходит в истории атомизма при переходе от Левкиппа и Демокрита к Эпикуру и Лукрецию. Удаление от элеатовской онтологии и пифагорейской космологии как бы восполняется событием эпикуровской физики, являющейся на самом деле теоретической «подпоркой» для практической этики, в которой и кроется весь пафос поздней атомистики.

---

[35] Эмпирический аргумент в пользу существования пустоты высоко ценил Аристотель, хотя принять его он не мог (*Физика* IV, 6, 213b1–22).

[36] Подробнее об этом см. В. П. Визгин, «Механика и античная атомистика», *Механика в истории мировой науки* (М., 1993), с. 3–81.

И. Д. Рожанский

ФИЗИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ ПЛУТАРХА

Сочинения Плутарха, относящиеся к области естественных наук, составляют в общем, весьма незначительную долю его многообразного литературного наследия. Часть из них была утеряна, и мы знаем только их заглавия (*О кометах*, *О землетрясениях*, *Физический компендиум* и некоторые другие) и в настоящее время в нашем распоряжении имеются тексты всего лишь трех сочинений подобного рода. Это — *Физические вопросы*, оригинальный текст которых дошел до нас лишь частично и которые составлены в форме ряда тематически весьма разнородных вопросов и ответов, относящихся не столько к физике в позднейшем значении этого слова, сколько к тому, что мы теперь обозначили бы термином «природоведение» в самом широком смысле. Далее, это знаменитый трактат *О лике, видимом на диске луны*, который пользовался значительной популярностью как в древности, так и в Новое время (известно, в частности, что его читал Иоганн Кеплер). Русский перевод этого трактата был опубликован в 1894 г. в журнале *Филологическое обозрение* и поэтому его можно считать более или менее известным нашему читателю. И наконец, это трактат *О первичном холоде*[1], который на русский язык прежде никогда не переводился и о котором как раз и пойдет речь в данной статье. В этом сочинении Плутарха «физическая» проблематика представлена, пожалуй, в наиболее чистом виде и этим определяется его значение для историка античной науки и, в частности, античной физики.

---

[1] В различных изданиях трактата заглавие дается по-разному: *Περὶ τοῦ πρώτως ψυχροῦ* (*Об изначально холодном*) или *Περὶ τοῦ πρώτου ψυχροῦ* (*О первичном холоде*). Первый вариант более точно отражает содержание трактата, в котором речь идет об установлении субстанции (элемента), являющейся изначальным носителем и источником холода. Мы, однако, сохраняем традиционный перевод, соответствующий второму варианту заглавия и согласующийся с дошедшими до нас рукописными версиями.

Надо сделать оговорку: сам Плутарх не был ни физиком, ни вообще естествоиспытателем. Его взгляды в этой области не содержат никаких открытий, они лишь отражают общий уровень физических представлений, имевших хождение среди более или менее узкого круга образованных людей того времени (в данном случае речь идет о конце I – начале III вв. нашей эры). Это были люди, хорошо знакомые с классической греческой философией и на базе этой философии формировавшие свое мировоззрение — не только в сфере религии, морали и эстетики, но также в вопросах, имевших непосредственное отношение к естественнонаучной проблематике. Разумеется, уровень этих представлений не сопоставим с высшими достижениями античной науки, которые мы обычно связываем с именами Эвклида, Архимеда, Птолемея. Дело, однако, в том, что названные великие ученые были прежде всего математиками и астрономами, а математика и астрономия оказались теми научными дисциплинами, которые встали на ноги раньше других наук, выработав свой понятийный аппарат и свои методы исследования, соответствовавшие специфике изучаемых ими объектов. Что же касается физической науки, в собственном смысле слова, то за исключением некоторых математических ее аспектов, связанных с механикой и оптикой, эта наука все еще не вышла за пределы чисто качественных спекуляций по поводу тех или иных явлений природы. Тем не менее тематика этих спекуляций, их характер и их связь с натурфилософскими концепциями классической эпохи могут и должны стать предметом изучения. И вот для исследования этого «преднаучного» этапа физики рассматриваемый трактат Плутарха дает много интересного материала.

Трактат *О первичном холоде* посвящен Фаворину из Арелаты — известному софисту первой половины II в. н. э.; в ходе своего изложения Плутарх неоднократно обращается к нему по имени — так как если бы он вел с ним непринужденную беседу. Биографические сведения о Фаворине мы находим у Филострата[2] и в словаре Свиды. В частности, сообщается, что он родился около 89 г. н. э., был учеником Диона Хрисостома, поддерживал дружеские отношения с Плутархом, Авлом Геллием и Фронтоном, и уже после смерти Плутарха, переселившись в Рим, пользовался покровительством императора Адриана. Не только в рассматриваемом трактате, но и в своих *Застольных беседах* Плутарх вывел Фаворина, охарактеризовав его там как страстного почитателя Аристотеля. В списке не дошедших до нас сочинений Плутарха фигурирует также *Письмо к Фаворину о дружбе или о пользе друзей*. С другой стороны, древние источники сообщают, что и у Фаворина было сочинение, непосредственно посвященное Плутарху. Так или иначе, несмотря на

[2] *Жизнеописания софистов* 7, 8.

большую разницу в возрасте между Плутархом и Фаворином (первый был на 35–40 лет старше второго), дружеская связь между ними была фактом, который не должен вызывать у нас сомнений.

Перейдем теперь к рассмотрению содержания трактата *О первичном холоде*. В первых же его строках Плутарх обращается к Фаворину с вопросом: существует ли некая первичная сила и субстанция холода — подобно тому, как огонь является субстанцией для тепла, — или же холод есть просто отсутствие тепла, вроде того, как тьма есть отсутствие света, а покой — отсутствие движения? Заметим, мимоходом, что для обозначения отсутствия Плутарх пользуется аристотелевским термином «лишенность» (*στέρησις*).

На первый взгляд вторая точка зрения (то есть что холод есть просто отсутствие тепла) кажется правдоподобной. Действительно, когда тепло уходит из тела, тело это охлаждается, причем мы не замечаем, чтобы при этом в него входило что-либо, что могло бы быть обозначено как субстанция холода. Однако, указывает Плутарх, при более глубоком рассмотрении вопроса эта точка зрения начинает представляться сомнительной. Соображения Плутарха по этому поводу сводятся, вкратце, к следующему.

В самом деле, если холод есть лишенность тепла, то тогда и по поводу ряда других очевидных и реально существующих сил или качеств можно будет сказать, что они сами по себе не существуют, но являются всего лишь лишенностями противоположных им сил или качеств. При этом окажется, что тяжесть есть лишенность легкости, а жесткость мягкости; чернота станет лишенностью белизны, а горечь сладости. По мнению Плутарха, это было бы нелепо. В то же время он признает, что в действительности мы часто встречаемся с такими ситуациями, когда нет реально существующей пары противоположностей и когда можно говорить лишь о присутствии или отсутствии той или иной субстанции, или свойства или качества. В таких случаях лишенность воспринимается нами чисто негативно — как исчезновение некоторых позитивных ощущений. Так, тишину мы воспринимаем как отсутствие каких бы то ни было звуков. Если с помощью осязания мы констатировали наличие какого-либо тела, то при удалении этого тела соответствующие осязательные ощущения у нас исчезают. Слепота есть также чисто негативное свойство, сводящееся к отсутствию у человека зрительных ощущений. То же самое относится и к глухоте и к другим подобным случаям.

Плутарх проводит резкое разграничение между простой лишенностью и наличием реальных противоположностей. Лишенность не обладает никаким специфическим действием: она может быть лишь отсутствием определенного действия. К лишенностям не применимы понятия «большее» и «меньшее», лишенность не может обладать степенями и

градациями. Нельзя, например, сказать о тишине, что она является в большей степени тишиной, чем какая-то другая тишина. Градациями могут обладать лишь звуки, но не их отсутствие. То же самое относится и к слепоте, и к глухоте. Человек может лучше или хуже видеть (слышать), но отсутствие зрения (слуха) всегда одинаково. Таким образом, лишенность в отношении чего бы то ни было всегда единственна и проста, реально же существующие силы или качества многообразны, обладают всевозможными различиями и градациями и по разному действуют на наши органы чувств.

Отличие лишенности от противоположной по своему действию силы или качества состоит еще в следующем. Лишенность как отрицание чего-то реально существующего не может смешиваться с тем, что она отрицает. Тишина не может вступать в соединение со звуками — в этом случае она перестала бы быть тишиной. В то же время реальные противоположности могут вступать друг с другом в различные сочетания и пропорциональные отношения. Черный цвет может соединяться с белым, давая различные оттенки. Высокие и низкие тона могут сочетаться, давая гармоничные или, наоборот, неприятные для слуха звучания. Смешением кислых веществ со сладкими пользуются при изготовлении снадобий и приправ. И вообще, если противоположность лишенности и свойства враждебна и непримирима, поскольку существование одной заключает в себе гибель другого, то, напротив, взятыми в надлежащем отношении сочетаниями противоположных сил часто пользуются ремесленники, а еще больше природа. Да и космос в целом есть ничто иное, как упорядоченное соединение противоположных сил и качеств; бог именуется творцом гармонии именно потому, что он заботится о том, чтобы эти силы закономерно соединялись и вновь разделялись, и — удаляя излишки каждой из них — устанавливает для них надлежащие пределы.

Переходя от этих общих соображений к противоположности тепла и холода, Плутарх констатирует, что холод никак не может быть простой лишенностью, но является самостоятельной силой, столь же реальной, что и противоположная ему сила тепла. Во-первых, холод обладает своими специфическими действиями, которые отнюдь не являются простым отрицанием действий тепла. Ощущение холода не сводится к ощущению отсутствия тепла: это вполне позитивное ощущение, в чем мы можем непосредственно убедиться. Далее, ощущение холода обладает различными оттенками и градациями; в одних случаях оно доставляет нам наслаждение (например, когда в жаркую погоду мы пьем холодный напиток), в других же — приносит нам большие мучения и может быть даже гибельным для тела. При этом тепло, заключенное в теле, не сразу уступает место внешнему холоду, а вступает с ним в

борьбу, причем проявлением этой борьбы являются, в частности, дрожь и озноб. Если тепло терпит поражение, то наступает окоченение тела, сопровождаемое смертью. Вообще, холоду, не в меньшей степени, чем теплу, свойственно вызывать в веществах различные процессы и изменения. Весьма часто под действием холода вещества застывают, сгущаются и становятся плотными и хрупкими. Это — специфическое действие холода, которое не могло бы быть объяснено, если бы холод был всего только лишенностью тепла. Покой и неподвижность застывших под действием холода веществ не есть простая бездеятельность, но прочность и устойчивость, некое внутреннее напряжение, обусловленное присущей холоду способностью сжимать и сдавливать. Эта способность может проявляться и в тех случаях, когда в веществе еще содержится большое количество тепла — в частности, мы наблюдаем это при закалке раскаленного железа. Таким образом, тепло и холод должны считаться одинаково реальными, хотя и противоположными по своему действию силами.

Заметим, что термин «сила» — δύναμις — оказывается у Плутарха практически взаимозаменимым с термином «качество» — ποιότης. Нетрудно понять, почему это так получается. Конечно, между обоими этими терминами имеется смысловое различие: это различие легко уясняется на каком-либо конкретном примере. Так, когда мы просто констатируем, что вода влажна, то в этом случае влажность воды будет ее качеством, то есть некоторым присущим ей свойствам. Когда же мы говорим, что вода способна увлажнять или смачивать другие предметы, то здесь ее влажность выступает уже в качестве силы, то есть способности производить какое-то действие или приводить другие вещи в определенное состояние. Ясно, что тепло и холод, сухость и влажность обладают обоими этими аспектами, то есть их следует рассматривать и как качества и как силы. Согласно основным положениям аристотелевской физики, две названные пары противоположностей образуют четыре первичные качества; их число соответствует числу стихий или первоэлементов, из которых состоят все вещи. В отличие, скажем, от анаксагоровской физики, у Аристотеля качества не могут существовать отдельно от своих материальных носителей, то есть элементов. Эти элементы (или стихии) являются субстанциями этих качеств. Так, из повседневного опыта с очевидностью следует, что вода является субстанцией влажности, а огонь есть субстанция тепла. И вот Плутарх ставит вопрос: какая же из стихий является субстанцией (и, следовательно, изначальным источником) холода? В принципе, ею может быть любая из стихий, кроме огня. Какая же именно?

Мы видим, что постановка проблемы у Плутарха — чисто аристотелевская. Вообще говоря, Плутарх понимает, что это не единственно

возможный подход к уяснению сущности тепла и холода. Он вспоминает точку зрения древнего Анаксимена, который не приписывал ни теплу, ни холоду определенных субстанций, но полагал, что это суть общие для всей материи состояния, получающиеся в результате совершающихся в ней изменений. А именно, он говорил, что холод возникает в результате сгущения материи (каковой у него был воздух), тепло же есть результат ее разрежения, и обосновал эту точку зрения наблюдениями над вдыханием и выдыханием воздуха. Разумеется, эти наблюдения были неверны, что и отметил Аристотель, очень резко отозвавшийся в этой связи об Анаксимене. Приводя это суждение Аристотеля, Плутарх вообще отказывается от дальнейшего обсуждения анаксименовского подхода к проблеме, хотя с нашей точки зрения, этот подход был в основе своей более правильным по сравнению с перипатетическими спекуляциями о субстанциях тепла и холода.

Плутарх отмечает также, что некоторые философы, а именно Платон и Демокрит, не остановились на четырех стихиях, а пытались объяснить ощущения тепла и холода и другие подобные состояния действием мельчайших невидимых частиц. Плутарх признает, что такой подход является, по сути дела, наиболее глубоким, ибо он не ограничивается рассмотрением ближайших, очевидных причин наблюдаемых явлений, а направляет поиски на отыскание конечных, высших причин. Последнее же как раз и является задачей философа, занимающегося исследованием природы. Именно этим философ-физик отличается от врача, или земледельца, или музыканта, для которых имеют значение лишь непосредственные, ближайшие причины, поскольку знание этих ближайших причин оказывается достаточным для их профессиональной деятельности. «Для физика же, — я здесь привожу дословную цитату из Плутарха, — который ищет истину с помощью теоретического умозрения, познание ближайших причин есть не конечная цель, но лишь начало пути к уяснению первичных и высших причин. Поэтому правильно поступали Платон и Демокрит, когда они, при исследовании причин теплоты и тяжести, не останавливали свои рассуждения на земле и огне, но, возведя показания наших чувств к умопостигаемым началам, доходили до мельчайших как бы семян всего сущего»[3].

Однако, указывает Плутарх, такому более глубокому рассмотрению следует предпослать рассмотрение чувственно-воспринимаемых вещей, каковыми являются данные нам в опыте четыре стихии. То есть изучению внутреннего механизма процессов должно предшествовать их феноменологическое рассмотрение — так сказали бы мы, переводя это заявление Плутарха на язык нашего времени. Именно этим феномено-

[3] *О первичном холоде* 948С.

логическим рассмотрением в духе аристотелевской физики и ограничивается Плутарх в своем трактате.

Итак, в отношении природы холода имеются три возможности, которые и разбираются Плутархом на последующих страницах его трактата.

1. Субстанцией и изначальным источником холода является воздух — точка зрения, защищавшаяся по преимуществу стоиками.

2. Субстанцией и изначальным источником холода следует считать воду — точка зрения, которую Плутарх приписывает Эмпедоклу и ученику Аристотеля Стратону.

3. Субстанцией и изначальным источником холода может быть также земля. Судя по изложению Плутарха, этой гипотезы не придерживался никто из прежних мыслителей, и Плутарх выдвигает ее от своего собственного имени, утверждая, что она является наиболее вероятной из всех трех[4].

Рассмотрим первую гипотезу. Ее сторонники исходят из следующих соображений. Так как субстанцией и источником тепла является огонь, а огонь не только горяч, но и светел, то противоположная ему субстанция должна быть не только холодной, но и темной. Изначально темной субстанцией всегда считался воздух: об этом свидетельствуют, прежде всего, древние поэты — Гомер и Гесиод. Все, что мы называем туманом и мглой, и вообще все, что мешает прохождению света, не давая его воспринять зрением, именуется у этих поэтов воздухом. Не даром Гесиод называет Тартар «воздушным». Но ведь Тартар не только темен, но и холоден; это ясно из того, что дрожание от холода и озноб обозначаются глаголом *ταρταρίζειν*[5]. Отсюда делается заключение, что изначально темное должно быть и изначально холодным.

Далее. Всякое уничтожение, утверждают сторонники этой точки зрения, есть превращение в свою противоположность. Огонь, уничтожаясь, всегда превращается в воздух. Недаром говорится, что «смерть огня есть рождение воздуха»; в самом деле, наблюдая за пламенем, мы видим, как оно, устремляясь кверху, исчезает, переходя в струю воздуха. Когда огонь гаснет, начинает идти дым, но ведь дым есть тоже разновидность воздуха. Когда люди выходят из бани, от их разгоряченных тел идет пар — это еще один пример перехода тепла в воздух. Эти и другие наблюдения показывают, что воздух является естественной противоположностью огню и теплу.

---

[4] Заметим, что аристотелевское решение вопроса отлично от любой из этих трех возможностей. Согласно Аристотелю, холод — как и тепло, и сухость, и влажность — изначально присущ не одной, а сразу двум стихиям — в данном случае воде и земле. Но этот вариант почему-то вообще игнорируется Плутархом.

[5] Любопытно, что до Плутарха мы такого глагола ни в каких текстах не встречаем.

Наиболее разительным действием холода следует считать замерзание воды и других жидкостей. Но этот процесс происходит, по-видимому, при активном содействии воздуха, о чем свидетельствует тот факт, что реки покрываются льдом с поверхности — то есть там, где вода соприкасается с воздухом. Когда мы хотим охладить горячую воду, мы зачерпываем ее ковшом и льем с высоты, при этом она смешивается с воздухом и охлаждается.

Таковы аргументы сторонников воздуха как изначально холодной стихии.

Однако не менее убедительными являются аргументы сторонников второй гипотезы, утверждающей, что субстанцией и источником холода является вода. Эти аргументы начинаются с того же — с противопоставления темного светлому, причем они имеют целью показать, что темнота присуща воде в гораздо большей степени, нежели воздуху. От воздуха никогда ничто не темнеет, от воды же темнеет все. Если бросить в воду белейшую ткань, то она будет казаться темной и останется темной до тех пор, пока влага из нее не испарится или не будет выжата. Когда земля орошается дождем, чернеют те ее места, куда упали капли. В реках и озерах наиболее глубокие места кажутся самыми темными; наоборот, в мелких местах, где вода в наибольшей степени соприкасается с воздухом, она всегда светла и прозрачна. Из других жидкостей самой светлой и прозрачной считается масло, а ведь оно больше всего содержит воздуха, свидетельством чему служит его легкость.

Все эти соображения, указывает Плутарх, являются в нашем случае мнимыми, ибо чернота какой-либо вещи еще не означает, что эта вещь обязательно холодна. Так, например, снег и лед совершенно лишены теплоты, тем не менее они светлы и блестящи. Наоборот, чернейшая смола значительно их теплее. Этим опровергается основной аргумент сторонников воздуха как изначально холодной стихии.

Неверно, далее, положение, что исчезающая вещь переходит в свою противоположность. Она не переходит в свою противоположность, но уничтожается противоположностью. В этом смысле вода является гораздо большей противоположностью огню, чем воздух. Водой тушат огонь, ибо вода враждебна огню и губит его. Воздух же не противоположен огню, но является посредником между огнем и водой. Это следует из наблюдений над отдельными явлениями и из устройства космоса в целом.

Далее следует опровержение приведенных ранее соображений о том, что воздух способствует охлаждению и замерзанию воды. Не воздух охлаждает воду; в действительности все происходит прямо противоположным образом, то есть вода способствует охлаждению воздуха. Утверждение, что вода застывает под действием воздуха, представляет-

ся бессмысленным хотя бы потому, что никто нигде не видел, чтобы сам воздух когда-либо застывал. Как же он может способствовать застыванию других вещей? Облака, туманы и тучи — это отнюдь не застывание, но уплотнение и сгущение влажного и наполненного испарениями воздуха. Лишенный влаги и сухой воздух нигде не подвергается подобным превращениям, а всегда остается чистым и прозрачным. Отсюда следует, что уплотнение и сгущение воздуха происходит не в силу свойств самого воздуха, а вызывается примешанными к нему влагой и холодом. Реки действительно замерзают с поверхности, но это происходит потому, что более глубокие слои воды не успевают отдать содержащегося в них тепла (как это происходит с верхними слоями): когда же поверхность реки покрывается льдом, заключенное в глубоких слоях тепло уже не может выйти наружу. В тех же случаях, когда воду зачерпывают ковшом и потом льют с высоты, из нее уходит не только тепло, но и холод (Плутарх, впрочем, не поясняет, как это надо понимать).

Воздух одинаков во всех частях света; тем не менее климат в разных местах оказывается различным: одни части ойкумены, как мы знаем, сухие и жаркие, другие же сырые и холодные, что объясняется отсутствием или наличием влаги. Так, большая часть Ливии лишена воды и поэтому горяча, наоборот, Фракия и Скифия обладают холодным и сырым климатом, потому что эти страны изобилуют реками, озерами и болотами.

Таким образом, вода, по-видимому, в значительно большей степени, чем воздух, может претендовать на право быть изначальной причиной холода. По-видимому, пишет Плутарх, с этой точкой зрения был согласен и Гомер, поскольку мы находим у него такую строчку:

> Воздух пронзительным холодом веет с реки на рассвете[6].

Да и из чисто теоретических соображений воду следует предпочесть в этом плане воздуху, поскольку, как мы видели выше, воздух противостоит огню лишь в рамках противоположности «светлое — темное», в то время как вода противоположна огню еще и как влажная и как тяжелая стихия.

Между тем стоик Хрисипп, утверждавший, что воздух изначально холоден, поскольку он темен, не дает убедительного разбора этой второй гипотезы, а ограничивается, как указывает Плутарх, лишь кратким упоминанием ее сторонников. Желая им возразить, Хрисипп иронически пишет: «таким образом, можно было бы сказать, что и земля изначально холодна, потому что она дальше всего отстоит от эфира», то есть он отвергает эту точку зрения как нечто совершенно нелепое и не за-

[6] *Одиссея* V, 469.

служивающее внимания. Так ли она нелепа? — спрашивает Плутарх. И вот в последней части своего трактата он приводит аргументы (уже, по-видимому, свои собственные) в пользу третьей гипотезы, а именно, что субстанцией и изначальной причиной холода является земля.

Действительно, если ставить вопрос о том, какая стихия в наибольшей степени противоположна эфиру или огню, то такой стихией окажется не воздух, не вода, а именно земля. «Ведь земля и эфир, — говорит Плутарх, — противостоят друг другу не просто как тяжелая по отношению к легкому или как падающая вниз по отношению к стремящемуся вверх, не только как плотная по отношению к разреженному, или как инертная по отношению к изменчивому и подвижному, но как самая тяжелая по отношению к самому легкому, как самая плотная по отношению к самому разреженному, наконец, как сама по себе неподвижная по отношению к самодвижущемуся и как находящаяся в центре по отношению к тому, что вечно несется по кругу». Кроме того, земля из всех стихий, бесспорно, самая темная. Воздух и вода еще могут наполняться светом и пропускать сквозь себя солнечные лучи, земля же всегда совершенно темна и непрозрачна.

Последнее, впрочем, указывает Плутарх, еще не имеет прямого отношения к предмету нашего исследования, а именно к холоду. Откуда же следует, что земля с наибольшей вероятностью может считаться субстанцией и источником холода? Это вытекает из таких ее качеств, как тяжесть, плотность, неподвижность и неизменность. Эти качества в наибольшей степени родственны холоду (гораздо в большей степени, чем темнота или влажность). Ведь основное и важнейшее действие холода состоит в том, что под его влиянием вещи застывают, замораживаются, становятся твердыми и неподвижными. Здесь Плутарх приводит несколько наблюдений. Он пишет о рыбах, которые под действием холода становятся как бы стеклянными и разлетаются на куски при ударе о землю. О плащах путников, поднявшихся на вершину Парнаса: эти плащи стали от холода настолько жесткими и одеревенелыми, что при натяжении они трескались и разламывались. О том, как от холода немеют мышцы и пропадает голос.

Итак, под действием холода вещи каменеют, становятся похожими на скалы и лед, то есть на землю в ее наиболее чистом виде. Ибо на большой глубине земля представляет собой сплошную скалу или ледяную глыбу, так как в ее недрах обитает неодолимый, жестокий холод. Эта, с точки зрения позднейшей науки, совершенно неверная концепция, ведет свое происхождение от древних мифологических представлений, отзвуки которых мы находим еще в *Божественной комедии* Данте, где последний, девятый, круг ада представляет собой царство льда и вечного холода. Впрочем, Плутарх пытается обосновать эту точ-

ку зрения — как путем общих соображений, так и с помощью эмпирических фактов. Общие соображения здесь таковы: «Если присутствие тепла, говорит Плутарх, делает легким, а наиболее горячее является самым легким, далее, если присутствие влаги смягчает, а наиболее влажное оказывается одновременно самым мягким, и точно таким же образом, если присутствие холода способствует затвердению, то самое холодное необходимо будет затвердевшим в наибольшей степени, каковой и является земля. Самое же холодное уже от природы должно быть изначально холодным, откуда следует, что изначально холодной от природы стихией должно быть земля».

Это рассуждение подкрепляется затем ссылкой на разного рода наблюдения, с нашей точки зрения не очень убедительные. Так, например, Плутарх утверждает, что среди проточных вод самыми холодными являются горные или рожденные в скалах источники, а среди колодезных вод — наиболее глубокие; это происходит потому, что их холод ведет свое происхождение от изначального холода подземных недр.

Затем Плутарх приводит некоторые соображения относительно свойств стихии земли. И здесь я приведу несколько дословных цитат:

> ... стихия земли не является ни острой, ни подвижной, ни легкой; она не обладает ни горечью, ни мягкостью, ни способностью растекаться, но она упруга и устойчива, подобно кубу. Отсюда следует, что ей присущи холод и тяжесть, составляющие ее силу. Тем, что она сгущает, сжимает и вытесняет влагу, она вызывает... дрожь и озноб в теле человека; если же она окончательно возобладает и все тепло уйдет из тела, то наступит состояние полной застылости и омертвения... Земля либо вообще не загорается, либо горит очень слабо и с трудом.

При горении какой-либо вещи пищей для тепла служит ее воздушный или влажный, но не землистый компонент, когда же вся влага испарится, то останется твердый, сухой и уже неизменный остаток — то, что в сгоревшей вещи было собственно землей. Именно поэтому «древние называли землю Гестией, то есть «пребывающей в жилище богов» — не только в пространственном смысле, как недвижимо покоящуюся на месте, но и как неизменную в отношении своей субстанции». В этих соображениях Плутарха мы чувствуем отзвуки платоновской теории материи, изложенной в *Тимее*. Именно оттуда взято сопоставление земли с кубом (ведь у Платона элементарные частицы земли имеют форму кубиков), именно там доказывается, что в то время как прочие элементы могут переходить друг в друга, земля никогда ни во что не переходит, оставаясь всегда землей.

В заключение Плутарх указывает на родственность земли и смерти. Теплые, светлые, быстрые и легкие вещи, говорит он, относятся к природе божественного и непреходящего, наоборот, все темное, холодное и медленное свидетельствует о печальном жребии тленных и смертных вещей. Ведь и тело живого существа — пока оно живет — причастно теплу и жизни, когда же эти силы покидают его, оно становится всего лишь частью земли и им овладевает холод и мороз, потому что тепло содержится во всяком другом веществе в большей степени, чем в землистом.

Этим заключительным аккордом заканчиваются рассуждения Плутарха о субстанции и источнике холода. Обращаясь к Фаворину, он предлагает сопоставить все изложенные им точки зрения, и если ни одна из них не окажется на много лучше остальных — оставить их в покое, признав, что в неясных вопросах философу лучше будет воздержаться от присоединения к какому-либо мнению. В этом совете нашло свое выражение характерное для поздней античности скептическое отношение к естественнонаучному познанию.

Подводя итоги изложенному, можно будет сказать, что та «физика», с которой мы встречаемся в трактате Плутарха, еще очень далека от физики и вообще от науки в нашем понимании. Анализ аргументации Плутарха показывает, что эта аргументация имеет, в основном, троякий характер. Во-первых, это ссылки на авторитеты прошлых веков, причем наибольший вес в этом плане имеют высказывания древнейших поэтов — Гомера и Гесиода. Во-вторых, это данные наблюдений над фактами и явлениями самого различного рода; интерпретация этих наблюдений имеет весьма произвольный характер и сводится, как правило, к тому, что из каких-то (иногда вполне случайных) черт сходства двух явлений делается заключение об их общей природе. Никакого намека на эксперимент в духе науки Нового времени или хотя бы на те зачатки экспериментального метода, с которыми мы встречаемся, у некоторых досократиков или у медиков гиппократовской школы, здесь нет и в помине. Самыми интересными, с нашей точки зрения, являются, пожалуй, некоторые общие рассуждения Плутарха, хотя в целом они не выходят за рамки натурфилософских спекуляций мыслителей более ранних эпох.

* * *

Перевод выполнен по изданию *De primo frigido*, Plutarchi Moralia, vol. V, fasc. 3, rec. C. HUBERT, Bibliotheca Teubneriana (Leipzig, 1960). Нумерация абзацев стандартная — по изданию STEPHANUS (1572).

ПЛУТАРХ

О ПЕРВИЧНОМ ХОЛОДЕ

945

1. Существует ли на самом деле, мой дорогой Фаворин, некая F
первичная сила и субстанция холода, каковой является, например, огонь для тепла, благодаря присутствию и соучастию которой каждая из прочих [вещей] становится холодной? Или, скорее, холод есть лишенность[1] тепла — так же, как говорят, тьма [есть лишенность] света, а покой движения? Потому что и холод представляется чем-то покоящимся, тепло же подвижным, и охлаждение теплых [предметов] происходит [по-видимому] не по причине присутствия какой-либо силы, а вследствие ухода тепла, ибо ког- 946
да много тепла кажется ушедшим, одновременно охлаждается и остаток. Ведь и пар, который испускает кипящая вода, исчезает с уходом тепла; по этой же причине охлажденный остаток оказывается меньшим по количеству, поскольку тепло [из него] выделилось, а ничто другое [взамен] не вошло.

2. Но не вправе ли мы считать эту точку зрения сомнительной — прежде всего потому, что она [фактически] упраздняет многие очевидные силы, словно они являются не [реальными] качествами и свойствами, но лишенностями свойств и качеств? [Ведь согласно этой гипотезе] тяжесть [окажется лишенностью] легкости, а жесткость мягкости, чернота же [станет лишенностью] белизны, а горечь сладости, и [таким же образом] любое из тех B
качеств, которое естественным образом противоположно по своему действию другому, а не как лишенность свойства. А затем потому, что всякая лишенность бездеятельна и бесплодна, как [например] слепота, глухота, молчание и смерть. Ибо они суть устранения форм и отрицания субстанций, а не природные сущности или субстанции [существующие] сами по себе. Находящемуся же в телах холоду не в меньшей степени, чем теплу, свойст-

венно вызывать в них [различные] процессы и изменения. Ибо весьма часто под действием холода [они] застывают, сгущаются и
C уплотняются; покой же и неподвижность холода не есть бездеятельность, но прочность и устойчивость, [некое] обусловленное присущей [холоду] силой напряжение, способное сдавливать и сдерживать. Поэтому, если лишенность приводит к исчезновению и удалению противоположной силы, то, напротив, [тела] часто охлаждаются, заключая в себе большое количество тепла; некоторые же еще лучше затвердевают и связываются, будучи более горячими, как [это имеет место], например, при закалке железа. Стоики же утверждают, что дыхание в телах новорожденных укрепляется охлаждением и, изменяя свою природу, становится душой. И хотя это [мнение] является спорным, [во всяком случае] неразумно считать холод лишенностью, когда он является очевидным виновником многих других [эффектов].

D 3. Кроме того, к лишенности никак не применимы [понятия] «большее» и «меньшее», и нельзя было бы сказать, что из двух незрячих один искалечен в большей степени или из двух немых один молчит больше другого или из не живых один более мертв, нежели другой. Среди же холодных тел [понятия] «большее» и «меньшее» вполне допустимы, а также «чрезмерно» и «не слишком» и вообще усиление и ослабление, как и среди горячих [тел] — по причине того, что материя испытывает в одних случаях очень сильное, в других же умеренное воздействие противоположных сил, и из нее образуются одни [тела] более теплые, чем другие, либо же более холодные. И ведь не может быть смеси
E [какого-либо] свойства с его лишенностью, и никакая сила не допустит такой противоположности, которая угрожает ей лишенностью, и не будет с ней соединяться, но [скорее] отступит перед ней. Горячие же [вещества] остаются до определенной степени таковыми, будучи смешаны с холодными — так же, как черные с белыми, с низкими [звуками] высокие, со сладкими кислые, причем, благодаря такому сочетанию и гармонии цветов и звуков, снадобий и приправ возникают многие приятные и благотворные для людей соединения. Ибо если противоположность лишенности и свойства враждебна и непримирима, поскольку существование одной заключает в себе гибель другого, то, напротив, взятыми в
F надлежащем отношении сочетаниями противоположных сил часто пользуются ремесла, а больше всего природа — как при изменении погоды, так и в других своих порождениях, а также в том, что упорядочивается и устрояется богом, который именуется творцом гармонии и музыки не потому, что он сочетает низкие и

высокие [тона] или согласованно смешивает светлые и темные [цвета], а скорее потому, что он заботится о связи и различении в мире тепла и холода — с тем, чтобы эти силы закономерно соединялись и вновь разделялись — и, удаляя излишки каждой из них, устанавливает для них надлежащие пределы.

4. И действительно, существует ощущение холода, как и тепла; лишенность же не воспринимается ни зрением, ни слухом, ни осязанием и не познается никакими другими чувствами. Ибо ощущение вызывается лишь некоей субстанцией, лишенность же [только] мыслится, когда субстанция не обнаруживается, ибо [лишенность] есть отрицание субстанции — подобно тому, как слепота [есть отрицание] зрения, молчание — звука, а пустота есть отсутствие тела. Ибо нельзя ощутить пустоту осязанием, но там, где не возникает осязательного ощущения тела, появляется мысль о пустоте. Мы не слышим и тишину, но когда мы [вообще] ничего не слышим, мы приходим к умозаключению о тишине. Точно так же у слепых, нагих и невооруженных нет ощущения [слепоты, наготы, невооруженности], но [лишь] умозрение, основанное на отсутствии ощущения. Поэтому если бы холод был лишенностью тепла, то ощущение холода не могло бы возникнуть, но в случае отсутствия тепла делалось бы умозаключение о холоде. Как тепло воспринимается нагреванием и растиранием плоти, так холод ее сокращением и уплотнением, а отсюда ясно, что существует особое начало и источник холода, так же, как и тепла. 947 B

5. Далее, лишенность в отношении любого вида единственна и проста, субстанции же обладают многими различиями и силами. В самом деле, тишина однообразна, звуки же многокрасочны, причем в одних случаях они бывают тягостны для слуха, в других же услаждают чувство. Такие же различия имеются у цветов и форм, которые то так, то иначе действуют на тех, кому случится их воспринять. Неосязаемое же и бесцветное и вообще бескачественное не имеет различий, но всегда сходно. C

6. И вот, в самом деле, подобен ли холод указанным отрицательным [качествам] в том смысле, что он не образует различий в [вызываемых им] состояниях? Или, напротив, холодные вещества доставляют телу то большие и полезные наслаждения, то, опять-таки, жестокий вред, мучения и тягости, из-за которых [однако] тепло не всегда уходит и покидает [тело], но часто, будучи закупорено [в нем], оказывает сопротивление и борется? Борьба этих [сил] именуется дрожью или ознобом; и если тепло терпит поражение, то наступает затвердение и окоченение [тела], одолевая же холод, [тепло] размягчает и согревает тело, что сопровождается D

приятным ощущением, которое Гомер[2] обозначает термином «облегчение» (ἰαίνεσθαι). Но это ясно всякому, и явления подобного рода в наибольшей степени показывают, что холод по отношению к теплу выступает как субстанция по отношению к субстанции или состояние по отношению к состоянию, а не противостоит ему как отрицание и лишенность, и что он не есть просто уничтожение или удаление тепла, но [сам] является приносящей гибель природной сущностью и силой. В противном случае пришлось бы исключить зиму из [числа] времен года, а борей из [числа] ветров,
E как не обладающие собственным началом, но являющиеся всего лишь лишенностью теплых [сезонов] и южных ветров.

7. И вот, так как во вселенной имеется четыре первовещества, которые по причине их числа, простоты и действия принимаются большинством за элементы и начала всех прочих [вещей], [а именно] огонь, вода, воздух и земля, то необходимо, чтобы столько же было первичных и простых качеств. И какие же, в самом деле, могут быть эти качества кроме тепла и холода, и сухости, и влажности, с помощью которых эти элементы естественным образом действуют или испытывают всевозможные воздействия? И как в грамматике существуют краткие и долгие
F элементы, а в музыке низкие и высокие, причем никакие из них не являются лишенностью других, так и среди физических тел следует признать противопоставленность влажных сухим и холодных теплым, учитывая доводы разума одновременно с явлениями. Или, как полагал древний Анаксимен, не оставим в субстанции ни холода, ни тепла, но [допустим], что это — общие для всей материи состояния, получающиеся в результате [происходящих в ней] изменений[3]. А именно, он говорил, что холод есть сжатие и сгущение [материи], тепло же — [ее] разрежение и расширение (так что он [даже] где-то называет [тепло] этим словом [χαλαρόν]). «И поэтому, утверждает он, не без оснований
948 говорится, что человек изо рта испускает и тепло и холод: ведь дыхание охлаждается, когда оно сжимается и сгущается губами, выходя же из раскрытого рта, оно становится теплым по причине разрежения». Аристотель приписывает это мнение невежеству названного мужа, ибо, когда мы открываем рот, мы выдыхаем тепло из самих себя, когда же дуем, сжав губы, то [в первую очередь] отталкивается и устремляется вперед холодный воздух, находящийся перед нашим ртом, а не тот, который заключен внутри нас.

8. Если, таким образом, следует допустить субстанции холода и тепла, продолжим по порядку наше рассуждение и исследуем

[вопрос о том], каковы же субстанция, начало и природа холода. B
И вот те[4], кто утверждает, что в наших телах имеются неравносторонние и треугольные фигуры, шероховатостью которых вызывается [ощущение] стужи, озноб, дрожь и все подобные состояния, хотя и ошибаются в чем-то, [все же] ухватывают начало, от которого следует [исходить]. Ведь следует, как от печки, начинать исследование с вопроса о сущности вселенной. В этом отношении, по-видимому, философ в наибольшей степени отличается от врача, земледельца или флейтиста. Ибо для тех достаточно рассмотреть последние [по времени] причины; ведь [врач] устанавливает ближайшую причину болезни, а именно усиление жара или вторжение сока, [у земледельца это] палящий солнечный зной C
после дождя, [у музыканта же причина] низкого тона — наклон дырочек и чрезмерная их близость друг к другу, и [любому] ремесленнику это достаточно в его профессиональной деятельности. Для физика же, который ищет истину с помощью [теоретического] умозрения, познание ближайших причин есть не [конечная] цель, но [лишь] начало пути к [уяснению] первичных и высших [причин]. Поэтому правильно поступали Платон и Демокрит, когда они, при исследовании причин теплоты и тяжести, не останавливали свои рассуждения на земле и огне, но, возведя показания [наших] чувств к умопостигаемым началам, доходили до мельчайших как бы семян [всего сущего].

9. Тем не менее такому [исследованию] лучше предпослать рассмотрение чувственно-воспринимаемых [вещей], к числу которых Эмпедокл[5], Стратон[6] и стоики причисляли субстанции сил, D
причем стоики относили холод в первую очередь к воздуху, Эмпедокл же и Стратон — к воде. Равным образом, возможно предположение, что причиной холода является земля. Прежде всего рассмотрим мнения упомянутых [философов][7]. Так как огонь горяч и вместе с тем светел, необходимо, чтобы противоположная огню природная сущность была холодной и темной — ведь как светлому противостоит мрачное, как теплому холодное, ибо как темнота [препятствует] зрению, так холод притупляет озязание, тепло же развивает чувство осязания, подобно тому, как свет [чувство] зрения[8]. Следовательно, что первоначально по [своей] природе является темным, то будет первоначально и холодным. E
Что воздух первоначально темен, было известно и поэтам, ибо они темноту называли воздухом:

> Воздух около кораблей был темный и луна
> Не светила с небес[9].

И также:

Окутанные воздухом бродят они по всей земле[10],

и еще:

Тотчас же воздух рассеял и отвел мглу,
И солнце засияло, и битва стала видна[11].

Они также называли наиболее темный воздух словом κνέφας (мрак), что, по-видимому, означает отсутствие света, а сгущенному и уплотненному воздуху дали имя νέφος (туча), то есть отрицание света. И то, что называется туманом и мглой, а также все то, что мешает прохождению света, не давая его воспринять [зрением] — [все это] суть разновидности воздуха, а для невидимого и лишенного цвета из этого придумали наименование Аида и Ахеронта. И вот, как при отсутствии света воздух становится темным, так при удалении тепла то, что остается, оказывается холодным воздухом и ничем другим. Вот почему этот [воздух] из-за холода зовется Тартаром; это явствует из того, что Гесиод говорит о «воздушном Тартаре»[12], а также из того, что дрожание от холода и озноб обозначаются [глаголом] ταρταρίξειν. Таковы доводы в пользу этой точки зрения.

F

10. Но так как уничтожение есть некое превращение уничтожающихся [вещей] в противоположность каждой из них, рассмотрим, хорошо ли говорить, что «смерть огня есть рождение воздуха»[13]. Ведь и огонь умирает подобно живому существу — все равно, гасится ли он насильственным образом или потухает сам по себе. И вот угасание делает явным его превращение в воздух: ведь и дым есть разновидность воздуха, а согласно Пиндару, копоть и испарение:

949

И всю ночь бьет воздух душистым дымом[14].

В самом деле, когда пламя чахнет из-за отсутствия питания, как это бывает со светильниками, разве мы не видим, что вершина его растворяется в тусклом и темном воздухе? Да и пар, поднимающийся [от тела], когда после ванной или бани мы обливаемся холодной водой, достаточно убедительно показывает превращение исчезающего тепла в воздух, так как [последний] противоположен по [своей] природе огню. Из всего этого следует, что первоначально воздух является темным и холодным.

B

11. Из всего, что происходит в телах под действием холода, наиболее мощным и сильным [эффектом] является замерзание, представляющее собой изменение состояния воды под действием воздуха. Сама по себе вода весьма текуча, жидка и подвижна,

когда же воздух сдавливает ее холодом, она сгущается и застывает. По этой причине и говорится:

> Если южный ветер вызовет северный,
> сразу же пойдет снег[15].

Ибо после того, как южный ветер подготовит, подобно сырью, влажность, северный схватывает [ее] и замораживает. Лучше всего это ясно на примере снега: когда он выпустит вошедший в него ранее легкий и холодный воздух, тогда он начинает таять. Аристотель утверждает[16], что слитки свинца плавятся и текут под действием мороза и зимой, если только приблизить их к воде[17]. По-видимому, воздух, сталкивающий под действием холода частицы [свинца], разбивает [их] и размывает. C

12. Добавим еще [следующее]. Взятая из источника вода замерзает скорее, потому что воздух быстрее действует на меньший [объем]. И если достать из колодца в мехе холодную воду, а потом снова опустить мех в колодец так, чтобы он не касался воды и оставался висеть в воздухе, то, по прошествии небольшого времени, вода [в мехе] станет холоднее [чем в колодце]. Отсюда с наибольшей очевидностью явствует, что не вода является первопричиной холода, но воздух. А из больших рек никакая не замерзает [совсем] по причине глубины: ведь воздух не проникает во всю толщу [реки], но замерзают лишь те [ее слои], которые он охватывает холодом, находясь с ними в соприкосновении или [непосредственной] близости. Вот почему варвары, переходя [реки] пешком, пускают вперед лисиц — ибо [эти животные], чувствуя по звуку текущей [подо льдом] воды, что имеется не толстая, но [лишь] поверхностная корка льда, поворачивают назад. Некоторые же рыбаки растапливают лед, [поливая его] горячей водой, чтобы открыть [прорубь], куда можно будет опустить лесу. Таким образом, то, что находится на [большой] глубине, не подвергается воздействию холода. Однако наверху, вследствие замерзания [воды], происходят столь большие изменения, что [например] вода разламывает суда, распирая их изнутри и [одновременно] сдавливая [снаружи], как свидетельствуют зимовавшие вместе с Цезарем на Дунае[18]. А разве другое, что происходит вокруг нас, не является достаточным свидетельством [в пользу сказанного]? Ведь после бани и пропотев, мы больше охлаждаемся, раздетым и расслабленным телом воспринимая вместе с воздухом большое количество холода. Все это происходит и с водой, ибо ранее нагретая [вода] скорее охлаждается, сделавшись более восприимчивой к холоду. Те же, кто зачерпывают кипящую воду, выливая ее с D E

высоты, вероятно не делают ничего другого, кроме как сильно
F смешивают [ее] с воздухом. Вот каковы, дорогой Фаворин, доводы в пользу точки зрения, приписывающей воздуху первичную силу холода.

13. Тот, кто приписывает воде [эту силу], тоже начинает аналогичным образом — соответственно тому — как говорит Эмпедокл:

> Ты видишь, что солнце яркое и всегда горячее,
> Дождь же во все [времена] мрачен и холоден[19].

Ибо, противопоставляя холодное теплому, а черное светлому, он побуждает нас заключить, что субстанция черного и холодного одна и та же, так же, как одна и та же [субстанция] свет-
950 лого и теплого. То, что чернота есть [свойство] не воздуха, но воды, об этом свидетельствуют [наши] ощущения: ведь от воздуха, вообще говоря, ничто не темнеет, от воды же все. Потому что, если ты бросишь в воду белейшую шерсть или ткань, она будет казаться темной и останется темной до тех пор, пока влага [из нее] не испарится под воздействием тепла или не будет выжата какими-либо катками или грузами. И когда земля орошается водой, чернеют те места, куда упали капли, прочие же остаются прежними. И в самой воде темнейшим из-за [ее] количества представляется наиболее глубокое [место]; те же [места], которые гра-
B ничат с воздухом, кажутся сияющими и веселыми. Из других жидкостей наиболее прозрачной является масло, потому что оно больше всего содержит воздуха; свидетельством этому служит [его] легкость, благодаря которой оно держится на поверхности всех [прочих жидкостей], будучи увлекаемо вверх воздухом. И оно успокаивает море, если его вылить на волны, и это [происходит] не потому, что из-за гладкости [его частиц] ветры скользят [по нему], как утверждает Аристотель, а потому, что волна ослабляется любой [разлитой по ней] жидкостью, становясь плоской. В особенности же блеск и прозрачность сообщаются маслом на глубине — в силу того, что [частицы] жидкости раздвигаются [содержащимся в нем] воздухом. И оно создает свечение не только на поверхности — тем, кто плывет ночью — но и в глубине
C собирателям губок, будучи выпускаемо ими изо рта в море. Итак, в воздухе содержится не больше черноты, чем в воде, но меньше холода. Следовательно, поскольку масло из всех жидкостей содержит больше всего воздуха, в нем меньше всего холода и оно слабо застывает, ибо примешанный [к нему] воздух не позволяет [ему] становиться жестким и застывшим. Поэтому иглы, желез-

ные булавки и [другие] мелкие изделия закаляют не водой, а маслом — из опасения, что чрезмерный холод воды может их искривить. Потому что правильнее найти решение проблемы на основании этих [наблюдений], а не на основании цветов, так как снег, град и лед являются одновременно и самыми светлыми и самыми холодными, а смола, напротив, теплее меда и D
темнее его.

14. И вместе с тем я удивляюсь, что те, кто считает воздух холодным по причине его темноты, не учитывают [мнения] других, считающих, что он теплый по причине легкости[20] — ибо темнота не родственна холоду и не сходна с ним в такой степени, как тяжесть или неподвижность. Ибо многим [вещам], лишенным теплоты, присущ блеск, легкости же, подвижности и стремления подниматься вверх никогда не бывает у холодных вещей. И облака, пока по своей субстанции они более родственны воздуху, плавают в вышине, превратившись не во влагу, немедленно падают [вниз] и, в виду зарождения [в них] холода, лишаются легкости не в меньшей степени, чем теплоты. Напротив, когда [жидкость] охватывается теплом, [она] снова меняет направление E
и, одновременно с превращением в воздух, в силу своей субстанции, подымается вверх. И право, [гипотеза] об уничтожении не является истиной: ведь каждая из исчезающих [вещей] не [переходит] в противоположность, но уничтожается противоположностью, подобно тому, как вода уничтожает огонь, превращая его в воздух[21]. Ибо о воде говорит Эсхил, правда, в трагическом стиле, но [вполне] правильно:

остановите воду, кару огня[22].

Гомер же[23] противопоставляет реке Гефеста, а Посейдону — Аполлона, причем это противопоставление имеет скорее физический, чем мифический характер. А Архилох неплохо говорит F
о женщине, думающей противоположное [тому, что она высказывает]:

...в одной руке несла,
коварная, воду, в другой же — огонь[24].

У персов же самой большой просьбой, которая не могла быть отклонена, была такая, когда просящий, взяв огонь и войдя в реку, грозил — если ему откажут — бросить огонь в воду. И хотя он [всегда] получал то, что ему было нужно, однако после получения его наказывали, как применившего противозаконную и противоестественную угрозу. И эта, у всех бытующая [поговорка] «смешать огонь с водой», употребляемая, когда пытаются сделать

[что-либо] невозможное, свидетельствует, по-видимому, о том,
951 что [именно] вода враждебна огню, губит его и карает посредством гашения, но не воздух, который овладевает его субстанцией и принимает [ее], когда [она] преобразуется [в его собственную]. Ибо если то, во что превращается уничтожаемое, всегда является [его] противоположностью, то почему огонь покажется большей противоположностью воздуху, чем вода? Ведь в воду превращается [воздух] сгущаясь, в огонь же — разрежаясь, таким же образом, как, со своей стороны, вода уничтожается, в результате разрежения превращаясь в воздух, а в результате сгущения — в землю, как я полагаю, вследствие близости и родственности [вода] по отношению к этим обоим, а не потому, что [вода] противоположна и враждебна каждому из них. Те же [философы], каким бы об-
B разом ни рассуждали, только извращают правильный ход умозаключений.

Утверждение, что вода застывает под действием воздуха, представляется абсолютно бессмысленным, ибо нигде не видели, чтобы воздух сам [когда-либо] застывал. Облака же, туманы и тучи представляют собой не застывание, но уплотнение и сгущение влажного и наполненного испарениями воздуха. Лишенный же влаги и сухой воздух при таком охлаждении никогда не подвергается [подобному] превращению. Ведь имеются же такие горы, около которых не образуется ни облако, ни роса, ни туман и которые вершинами простираются в чистый и лишенный влаги воздух. Отсюда в наибольшей степени явствует, что уплотнение и сгущение в нижних слоях вызывается примешанными к воздуху влагой и холодом.

15. Согласно с разумом и то, что в глубине большие реки никогда не замерзают. Ибо замерзшая сверху [вода] не пропускает испарений, которые, будучи замкнуты и изменив направление
C [движения], передают тепло глубоким слоям влаги. Доказательством этому служит то, что из освобожденной ото льда влаги снова подымается большое количество пара. По этой причине и тела животных зимой бывают более теплыми, поскольку они заключают в себе тепло, загоняемое внутрь внешним холодом. Когда подымают и льют [с высоты] воду, из нее уходит не только тепло, но и холод; поэтому те, кто очень любит холодные [напитки], стараются как можно меньше двигать снег и выжатую из него воду, ибо движение изгоняет холод из того и из другого.

Но что подобная сила присуща не воздуху, но воде, к этому можно прийти путем умозрительных соображений. Прежде всего,
D невероятно, чтобы воздух, который соседствует с эфиром и со-

прикасается с его границей, причем эта огненная субстанция также с ним соприкасается, обладал бы прямо противоположной силой. Ведь вообще невозможно, чтобы два соприкасающихся и имеющие общую границу тела не испытывали бы воздействие со стороны друг друга, а если это воздействие будет иметь место, то чтобы более слабые [из них] не уступали бы силе более мощного. И неразумно [было бы предполагать], чтобы природа поместила рядом уничтожающее и уничтожаемое, как если бы она была творцом не связи и гармонии, а вражды и борьбы[25]. Правда, она пользуется противоположными вещами в устроении мира, но пользуется ими не как непримиримыми и несовместимыми [силами], а [беря их] попеременно, создает некий порядок и строй — не разрушительный, но благотворный для каждой [из противоположностей], соединяя их с помощью посредника, находящегося между ними. И в качестве такого [посредника] природа взяла воздух, находящийся ниже огня и выше воды и служащий передатчиком и связью для обеих [стихий]. Не будучи ни горячим, ни E
холодным, но являясь смешением и общностью тепла и холода, он содержит в себе смесь [того и другого], безвредно и мягко сочетающую и ослабляющую [обе] крайние противоположности.

16. Далее, воздух везде одинаков, зима же не везде одинакова и не везде холодна, но одни части ойкумены холодные и сырые, другие же сухие и жаркие, [и это] не случайно, но потому, что одна и та же субстанция у холода и у тепла. Так, большая часть F
Ливии горяча и лишена воды, Скифия же, Фракия и Понт, как рассказывают странствовавшие [там люди], имеют большие озера и орошаются многочисленными и глубокими реками. В середине этих стран приозерные и болотистые [области] оказываются наиболее холодными, [что происходит] по причине влажных испарений. Посидоний, утверждающий, что причина холода заключается в обновлении свежего и болотистого воздуха, не опровергает этой точки зрения, но делает ее более правдоподобной. Потому что обновленный воздух не всегда казался бы холодным, если бы холод не имел своим первоисточником влагу. Право, Гомер лучше указал источник холода, говоря:

Холодный ветерок дует от реки перед зарей[26]. 952

Далее, чувство часто нас обманывает [следующим образом]: когда мы дотрагиваемся до холодной полотняной или шерстяной ткани, нам кажется, что мы коснулись влажной [ткани] — по причине того, что обеим [силам] присуща общая субстанция и они имеют родственную и близкую природу. В климатических райо-

нах с суровой зимой холод часто разрывает медные и глиняные сосуды, но только не пустые, но всегда наполненные, [что происходит] от действия силы холода, заключенной в воде. Впрочем, Феофраст утверждает, что сосуды разрываются воздухом, использующим воду наподобие гвоздя, но посмотрим, не сказано ли это скорее остроумно, чем правильно, ибо [в этом случае] было бы
B необходимо, чтобы [сосуды], наполненные смолой или молоком, скорее разрывались под действием воздуха, [чем наполненные водой]. Представляется, однако, что вода сама по себе и изначально холодна, ибо своим холодом она противостоит теплу огня, подобно тому, как влажностью [она противоположна] сухости, а тяжестью — легкости. Да и вообще огонь — разъединяющая и разделяющая [стихия], вода же — склеивающая и сдерживающая, в силу своей влажности способная соединять и сжимать. Именно это дало повод Эмпедоклу высказать гипотезу, состоящую в том, что он всякий раз, упоминая огонь, называет его «гибельной
C Враждой», а влагу — «сближающей Любовью»[27]. Пища огня есть нечто, превращающееся в огонь, так как превращается [друг в друга] родственное и близкое, противоположное же превращается с трудом, как, например, вода [в огонь]. Будучи же сама, так сказать, несгораемой, [вода] порождает плохо горящие материалы — влажную траву и сырую древесину, которые, в силу [своей] свежести дают темное и вялое пламя, причем с помощью холода [она] борется с теплом, как [с чем-то] по природе [ей] враждебным.

17. Рассмотрим и эти [воззрения], сопоставив их с теми, [которые были изложены выше]. Ведь даже Хрисипп, полагающий, что воздух изначально холоден[28], поскольку он темен, ограничивается одним лишь упоминанием тех, кто утверждает, что вода дальше отстоит [по своим свойствам] от эфира, чем воздух. Желая им возразить, он говорит: «таким образом, можно было бы сказать, что и земля изначально холодна, потому что она дальше
D всего отстоит от эфира», отвергая эту точку зрения, как нечто совершенно нелепое и не заслуживающее внимания. Я же хочу показать, что и в пользу земли имеются правдоподобные и убедительные [аргументы], начав с того, чем больше всего пользуется Хрисипп, говоря о воздухе. Что же это такое? То, что она изначально темна и [следовательно] изначально холодна. Ибо если он, взяв две пары противоположных сил, полагает, что одна [из них] с необходимостью вытекает из другой, то на самом деле существуют тысячи противостоящих и противодействующих [сил], которые отличают эфир от земли и следствием которых можно было

бы считать и эту [противоположность]. Ведь [земля и эфир] противостоят [друг другу] не просто как тяжелая по отношению к легкому или как падающая вниз по отношению к стремящемуся E
вверх[29], не только как плотная по отношению к разреженному, или как инертная по отношению к изменчивому и подвижному, но как самая тяжелая по отношению к самому легкому, как самая плотная по отношению к самому разреженному, наконец, как сама по себе неподвижная по отношению к самодвижущемуся и как находящаяся в центре по отношению к тому, что вечно несется по кругу. Таким образом, [отнюдь] не нелепо, если к столь большому числу столь разительных противоположностей присоединится еще противоположность самого холодного и самого горячего. «Верно, [могут нам возразить], однако, хотя огонь и светел, земля ведь не темна». Ну конечно же, она самая темная и самая мрачная из всех [стихий]. Воздуху же в первую очередь присуще соучастие света; он меняется наиболее быстро и, будучи наполнен светом, распространяет его повсюду, становясь [как бы] телом лучей. Ибо, как сказал какой-то дифирамбический поэт, восходящее солнце F

> тотчас наполнило обширное жилище носящихся
> по воздуху ветров[30].

Отсюда следует, что и на озеро и на море солнце, перемещаясь [по небу], бросает часть [своих] лучей, и глубины рек яснеют, [в зависимости от того], сколько воздуха в них проникает. Из всех тел лишь одна земля всегда остается лишенной света и не подверженной действию освещения со стороны солнца и луны. Она, впрочем, нагревается ими и от проникающего в нее на небольшую глубину жара становится теплой. Однако свет [земля] не 953
пропускает, по причине [ее] твердости, и освещенной оказывается лишь [ее] поверхность, внутренние же [области земли] именуются тьмой, хаосом и Аидом. Да и [слово] эреб означает то же самое, [а именно] мрак подземных глубин. Излагатели мифов производят ночь от земли, математики же доказывают, что [ночь] есть тень земли, когда последняя загораживает солнце. Ибо воздух наполняется темнотой от земли, подобно тому, как [он наполняется] светом от солнца, и его наименее освещенная часть, на которую распространяется тень земли, определяет длительность ночи[31]. Внешний воздух даже ночью полезен людям и животным, совершающим большие переходы в темное время, потому, что он каким-то образом удерживает следы света и рассеянные истечения лучей. Тот же, кто сидит дома и под крышей, будучи со всех сто- B

рон окружен землей, совершенно слеп и лишен света. Но вот кожа и рога животных совершенно не пропускают лучей по причине [их] жесткости, когда же в результате распилки и полировки они становятся прозрачными, то [это происходит потому, что] к ним примешивается воздух. Я думаю, что и [эпитет] «черная», как всякий раз поэтами обозначается земля, имеет своей причиной [ее] темноту и отсутствие света, так что знаменитое противопоставление темного светлому скорее применимо к земле, чем к воздуху.

C 18. Но эта [противоположность] не связана с предметом [нашего] исследования, ибо [выше] было показано, что среди светлых [вещей] бывает много холодных, а среди тусклых и темных много теплых. В наибольшей степени холоду родственны следующие силы: тяжесть, плотность, неподвижность и неизменность; ни одна из этих [сил] не присуща воздуху и все они в большей степени присущи земле, чем воде. И, действительно, холодная [вещь] чаще всего бывает твердой, оказывающей сопротивление и способной делать твердыми [другие вещи]. В самом деле, Феофраст рассказывает, что если ударять о землю застывшие под действием холода рыбы, то они ломаются и разлетаются на куски, подобно стеклянным или глиняным предметам. Ты же сам слы-
D шал в Дельфах о тех, кто поднялся на Парнас, спасаясь от неистовых вакханок: они были застигнуты жестоким ветром и снегом, и их плащи настолько застыли, сделавшись жесткими и одеревянелыми, что при натяжении они трескались и разламывались. Далее, под действием чрезмерного холода мышцы становятся негибкими и пропадает голос, [потому что] влажные и мягкие части тела [при этом] застывают и становятся малоподвижными и жесткими.

19. После этих наблюдений рассмотрим вытекающие [из них] следствия. Каждая сила, если она одерживает верх, имеет обыкновение изменять и превращать в себя побеждаемое [ею]: так, то, что побеждено теплом, загорается, воздухом — испаряется, то же, что падает в воду, если его [сразу] не вынуть, намокает или рас-
E творяется. [Таким же образом] и охлаждаемое с необходимостью превращается в изначально холодное, избыток же холода есть замерзание, замерзание же в конце концов приводит к полной неподвижности и окаменению [тел], когда, при окончательном возобладании холода, [вся] влага застывает, а [все] тепло вытесняется. Именно поэтому на большой глубине земля оказывается, так сказать, сплошной скалой и льдом, потому, что там обитает неодолимый жестокий холод, отстоящий дальше всего от [области] эфира[32]. То, что мы видим на поверхности земли — утесы,

скалы и камни — по мнению Эмпедокла[33], удерживается в глубинах земли и подымается [на поверхность], выталкиваемое пылающим [там] огнем. Однако нам кажется более правдоподобным, F
что все те [предметы], из которых тепло вытесняется и улетает, твердеют под действием холода; именно поэтому они называются *πάγοι*[34]. Поверхности многих [тел], почерневших [в тех местах], где вышло тепло, напоминают по своему виду обгоревшие [предметы], ибо холод замораживает одни [вещества] лучше, другие — хуже, а более всего те, в которых он изначально находился. Потому что, если [присутствие] тепла делает легким, а наиболее горячее является самым легким, далее, если [присутствие] влаги
смягчает, а наиболее влажное оказывается [одновременно] самым 954
мягким, и точно таким же образом, если [присутствие] холода способствует затвердеванию, то самое холодное необходимо будет затвердевшим в наибольшей степени, каковой и является земля. Самое же холодное, конечно, уже от природы [должно быть] изначально холодно, так что изначально холодной от природы [стихией] является земля. Это с несомненностью явствует из [наших] чувственных восприятий: ведь глина холоднее воды; огонь тушат, засыпая [его] землей; далее, кузнецы, когда железо раскалилось и [уже] расплавилось, посыпают его [размельченным] мрамором или известью; [наконец], пыль охлаждает тела атлетов B
и прекращает выделение пота.

20. А что означает ежегодно возникающая у нас потребность в перемещении и переселении? Ведь зимой мы стремимся бежать от земли, [переселяясь] в высокие и приподнятые над [поверхностью] почвы [помещения]; летом же, напротив, предпочитаем прятаться внизу, ища подходящее убежище и охотно перенося местожительство в недра земли. И не делаем ли мы это, побуждаемые нашими чувствами, которых влечет к земле [ее] холод, и догадываясь, что этот холод [присущ ей] изначально и от природы? А пребывание в зимнее время на берегу моря действительно является чем-то вроде бегства от земли: из-за ее холода мы, насколько C
возможно, удаляемся от нее, окружая себя морским воздухом и теплом, [исходящим от] моря. С другой стороны, летом жара побуждает нас тосковать по рожденному землей и идущему с суши [воздуху] — не потому, что он сам по себе холоден, а потому, что он ведет свое происхождение от изначального холода, от холода по природе, и закален заключенной в земле силой, подобно тому, как закаляется железо. Далее, среди проточных вод самыми холодными являются горные или [рожденные] в скалах [источники], а из колодезных [вод] наиболее глубокие: ведь, по причине их

глубины, внешний воздух с ними никак не смешивается, и они вытекают, [проходя] сквозь чистую и [ни с чем] не смешанную
D землю. Такова вода [источника] около Титариона, называемая «водой Стикса» и тонкой струйкой вытекающая из скалы; она настолько холодна, что никакой другой сосуд, кроме ослиного копыта, не может ее выдержать; все же остальные [от нее] лопаются и разламываются[35].

21. И вот послушаем еще врачей, [утверждающих,] что всякое [вещество], являющееся по происхождению землей, обладает свойством сжимать и охлаждать, причем они перечисляют много металлов, дающих этим веществам, когда они входят в состав лекарственных снадобий, вяжущую и закрепляющую силу. А именно, стихия земли не является ни острой, ни подвижной, ни легкой; она не обладает ни горечью, ни мягкостью, ни способно-
E стью растекаться, но [она] упруга и устойчива, подобно кубу[36]. Отсюда следует, что ей присущи тяжесть и холод, составляющие ее силу. Тем, что [она] сгущает, сжимает и вытесняет влагу, она вызывает, вследствие [ее] неоднородности, дрожь и озноб в теле [человека]; если же она окончательно возобладает и [все] тепло уйдет [из тела] или будет погашено, то наступит состояние [полной] застылости и омертвения. Отсюда следует, что земля либо вообще не загорается, либо горит очень слабо и с трудом. Воздух же нередко загорается сам по себе; когда он горит, он шипит и сверкает, влага же служит для тепла пищей, ибо горючей является не твердая, но влажная [компонента] древесины; когда же [влага]
F испарится, остается твердое и сухое [вещество] превращающееся в золу. Те же, кто изо всех сил тщится доказать, что и этот [остаток] изменяется и исчезает, многократно увлажняя [его] маслом и смешивая с салом, ничего [этим] не достигают, ибо когда жир выгорает, [весь] земной [компонент] полностью остается и пребывает [неизменным]. Отсюда вытекает, что древние называли [землю] Гестией, то есть «пребывающей в жилище богов»[37], не только в пространственном смысле, как недвижимо покоющуюся на месте, но и как неизменную в отношении [своей] субстанции, учитывая [тем самым] и неподвижность и плотность. Как сказал физик Архелай, холод есть ее [земли] скрепление; ничто [ее] не расслабляет и не смягчает, [потому что нет ничего], что [могло
955 бы] ее согреть и сделать теплой. Те же, кто полагает, будто холод ветра и воды воспринимается [в большей степени], а [холод] земли слабее, [допускают ошибку, объясняющуюся тем, что они] видят землю, находящуюся в непосредственной близости от воздухов и вод и становящуюся соединением и смесью, наполненной

теплом солнца. [Эти люди] ни в чем не отличаются от тех, которые доказывают, что тепло [существующее] изначально и от природы — не эфир, но кипящая вода или раскаленное железо, потому, что этих [вещей] они могут коснуться и [до них] дотронуться, первичный же, чистый и небесный огонь, они не воспринимают с помощью чувства осязания. Точно так же они [не воспринимают] и находящуюся в глубине землю, которую в наибольшей степени следовало бы считать землей самой по себе, отличая ее от всех других [родов земли]. Доказательством ее [существования] являются вокруг нас скалы, из недр которых исходит сильный и с трудом переносимый холод. Наконец, те, кто испытывает потребность в холодном напитке, бросают в воду мелкие камешки, потому, что [она] становится более густой и закаляется свежим и беспримесным холодом, выделяющимся из камней. B

22. И вот давно уже мудрецы и ученые установили, что земные вещи и [вещи] небесные следует считать не смешивающимися [друг с другом]; [они пришли к этому] не на основании [изучения их] местоположений, наблюдая, словно на весах, [их движения] кверху и книзу, но на основании различия в силах, с одной стороны, относя теплые, светлые, быстрые и легкие [качества] к природе божественного и непреходящего, с другой же, доказывая, что темные, холодные и медленные [качества] свидетельствуют о печальном жребии тленных и мертвых [вещей]. Ведь и тело живого существа, пока оно дышит и «цветет», как говорят поэты, причастно теплу и жизни, когда же оно оказывается лишенным этих [сил] и покинутым ими, оно становится всего лишь частью земли и им овладевает холод и мороз, потому, что тепло, согласно [его] природе, содержится во всяком другом [веществе] в большей степени, чем в землистом. C

23. Итак, дорогой Фаворин, сопоставь эту [точку зрения] с теми, которые были высказаны другими [учеными], и если [ни одна из них] не уступит в вероятности [прочим] и не окажется намного лучше [остальных], оставь эти мнения в покое, признав, что в неясных вопросах философски более правильным будет воздержаться от присоединения [к какому-либо учению].

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Понятие «лишенности» (*στέρησις*) анализируется Аристотелем в *Метафизике* V, 22, а также в *Физике* I, 7, где оно рассматривается в качестве одного из основных начал, наряду с материей и формой. Первые параграфы своего трактата Плутарх посвящает обстоятельному обоснованию тезиса, что холод должен трактоваться не как «лишенность», то есть отсутствие реальной физической силы или качества (в данном случае — тепла), но как самостоятельный и равноправный член пары двух противоположных сил (тепло = холод), обладающий своими специфическими действиями и количественной мерой.

[2] Например, *Илиада* XXIII, 598–600 или *Одиссея* XII, 175.

[3] Глубокая догадка Анаксимена о том, что холод и тепло суть не свойства определенных субстанций, но «общие для всей материи состояния, получающиеся в результате происходящих в ней изменений», была несколько дискредитирована неверным наблюдением над испускаемым изо рта воздухом. Мы не знаем, в каком из сочинений Аристотеля содержалась критика Анаксимена, на которую ссылается Плутарх. Сходные соображения, однако, без упоминания имения Анаксимена имеются в псевдо-аристотелевских *Проблемах* 964a 10–18.

[4] Ср. Платон, *Тимей* 62ab.

[5] Имеется в виду fr. 21 (DIELS-KRANZ). См. ниже, раздел 13, с. 110–111.

[6] Стратон — руководитель перипатетической школы после Теофраста (287–269 гг. до н. э.). В его физическом учении важную роль играла противоположность тепла и холода.

[7] Разбирая в дальнейшем три перечисленные им возможности, Плутарх оставляет в стороне аристотелевскую концепцию, согласно которой каждый из элементов является комбинацией двух сил: огонь — теплоты и сухости, воздух — теплоты и влажности, вода — холода и влажности, земля — холода и сухости. В этом случае носителям холодного начала были бы в равной степени два элемента — вода и земля.

[8] Следующее далее рассуждение, а также соображения, развиваемые в начале раздела 12, с. 109, принадлежат, по-видимому, Хрисиппу (*Stoicorum veterum fragmenta*, v. II, fr. 429–430 (VON ARNIM)). См. также начало раздела 17, с. 114.

[9] *Одиссея* IX, 144.

[10] *Труды и дни* 225.

[11] *Илиада* XVII, 649.

[12] *Теогония* 119.

[13] Гераклит, fr. 76 (DIELS-KRANZ): «Огонь живет земли смертью и воздух живет огня смертью; вода живет воздуха смертью, земля же воды».

[14] *Истмийские оды* 4, 68.

[15] Каллимах, fr. anon. 384 (SCHNEIDER).

[16] Fr. 212 (ROSE).

[17] Неясно, где и по какому поводу мог Аристотель высказать это странное утверждение.

[18] Император Траян, о котором здесь идет речь, мог зимовать на Дунае, во время своих походов в Дакию, имевших место в 101–102 и 106–107 гг. В данном случает Плутарх имеет в виду вторую из этих войн, откуда следует, что трактат *О первичном холоде* писался, ориентировочно, в 107 г.

[19] Fr. 21, 3–5 (DIELS-KRANZ).

[20] «Те, кто считает воздух холодным по причине его темноты» — стоики (Хрисипп); считающие же, «что он теплый по причине легкости» — перипатетики.

[21] И здесь имеются в виду, прежде всего, стоики, трактовавшие огонь и воздух как противоположные друг другу сущности (ср. раздел 9, с. 107–108).

[22] *Trag. Graec. Frag.*, fr. 360 (NAUCK).

[23] *Илиада* XXI, 342, 435.

[24] *Antologia Lyrica Graeca*, fr. 86 (DIEHL).

[25] Здесь и в дальнейшем Плутарх, вопреки Аристотелю, фактически отождествляет эфир и огонь.

[26] *Одиссея* V, 469.

[27] Fr. 19 (DIELS-KRANZ).

[28] См. примечание 8, с. 120.

[29] У Аристотеля «стремящимся вверх» и «самым легким» элементом является огонь; к эфиру же, «что вечно несется по кругу», эти определения неприменимы. Плутарх путает оба эти элемента.

[30] Строка неизвестного нам поэта.

[31] Эта мысль, как известно, принадлежит Эмпедоклу, B48 (DIELS-KRANZ).

[32] Представление о том, что в глубинах земли царствует холод, нашло отражение во многих мифах и сохранялось вплоть до Нового времени (например, в *Божественной комедии* Данте). Критикуемая Плутархом точка зрения Эмпедокла лучше согласуется с данными современной геологической науки.

[33] A69 (DIELS-KRANZ).

[34] *πάγος* — все затвердевшее: лед, скала, утес и т. д.

[35] См. Павсаний, *Описание Эллады* VIII, 17, 6; 18, 2.

[36] Платон, *Тимей* 55de.

[37] См. Платон, *Федр* 247a.

(Перевод и примечания И. Д. Рожанского)

М. С. Петрова

ПРИРОДА ДУШИ И МИРА В ДИАЛОГЕ ПЛУТАРХА «О ЛИКЕ, ВИДИМОМ НА ДИСКЕ ЛУНЫ»

В диалоге *О лике, видимом на диске Луны*, Плутарх (ок. 46 – после 119 гг.) говорит о разнообразных вещах, относящихся к астрономии, космологии, географии, катоптрике[1]. Это сочинение не является научным трактатом и представляет собой художественное изложение различных научных теорий относительно природы и свойств Луны. Но для современников автора оно было бóльшим, нежели обычной литературной работой, поскольку обсуждаемые Плутархом темы вызывали необычайный интерес у образованных людей того времени.

В настоящей статье[2] рассматриваются представления Плутарха об устройстве мира, а также о природе и свойствах индивидуальной человеческой души. Но прежде следует сказать о структуре трактата, которая довольно запутанна, тем более, что начало произведения утрачено[3]. В этой связи полезно не только представить краткий план трактата, предположив о чем шла речь в утраченной части беседы, но и описать действующих лиц диалога и их философские позиции.

---

[1] От греческого *κατοπτρικός* — отраженный в зеркале. Раздел оптики, изучающий построение оптических изображений зеркально-отражающими поверхностями.

[2] В статье учтены работы: H. CHERNISS, «Introduction to the English translation of *The face on the moon*», *Plutarch's Moralia*, vol.12 (L.: Harvard University Press, 1968), p. 2–33; W. HAMILTON, «The myth in Plutarch's De facie (940f–945d)», *The Classical Quarterly* 28,1 (1934), p. 24–30; T. MIKODA, «A comparison of the demonologies of Origen and Plutarch», *Origeniana Quinta* (Leuven, 1992), p. 326–332; P. DONINI, «De facie di Plutarcho e la teologia medioplatonica», *Platonism in Late Antiquity*, ed. S. GERSH and C. KANNENGIESSER (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press), p. 103–117.

[3] Невозможно установить, сколько текста утрачено.

Действующие лица диалога

Итак, перечислим действующих лиц. Самый первый участник беседы, с которым встречается читатель, — Сулла. Его функции заключаются в подробном изложении мифа в самом конце беседы (940F–945D). О мифе он, по-видимому, упоминает в начале дошедшего до нас текста (920B). Второй персонаж — Ламприй, брат Плутарха — главное действующее лицо трактата. Иногда его роль сводится к пересказу того, что было сказано кем-то из участников ранее (например, 934A), но большей частью Ламприй выступает сам. В диалоге Ламприй — страстный критик стоического учения и защитник позиции академиков (ср. 922F). Следующий персонаж — Луций. Его роль — вторая по значимости после Ламприя — заключается в изложении теорий академиков. Среди остальных персонажей — знаток геометрии Аполлонид (920F), высказывающий неодобрительные суждения по поводу объяснений Ламприя о природе «лика Луны» (933F, 935DE); Аристотель, выдвигающий традиционную теорию перипатетиков о небесных телах (928E и далее)[4]; Фарнак — защитник стоических позиций[5]; авторитет в литературе Феон (ср. 931E, 940A) и математик Менелай. В диалоге роль Менелая незначительна: Луций обращается к нему напрямую только один раз (930A), сам же Менелай никому не отвечает и ничего не спрашивает.

План диалога

Как уже было отмечено, начало произведения утрачено. Однако можно попытаться воссоздать порядок изложения. Так, уже из 937C становится ясно, что Сулла будет рассказывать миф в ответ на тот, который был посвящен природе лика, появляющегося на Луне. Это позволяет предположить, что именно такой миф излагался в утраченной части диалога. В качестве подтверждения можно привести следующие факты: в конце второй главы (920F) Ламприй опровергает положение, выдвинутое в утраченном фрагменте; большая часть из того, что сохранилось и в чем участвует сам Ламприй (главы 2–23) представляет собой не более чем «резюме» и обсуждение положений, высказанных ранее. К тому же в начале 24 главы (937C) Ламприй подводит итог тому, о чем говорилось раньше.

---

[4] Отметим, что имя «Аристотель» выбрано Плутархом для обозначения представителей школы исторического Аристотеля, названного в трактате «древним» (ср. 920F). Точно так же, например, представитель эпикурейцев в *De sera numinis vindicta* назван «Эпикуром».

[5] Вероятно, Плутарх выбрал это имя для своих стоиков из-за его азиатского звучания.

Интересно отметить, что главным действующим лицом утраченной части беседы был не Ламприй и не Луций, которые в дальнейшем разговоре, с одной стороны, как бы провоцируют участников на обсуждение тех или иных положений, а с другой, подводят итог сказанному ранее (ср. 921F; 929B; 929F, особенно 921F; 930A; 932D; 933C), но кто-то, кого Ламприй, Луций и Сулла называют «наш товарищ» (929B). Этим товарищем, вероятно, мог быть и сам Плутарх[6]. Это только предположение, поскольку в трактате имя Плутарха нигде не упомянуто, но то, что в беседе участвовал еще кто-то из гостей, не вызывает сомнений (921F; 929B; 929F).

Далее следует речь Феона и ответ на нее Ламприя (главы 24–25). На это место следует обратить особое внимание. Отметим, что сам Ламприй воспринял речь Феона как позволяющую передохнуть после долгих научных рассуждений, назвав ее «шутливой» (938C). Однако этот эпизод не является формальным литературным добавлением. Скорее, это — переход от «научной», главной части трактата, к мифологической. Так, в конце своего выступления Феон задает вопрос о том, «**кто** живет на Луне и **возможно** ли там жить», высказывая при этом свое мнение о том, что если жизни на Луне нет, «то Луне нет смысла быть Землей»[7], усомнившись при этом в ее пользе (937D). В своем ответе Феону Ламприй подробно разбирает **что** на Луне **возможно** и **что вероятно**.

Таким образом, если допустить, что в утраченной части произведения был изложен миф о природе лика Луны, можно реконструировать порядок всего изложения, разделив его на несколько частей:

I. Вступление: утраченная часть — глава 1 [920BC] — изложение мифа о природе лика Луны неизвестным персонажем, называемым участниками диалога «наш товарищ»;

II. Главная часть: главы 2–23 [920C–937C] — краткое «резюме» и обсуждение всеми участниками беседы услышанных теорий о природе лика на Луне; привлечение мнений различных философских школ; доказательства того, что Луна имеет сходство с Землей (935C);

III. Переходная часть: главы 24–25 [937C–940F]:

а) глава 24 [937C–938C]: речь Феона и его вопрос о роли Луны и возможности жизни на ней;

б) глава 25 [938C–940F]: ответная речь Ламприя Феону о природе Луны;

---

[6] Подобно тому, как Плутарх включил самого себя в число пирующих в *Застольных беседах*.

[7] О том, что Луна — это небесная Земля, сказано в 935C.

IV. Заключительная часть: главы 26–30 [940F–945D] — миф, рассказанный Суллой:

а) *нарративная* часть [940F–942C] — о местоположении острова Огигия, на котором находится в заключении бог Кронос, охраняемый спальниками и слугами;

б) *философско-эсхатологическая* часть [942C–945D] — о природе вселенной, душе, жизни и смерти, действиях демонов.

Природа мира

Говоря о природе мира, отметим, что мир и отдельная человеческая душа взаимосвязаны. Так, трем уровням вселенской иерархии (Солнце–Луна–Земля) соответствуют три уровня человеческого существа (ум–душа–тело)[8]. Вселенная в целом непричастна движению в пространстве, но состоит из несущегося вверх и вниз вещества (943F). Солнце занимает в нем главенствующее положение; как и ум, оно самостоятельно и неподвластно ничему другому. Оно берет только то, что само дало (ум). Солнце у Плутарха выполняет функции Бога.

Луна, как и душа, по своей природе подвержена смешению, поскольку находится между Солнцем и Землей. Она состоит из звездного и земного вещества, проникнута эфиром во всю свою толщу и является существом одушевленным и производящим (943E). Луна стремится соединиться с Солнцем (944E). От него она получает ум, в свою очередь, двавая человеку душу, она слагает и разлагает (945C). Луна соразмерна по легкости и тяжести (943F), велика, движется (944A), на ней имеются большие и малые провалы и выемки, подобные земным (944C). Луна состоит из двух частей: верхняя — Елисейские поля — обращена к небу, нижняя — к Земле (944C)[9].

Земля занимает последнее место. Она бездушна, пассивна и находится в подчинении. Она не дает ничего, возвращая по смерти лишь то, что взяла для порождения (то есть душу и ум) (945C). По природе Земля мягка, ибо состоит из воздуха и влаги (943E). Находясь во власти Деметры, она всегда стремится к Луне, которая находится в подчинении Персефоны (942D), дочери Деметры.

---

[8] Согласно Сулле, пересказывающему миф. Нет возможности утверждать однозначно, чья это позиция, поскольку в представленном описании прослеживаются теории и платоников, и аристотеликов, и стоиков.

[9] Отметим, что «Елисейские поля» у Плутарха, с одной стороны, находятся в Аиде, то есть между Луной и Землей, с другой, являются верхней частью Луны. См. примечание 180 к переводу.

Природа Луны

О природе Луны говорится с позиции академиков[10]. В этом легко убедиться, сопоставив ключевые моменты текста. Так, возможно, Луна схожа с той бóльшей и необитаемой частью Земли, которая представляет собой или пустыню или «великое море» (938D). Польза Луны очевидна, даже если на ней нет живых существ (938CD): она отражает разливающийся около нее солнечный свет, является местом соединения всех звездных лучей, что позволяет ей перерабатывать земные испарения и умерять жар Солнца. Жизнь на Луне, возможно, существует, ибо ничто не указывает на то, что жизни на ней нет (938F). Медленное и спокойное вращение Луны позволяет окружающему ее воздуху распределиться равномерно. Такое вращение не создает для тамошних обитателей опасность быть низвергнутыми вниз. Движение Луны упорядочено и поступательно (939A): она движется по неким кругам, обращающимся около других кругов. Положение этих кругов друг к другу или по отношению к Земле, а также их обращение объясняет видимое с Земли движение Луны, ее высокое или низкое положение, а также изменения Луны по широте и долготе (939B).

Климат на Луне не жаркий, но похож на весенний на Земле (939B). Воздух Луны — тонкий и прозрачный — рассеивает свет, который не нуждается в каком-нибудь производящем его веществе (939C). Из растений на Луне растут те, что не испытывают надобности ни в дождях, ни в снегах и легко живут при летнем и тонком воздухе: корнеплоды, семена и деревья (939E). Вероятно, на Луне поднимаются ветры. Вследствие колебания и вращения Луны на ней появляются роса и влага, вполне достаточные для роста таких растений. По составу Луна — тело не огненное и сухое, а мягкое и влажное (939F). Скорее всего, Луна имеет естественные свойства, противоположные Солнцу: она смягчает и увлажняет то, что́ Солнце делает твердым и иссушает, она насыщает влагой и охлаждает его теплоту, поступающую к ней и смешивающуюся с нею (940B).

Лунные обитатели, если они существуют, отличны от живущих на Земле. Для их возникновения, питания и жизни не требуется того, что на Земле (940B), так как природа Луны способна восстанавливать и поддерживать живое существо очень малым количеством питательного вещества (940C). По этой причине жители Луны, вероятно, не тучны и способны питаться чем приходится, как и сама Луна (подобно Солнцу и звездам) питается земной влагой (940CD). Вероятно, верхнее пространство Луны производит живые существа тонкой организации с ограни-

[10] Об этом рассказывает Ламприй.

ченными животными потребностями, хотя о них ничего не известно (940D). Лунные жители с удивлением смотрят на Землю, видя в ней отстой и подонки [ἰλύν] вселенной, мутно просвечивающие сквозь влагу, туман и облака; Земля для них — неосвещенное, низинное и неподвижное место. Они удивлены тому, каким образом Земля создает и питает живые существа, которым присуще движение, дыхание и теплота (940E). Они воспринимают Землю как Аид и Тартар, а Луна для них только и есть «Земля», находящаяся на одинаковом расстоянии от верхних и от нижних пространств (940F)[11].

В этом месте Сулла прерывает Ламприя (глава 26 [940F]) для того, чтобы представить свой собственный миф. Пересказ мифа способствует целостности всего произведения, подтверждая предположение, что в общем, цель Плутарха — изложить и отстоять мнения тех, кто полагал Луну по своему строению похожей на Землю, и показать как эту гипотезу подтверждают данные астрономии.

Как было сказано выше, миф состоит из двух частей — нарративной и философско-эсхатологической[12]. Мы рассмотрим вторую часть, по которой возможно реконструировать представления Плутарха о природе и свойствах индивидуальной человеческой души.

Природа и свойства индивидуальной души

Главная мысль мифа такова: думать, что ум — это часть души, так же ошибочно, как полагать, что душа — часть тела. Это доказывается посредством описания трех составляющих человека: тела–души–ума (*σῶμα–ψυχή–νοῦς*)[13]. Далее речь идет о том, что люди претерпевают две смерти. В результате первой, которая происходит на Земле, из трех элементов остаются только два — душа и ум (943A). После этой смерти

---

[11] Следует указать на описание жителей Луны Лукианом. См. *Правдивая история* I, 22–26, *Лукиан из Самосаты* (М.: Правда, 1991), с. 522–524.

[12] Читатель воспринимает одну часть мифа из третьих рук, а другую — из четвертых. Это связано с тем, что *нарративная* часть представляет собой историю, рассказанную Сулле неизвестным чужестранцем, слова которого Сулла пересказывает от своего имени, а *философско-эсхатологическая* часть — рассказ, который, в свою очередь, услышал (от спальников и слуг бога Кроноса) сам чужестранец (ср. 945D) и который Сулла цитирует.

[13] Это разделение восходит к Платону. Ср. соответствующие места *Тимея*, *Федра* и трактата *О государстве*. Вкратце, доктрина Платона о трехчастности души заключается в следующем. Согласно трактату *О государстве* (439DE), душа состоит из разумной части (*τὸ λογιστικόν*), из аффективной или яростной (*τὸ θυμοειδές*) и из неразумной или вожделеющей (*τὸ ἐπιθυμητικόν*). В *Тимее* о душе говорится несколько иначе. Душа также состоит из трех частей, но деление происходит на бессмертную и смертную части. Первая отождествляется с разумным началом (*τὸ λογιστικόν*), последняя представляет собой соединение двух оставшихся (*τὸ θυμοειδές* и *τὸ ἐπιθυμητικόν*). О мнении Плутарха см. *De sera numinis vindicta*, *De defectu oraculorum* и *De genio Socratis*.

души людей направляются в область, расположенную между Землей и Луной. Эта область именуется «лугами Аида». На этих лугах (то есть в преисподней) души пребывают какое-то, для всех разное, количество времени. Души неправедных терпят наказания, а души тех, кто вел на Земле праведный образ жизни, очищаются от скверны в наиболее мягкой части воздуха (943C).

Луны достигают не все души. Одни (те, которые терпят наказание) сбрасываются и отметаются еще на подступах к ней (943CD). Другие (праведные) достигают Луны. Им позволено наслаждаться или в «нижних слоях» Луны, которые обращены к Земле и названы «противоземным домом Персефоны», или в верхних, обращенных к небу, именуемых «Елисейскими полями» (944C). Души, находящиеся в нижних слоях, видят как Луна сбрасывает души недостойных вниз (943D), а пребывающие вверху, в самой мягкой части воздуха, испытывают радость от того, что возвратились в отечество после ссылки (943C). Там они наслаждаются величиной и красотой Луны (943E), «расхаживая кругом, украшенные венками из перьев, как победители», поскольку им удалось подчинить разуму неразумные и страстные силы. Видом они подобны лучу света, а их природа легка, как эфир подле Луны (943D).

Однако громко плачущие души наказуемых все же могут приблизиться и попасть на Луну. Это происходит в то время, когда Луна проходит через тень Земли. В другое время лик Луны отталкивает и пугает их (944B). А люди на Земле, чтобы помешать им достичь Луны во время лунных затмений, обыкновенно стучат в медные сосуды (944B), дабы отогнать их от нее шумом. И все же души неправедных могут достигнуть Луны. Попав на нее, они пребывают в месте, называемом провалом Гекаты (944C).

Таким образом, говорится о существовании на Луне различных мест пребывания душ. Одно — впадина Гекаты — предназначено для наказуемых; а две длинных выемки, которые называются Вратами, служат «дорогой», по которым души постоянно перемещаются в разные части Луны (944C). Одни души, которым предстоит «вторая смерть» (944E), направляются в верхнюю часть Луны, обращенную к небу и называемую «Елисейскими полями»[14], другие души, которым предстоит повторное рождение в телах (945C), направляются в нижнюю, обращенную к Земле часть Луны, именуемую «домом Персефоны»[15] (944C).

[14] См. примечание 9.

[15] Ср. Макробий, *Комментарий на 'Сон Сципиона'* I, 9, 10, где сказано, что местом обитания душ является самая верхняя сфера — Апланес.

На Луне души становятся демонами (δαίμονες). Они не могут оставаться там вечно и должны спускаться на Землю для несения службы. Это может быть забота об оракулах, соучастие в религиозных таинствах, охрана людей на войне или на море. Демоны могут выступать как каратели неправд и блюстители правды. Они могут быть не только добрыми, но и злыми, совершать что-то из гнева или из зависти (944CD).

Далее говорится о «второй смерти». Она бывает лишь у душ, которые стали демонами и на Земле исполнили службу должным образом. Такая смерть происходит на Луне и заключается в отделении от души ума (943B). Таким образом, из двух частей остается одна — ум. После второй смерти субстанция (φύσις) души остается на Луне, сохраняя некие отпечатки (εἰκόνος) из сновидений земной жизни (944F). Именно там находится душа Геракла, причисленного к бессмертным богам (944F). Стихией душ, переживших вторую смерть, является Луна, ибо они разрешаются в нее, как тела умерших людей разрешаются в Землю (945A).

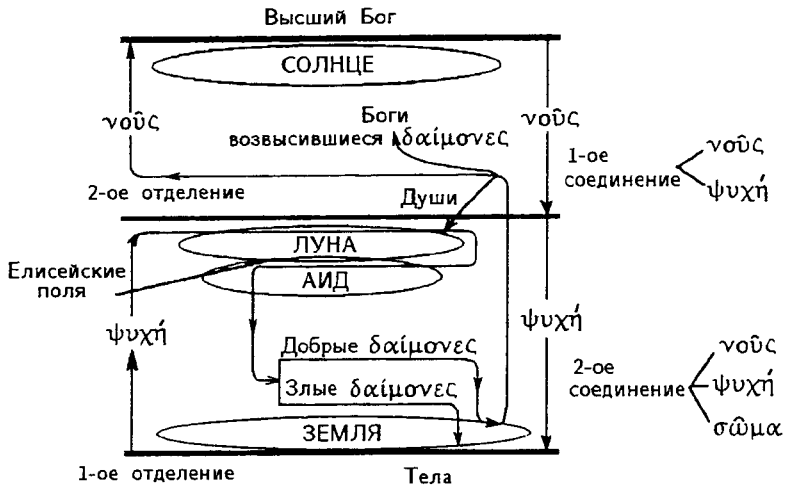
«Лунными» душами становятся мудрые души (σώφρονες), которые вели философскую жизнь: оставленные умом и более не испытывая страстей, они тихо угасают. А тем, которые еще сохраняют страсти, любовь к телу, воспоминания о нем и отрываются от Луны, желая следующего рождения, она запрещает спускаться к Земле, призывая их обратно с помощью чар (945B).

Отделившийся от души ум возвращается на Солнце, которое и было его первоисточником. Таким образом, первая смерть — это сведение трех компонентов к двум (после отделения тела остаются душа и ум). Вторая смерть — это разделение души и ума: оставшиеся на Луне души рано или поздно прекращают существовать, а Солнце забирает ум. Далее цикл повторяется: Солнце вновь рассеивает семена ума. Луна получает их и рождает новые души (происходит первое соединение ума с душой). На Земле такие двухчастные души обретают еще и тело (945C); это — второе соединение (см. рисунок).

Мы, человеческие существа (944F), это не страсти (гнев, страх, желание) и не плоть, то есть не душа и не тело, но наше разумение и рассуждение (διάνοια и φρόνησις)[16], то есть ум. Ум дает форму (τύπος) душе, а душа в свою очередь, дает форму телу. Даже если душа долго отделена от тела и ума, она сохраняет подобие и отпечаток ума, а потому называется его изваянием (εἴδωλον) (945A).

---

[16] Ср. Макробий, *Комментарий* I, 8, где говорится о четырех добродетелях.



Над происходящим властвуют мойры: Атропос — на Солнце ведает рождением, Клото — на Луне соединяет, Лахесис — на Земле определяет участь человека (945с).

В изложении Плутарха сильна моральная, наставительная составляющая. Души тех людей, кто на Земле жил праведно и искал мудрости, обретут свою стихию — Луну (945А)[17], а души тех, кто в жизни был честолюбив и предавался наслаждениям, не смогут насладиться пребыванием в этой обители[18] и будут вынуждены покинуть ее (945В).

Представления о демонах традиционны. Внутри трехчастной схемы (боги–духи–люди) демоны занимают промежуточное положение. Классы разумных существ не являются статичными, душа может перейти как в высший класс (богов), так и в многочисленные более низкие разновидности духов (герои, лары, пенаты и т. д.), каждый раз трансформируясь. Над всем царит высший бог — Солнце. Его величие и беспримесность становятся более полными в сравнении с «частными» богами и демонами.

---

[17] Ср. учение Макробия об отдельной душе, которая возвращается на сферу Ипланес. См. М. С. ПЕТРОВА «Макробий о душе», *Историко-философский ежегодник* '96 (М.: Наука, 1998), с. 65–67.

[18] Ср. Макробий, *Комментарий* I, 9, 4–5.

* * *

Перевод диалога Плутарха *О лике, видимом на диске Луны* выполнен Г. А. Ивановым по заказу директора Московской астрономической обсерватории и впервые опубликован в приложении к VI тому «Филологического обозрения», журнала классической филологии и педагогики за 1894 г.

Перевод Г. А. Иванова сверен с греческим текстом и переработан В. В. Петровым по изданию *Plutarch's Moralia*, vol. 12, transl. Harold Cherniss, Loeb Classical Library (London, 1957; reprint. 1968; 1984). В основу примечаний положены вступительная статья и комментарий этого издания. Частично сохранены примечания Г. А. Иванова (они помечены звездочкой *). Нумерация абзацев стандартная — по изданию STEPHANUS (1572).

ПЛУТАРХ

920 О ЛИКЕ, ВИДИМОМ НА ДИСКЕ ЛУНЫ

B 1. «Это подходит и к моему сказанию [μύθῳ], — заметил Сулла, — и из него заимствовано. Но, конечно, если у вас есть что добавить к этим, всем доступным и всеми высказываемым мнениям о лике Луны, то полагаю, я выслушаю это с удовольствием и немедленно». «Отчего не добавить, — отвечал я[1], — когда невразумительность этих мнений заставила нас обратиться к древним? Ведь как при длительных болезнях люди, отказавшись от обыкновенных лекарств и привычного образа жизни, обращаются к очистительным обрядам, талисманам и сновидениям, так и в трудноразрешимых, не предоставляющих исхода изысканиях, C когда общепринятые, общеизвестные, обычные доводы не кажутся убедительными, необходимо испытывать новые способы, не смотреть на них свысока, а просто брать старое и всячески доискиваться истины.

2. Например ты, конечно, сразу видишь, что нелепо утверждение, будто видимый на Луне образ есть следствие болезненного состояния зрения, не выносящего по слабости [ее] блеска, которое мы называем ослеплением. Здесь не принимается во внимание то, что такое явление должно бы было происходить скорее от Солнца, которое остро и жгуче (так, Эмпедокл хорошо указывает на различие обоих светил: "Острострелое Солнце и кроткая Луна"[2], назвав действие Луны кротким и безболезненным). Кроме того, D это не объясняет, почему те, кто имеет плохое и слабое зрение, не замечают на Луне никакого разнообразия фигуры, и Луна сияет для них, как гладкий и полный диск; а напротив, те, кто обладает сильным и острым зрением, лучше различают подробности, разбирают черты лица и яснее схватывают разнообразие. Следовало бы, полагаю, наоборот, видимому образу быть резче там, где по-

ражение сильнее, если только явление было болезненным состоянием глаза. Против этого говорит и неровность [освещения]: лик представляет не сплошную, слитную тень, но, как метко выразился Агесианакт:

> Вся [Луна] по окружности сияет огнем, а посредине E
> Виднеется как бы глаз девушки, темно-синий,
> И гладкое чело; что вполне походит на лицо.

И действительно, идущие кругом теневые пространства подлегают под светлые и, наоборот, последние теснятся к первым, даже будучи от них отрезаны, и вообще переплетаются одни с другими так, что является подобие рисованной картины. Это об- F
стоятельство Аристотель, по-видимому, не без основания выставляет против вашего Клеарха. Ведь Клеарх "ваш", поскольку он был приятелем древнего Аристотеля, хотя и извратил многие положения перипатетиков».

3. Когда вмешался Аполлонид и спросил, что это было за мнение Клеарха, я отвечал, что ему менее всех простительно не знать этого мнения, составляющего как бы сердцевину геометрии. Ведь Клеарх говорит, что так называемый лик Луны 921
есть видимое зеркальное отражение и подобие великого [земного] моря[3]. Ибо отраженное зеркалом зрение естественно со многих сторон достигает того, что не видно непосредственно[4], а сама Луна по гладкости и блеску есть наилучшее и самое чистое из зеркал. Следовательно, как, по вашему мнению, отраженное к Солнцу зрение[5] приводит к появлению радуги[6] в облаке, получившем мало-помалу влажную взвешенность[7] и плотность, так, полагал Клеарх, и на Луне видно внешнее море B
не в том месте, где оно [действительно] находится, но там, где пришли в соприкосновение отклонившееся к океану зрение[8] и отражение океана к нам. В таком смысле выразился и Агесианакт в одном месте:

> Или великая волна океана, бушующего напротив,
> представляла бы образ в пылающем огнем зеркале.

4. Аполлонид, которому это понравилось, заметил: «Какое своеобразное и совершенно новое соображение человека и смелого, и богатого знанием! Но в чем состояло возражение ему?». «Во-первых, — говорю, — в том, что природа внешнего моря однообразна — это сливающееся, непрерывное водное пространство[9], а очертание темных пятен на Луне не однообразно — оно

C представляет как бы перешейки, причем освещенные части разделяют и разграничивают тень. Отсюда, поскольку каждое место отделено и имеет свою границу, то выступы светлых частей в темные, принимая вид возвышенностей и углублений, создают изображение, весьма похожее на глаза и губы. Поэтому следует или допустить несколько внешних морей, разделяемых перешейками и материками, что нелепо и неверно, или одно внешнее море, — тогда невероятно, чтобы изображение его представлялось разорванным. Вот о чем безопаснее спросить, нежели ответить в твоем присутствии: раз обитаемая Земля имеет ширину и длину, то допустимо ли, чтобы отраженное таким образом от Луны зрение достигало моря для всех одинаково, между прочим и для тех, которые плывут или живут на самом великом море, например, для бриттов, если при том Земля не служит, как вы [математики] утверждаете[10], центром для лунной сферы? Исследовать это явление, — продолжал я, — твое дело, но отражение взгляда — от Луны или вообще — уже не твое и не Гиппархово[11], ибо хотя он и друг [нам], но многие не разделяют его мнений о свойстве зрения. Правдоподобнее, что оно есть однородное смешение и сочетание[12], нежели что тут есть какие-то столкновения и отскакивания, какие Эпикур принял для атомов. Но Клеарх, полагаю, не пожелает предположить вместе с вами Луну телом весомым и твердым, а, как вы утверждаете, считает ее эфирным и светящим; а будучи таковою, она должна поражать зрение и заставлять его отвращаться — так, что отражение [здесь] не будет иметь места. Если же от нас требуют чего-либо еще, то мы спросим, каким образом только на Луне море отражается как лицо, почему его не видно ни в одном из столь многих светил [ἀστέρων], хотя разумно было бы, чтобы зрение испытывало это действие или ото всех светил или ни от одного? Но ты, — сказал я, обратившись к Луцию, — напомни, какое из наших положений было первым».

5. Луций на это отвечал: «Но чтобы не подать вида, будто мы слишком пренебрежительно относимся к Фарнаку, оставляя невыслушанным мнение стоиков, скажи хоть что-нибудь против человека, который принимает Луну за смешение воздуха и нежного огня, а затем говорит, что она становится похожею на лицо от помрачающего ее воздуха, как при набегающей на водную гладь ряби[13]».

«Ловко однако, Луций, ты прикрываешь нелепое мнение благовидными словами, — сказал я, — но наш товарищ[14] выразился не так: он сказал, как это и действительно есть, что они марают
922 Луну, пятная и черня ее, одновременно называя Артемидой[15] и

Афиной[16], и в то же время делая ее смешением массы темного воздуха и тлеющего огня и не имеющей собственного воспламенения и сияния, подобно молниям, называемым у поэтов лишенными блеска и полыхающими. Но что тлеющий огонь, каким они представляют Луну, не может ни продолжаться, ни вовсе поддерживаться, если не будет иметь твердого вещества, в котором он находил бы себе место и пищу, то это, полагаю, лучше философов B
видят те, которые в шутку говорят, что Гефест называется хромым потому, что огонь не горит без дерева, как хромые не ходят без костыля. Итак, если Луна есть огонь, то откуда взялось у нее столько воздуху? Ибо это пространство, вращающееся над нами, — место не воздуха, но сущности более благородной и имеющей свойство делать все тонким и воспламенять. Если же там появился воздух, то отчего он не исчезает, переходя в другой вид, изменяясь под действием огня в эфир, но сохраняется и пребывает столько времени совместно с огнем, словно гвоздь, наглухо заколоченный в то же место? Так как воздух редок и смешан, то ему следовало бы не становиться неизменным, а изменяться; ос- C
таваться же густым в соединении с огнем невозможно при отсутствии влаги и Земли, от коих одних только и сгущается обыкновенно воздух[17]. А стремительное движение воспламеняет воздух даже в камнях и в холодном свинце[18], а не то что в огне, вращающемся с такою быстротой. Они восстают против Эмпедокла, который делает Луну комом мерзлого, наподобие града, воздуха, окруженного сферой огня; а сами утверждают, будто Луна, которая де есть огненный шар, содержит в себе воздух, рассеянный там и сям, и притом не имеет на себе ни трещин, ни углублений и D
впадин, которые приписывают ей представляющие ее подобной Земле, но [имеет] воздух, лежащий на ее выпуклой поверхности. Такое представление и с понятием устойчивости не совместимо, и не отвечает виду Луны, являющемуся во время полнолуния; ибо темные и тенистые места [воздуха] не должны бы были [тогда] различаться, но все бы меркло при затемнении или блистало вместе, когда солнечный свет охватывает Луну. Ведь у нас в углублениях и впадинах Земли, куда свет не проникает, воздух бывает погружен в тень и не освещен, а разлитый кругом на внешней стороне Земли имеет освещение и световидную окраску. Причина в том, что благодаря разреженности он принимает всякое качест- E
во и способность, в особенности, если только скользнет по нему или, как ты говоришь, коснется его свет, он совершенно изменяется и освещается[19]. Итак, все это, по-видимому, хорошо согласуется с представлением тех, кто загоняет на Луне воздух в углуб-

ления и расселины, и в то же время полностью опровергает вас [стоиков], составляющих ее шар, неизвестно как, из смешения воздуха и огня; ибо невозможно, чтобы на ее поверхности оставалась F тень, когда Солнце освещает всю ту часть, которую мы обнимаем зрением».

6. Я еще говорил это, как Фарнак заметил: «Вот опять у нас завелся этот распространенный прием, заимствованный у Академии: каждый раз в прениях с другими не представлять доказательств своим утверждениям, но заставлять противников защищать собственные положения, а не возражать. Сегодня, однако, вы меня не заставите защищать то, в чем вы обвиняете стоиков, прежде чем я с вас взыщу пеню за то, что вы перевертываете мир вверх дном».

923 Луций улыбнулся. «Только не обвиняй, — сказал он, — нас в нечестии. Так Клеанф полагал, что греки должны привлечь к суду Аристарха Самосского[20] за то, что он будто двигает с места центр [ἑστίαν] мира, потому что сей муж пытался объяснять небесные явления предположением, что небо неподвижно, а Земля движется по наклонной окружности [эклиптике], вращаясь вместе с тем вокруг своей оси[21]. Мы [академики][22] сами от себя теперь ничего не утверждаем, но те, милый мой, кто полагает, что Луна — это Земля, разве более вас [стоиков] переворачивают [мир] вверх дном, когда вы подвешиваете Землю в воздухе? Однако Земля много больше Лу- B ны[23], согласно математикам, которые вычисляют величину Луны во время затмений, когда она проходит через ее тень. Ибо тень Земли простирается, суживаясь, потому что освещающее тело больше [Земли]. Тонкость и узость вершины [этой тени] были, как утверждают, замечены даже Гомером: он назвал ночь "острою" вследствие остроты [земной] тени. И все-таки Луна, захватываемая во время затмений этим острием, проходит тень едва тремя своими величинами. Разочти же, скольким Лунам равняется Земля, если наименьшая бросаемая ею тень имеет ширину трех Лун.

Но вы все-таки побаиваетесь за Луну, как бы она не упала[24]. А за Землю вас, быть может, успокоил Эсхил, сказав, что Атлант C

> стоит, поддерживая плечами столпы неба и Земли,
> неудобоносимое бремя[25].

Или, если под Луной находится легкий воздух, неспособный держать плотную тяжесть, Землю, как говорит Пиндар: "подпирают утвержденные на адаманте столпы"[26]. Поэтому Фарнак за

себя не боится, что Земля упадет, но жалеет живущих под линией прохождения Луны эфиопов и тапробанов[27], как бы на них не рухнула такая тяжесть. Однако Луну охраняет от падения само движение и быстрота обращения, подобно тому, как предметам, вложенным в пращу, не дает выпадать круговратное движение[28]. D
Ведь каждый предмет увлекается естественным ему движением, если его не отклоняет в сторону какая иная сила. Поэтому и Луну не увлекает тяжесть, действие которой уничтожается круговым движением. Скорее, возможно, имелась бы причина удивляться, если б Луна была неподвижна, подобно Земле. Итак у Луны есть веская причина не стремиться сюда; а Земле, как не имеющей другого движения, следовало бы двигаться, повинуясь тяжести; а она тяжелее Луны не только благодаря бóльшему объему, но еще и потому, что Луна стала легкою от воспламенения и сгорания. E
Вообще из твоих слов видно, что Луне, если она огонь, нужна была бы земля и вещество, которые служили бы ей основанием и поддерживали бы ее [жизненную] силу[29]. Ибо нельзя представить себе огонь не гаснущим без [горючего] вещества. А Земля, как вы утверждаете, существует без основания и корня».

«Совершенно верно, — заметил Фарнак, — Земля занимает срединное место, как ей свойственное и предназначенное от природы, ибо к нему отовсюду тяготеет все весомое, к нему несется и в нем сосредотачивается. Все пространство [χώρα], находящееся F
выше, если и принимает что земное, насильственно взброшенное, то немедленно выдавливает его сюда, или точнее позволяет его увлечь прирожденным ему тяготением».

7. При этих словах, желая дать Луцию время собраться с мыслями, я спросил: «Кто это из трагиков, Феон, сказал, что врачи "горькую желчь выгоняют горькими лекарствами"?». Когда он отвечал, что это Софокл, я заметил, что врачам это необходимо дозволить, а философов не следует слушать, когда они хотят защищать парадоксы парадоксами и, восставая против чудных теорий, придумывают еще более небывалые и чудные[30], как те, например, кто предполагает "стремление к центру". Какой нелепости не содержится в этом положении? Не следует ли (отсюда), что Земля есть шар, хотя на ней столько углублений, возвышенностей и неровностей?[31] Или что на ней будто бы живут антиподы, обращенные, подобно точащим дерево червям и ящерицам, верхними частями вниз, а нижними держащиеся за землю; а сами мы ходим, держась не отвесно, а набок и в наклонном положении, как пьяные?[32] Или что глыбы в тысячу талантов весом[33], несясь через 924

глубину Земли, остановились бы, достигая центра, хотя и не встречали бы никакого препятствия и ничем не задерживались; если же, вследствие стремительности, миновали бы центр, то
B опять возвращались бы и поворачивали назад сами собою? Или что части метеоров, сгоревшие по обе стороны Земли, неслись бы постоянно вниз, но упав на Землю извне, протискивались бы внутрь и закапывались около центра? Или что стремительное течение воды, несущейся вниз, если достигло бы точки центра, который сами они считают бестелесным, то останавливалось бы
C подвешенное или двигалось бы вокруг безостановочно колеблясь и всегда в висячем положении[34]? Ведь некоторые из этих явлений, даже при усилии составить себе ложное представление, едва ли кто в состоянии представить возможными. Это и значит ставить верх низом и перевертывать все с ног на голову, когда до центра Земли предметы оказываются "внизу", а под центром вновь появляются "наверху"[35] — так что если бы кто, по отношению к Земле, стал в ее центре по пояс, то у него и голова была бы "вверху" и ноги "вверху", и если бы прокопать на другую сторону [Земли], то при выходе на поверхность "низ" его тела был бы "верхом", а при выкапывании его тянули бы сверху вниз. Если же представить кого помещенным к последнему [человеку] в обратном положении, то о ногах обоих следовало бы сказать, что они направлены вверх.

D 8. При таком множестве противоречащих общим воззрениям положений сами философы подлинно таскают, взвалив на спину, уже не суму, но снаряжение и шатер какого-нибудь фокусника, хотя о других говорят, будто те желают вызвать смех, помещая Луну, которая де есть Земля, не в центре, а вверху. Впрочем, если всякое весомое тело тяготеет к одной своей точке и всеми своими частями стремится к своему центру, то Земля будет притягивать к себе все свои части, имеющие вес, не столько потому, что она
E есть центр вселенной, сколько оттого, что представляет целое; и то, что к ней тяготеют предметы[36], служит доказательством не ее срединного положения в мире, но их общности и сродства с нею: будучи насильственно от нее оторваны, они снова несутся к ней[37]. Ибо как Солнце притягивает к себе свои составные части, так и Земля принимает камень, как собственность и принадлежность; отсюда всякое подобное тело с течением времени объединяется и срастается с нею. Если же существует какое тело, искони Земле не принадлежащее или от нее не отторгнутое, но имеющее свой
F собственный состав и природные свойства, каковою философы

желали бы признать, например, Луну, то что́ мешает ей быть и пребывать отдельно самой по себе плотно окруженной своими частями и из них сомкнутой? Ведь, во-первых, не доказано, что Земля есть центр всех вещей, а, во-вторых, то, каким образом здесь тела связаны и сплочены с Землею, наводит на мысль о том, каким образом составляющие Луну вещи, вероятно, стремятся к Луне и там постоянно пребывают. А тот, кто все землеобразное и тяжелое насильственно сводит в одно место, делая из него части одного тела, не вижу, почему не признаёт того же необходимым условием и для веществ невесомых, допуская отдельное существование столь многих огненных соединений, а не признаёт прямо, соединяя все звезды в одно целое, что должно быть общее тело у всего носящегося в высоте и огневидного».

9. «Но, любезный Аполлонид, — продолжал я, — вы [математики] утверждаете[38], что Солнце отстоит от верхней сферической поверхности на бесчисленные мириады [стадиев], и над ним несутся на громадных друг от друга расстояниях Светоносец, Сияющий[39] и другие планеты, ходящие под неподвижными звездами; а для тех нижних и подобных Земле тел, вы полагаете, космос не дает в себе места и расстояний. Смотрите, как странно, если мы станем утверждать, что Луна не есть Земля, потому что она удалена от нижней области, а светилом [ἄστρον] ее называть будем, хотя и видим, что она отстоит от верхней поверхности на столько мириад стадий, будто погружена в некую бездну. Ниже звезд она настолько, что едва ли кто мог бы выразить словами расстояние, и у вас, математиков, при вычислении недостало бы для этого чисел. Но Земли она в известном смысле касается и, кружась около нее на небольшом расстоянии, как говорит Эмпедокл, 925 B

> вращается словно ступица колесницы,
> которая крайнюю <мету ристалища огибая>...

Часто она даже полностью покрывается тенью Земли, которая простирается на небольшую длину вследствие громадной величины освещающего ее тела. Видимо, она движется так близко вокруг Земли, почти в ее объятиях, что заслоняется Землей от Солнца, пока не выйдет из того тенистого, земного и ночного места, которое есть удел Земли. Поэтому, полагаю, мы можем смело сказать, что Луна находится в пределах Земли, будучи затмеваема ее оконечностями. C

10. Оставив в стороне прочие неподвижные и движущиеся светила, посмотри, что говорит Аристарх в сочинении *О величинах и расстояниях*, а именно: "[По сравнению с] расстоянием до
D Луны, расстояние от нас до Солнца больше в 18 раз, но не больше, чем в 20". Согласно наибольшей оценке, полагают, что Луна отстоит от нас на 56 земных радиусов, а земной радиус равен в среднем 40 тысячам стадиев[40]. По этому расчету Солнце далее Луны на 40300 тысяч стадиев. На такое расстояние Луна удалена от Солнца вследствие своей тяжести и настолько же приближена к Земле; так что если распределять природы по их местам, то Луну присваивает себе та часть и пространство, в коих помещена Земля, поскольку вследствие близости и соседства Луна подлежит земным условиям. Думаю, что мы нисколько не погрешаем про-
E тив истины, когда, отводя так называемым "верхним" телам столь большое пространство, оставляем и "нижним" для обращения некоторый простор, как, например, от Земли до Луны. Ибо, как неверно судит тот, кто только крайнюю поверхность неба называет "верхом", а все остальное "низом", так нельзя одобрить и того, кто "низ" ограничивает Землею, или, точнее, ее центром. Напротив, и там, и здесь следует принять такое пространство, раз это допускает вселенная при ее величине. Тому, кто утверждает, что все, начиная от Земли и выше ее, есть "верх", другой возражает, что на-
F оборот, пространство от сферы неподвижных звезд есть "низ".

11. Наконец, в каком смысле говорят, что Земля помещена в центре, и в центре чего? Ведь вселенная беспредельна, а беспредельному, не имеющему ни начала, ни предела, нельзя иметь и центр, ибо и центр есть в некотором смысле предел, а беспредельное есть отсутствие предела. Утверждающий же, что Земля есть центр не вселенной [*τοῦ παντὸς*], но [видимого] мира [*κόσμου*], наивен, если полагает, что и относительно самого мира не существует тех же недоумений: во вселенной и у мира нет центра; и у него нет пристанища и оседлости; он носится в беспре-
926 дельной пустоте [*κενῷ*], не имея впереди перед собой ничего ему родственного, а если и покоится, то встретив причину остановки в чем-либо ином, но не в природных свойствах этого места. Подобные соображения можно применить и к Земле с Луною: одна здесь неподвижна, другая движется там в силу скорее иного духовного и физического, чем [пространственного] различия. Кроме того, обрати внимание, не упустили ли стоики из виду какого-
* либо важного соображения. Ведь если что-либо, оказавшись каким бы то ни было образом вне центра [Земли], находится "вверху", то "внизу" нет ни одной части мира. Но тогда и Земля, и

все, на ней помещающееся, короче, всякое тело, стоящее и лежащее около центра, находится "вверху", а "низ", будучи единым и единственным, есть та невещественная точка, которая необходимо противополагается всей природе мира, потому что "низ" естественно противоположен "верху". И не в одном только этом заключается несообразность, но и в том, что весомые тела утрачивают причину тяготеть и нестись туда, ибо "внизу" нет никакого тела, к коему они двигались бы, а невещественному нельзя, да и сами [стоики] не желают, приписывать такую силу, чтобы оно притягивало к себе все и удерживало около себя. Впрочем, и вообще мнение, будто "верх" есть целый мир, а "низ" ничто, кроме невещественного и непротяженного предела, оказывается не имеющим смысла и противоречащим действительности; наше же положение, что великое и обширное пространство поделено на "верх" и "низ", удобопонятно. B

12. Однако предположим, если хочешь, что небесные тела имеют на небе движение вопреки природе, и рассмотрим постепенно, без раздражения, но спокойно, что этот факт доказывает не то, что Луна не есть Земля, но что она Земля, помещенная там, где по существу ей быть не следует. Ведь и огонь Этны находится под Землей вопреки своей природе, но все же он огонь; и воздух, заключенный в мехи[41], по природе стремится вверх и не имеет веса, но поневоле попал туда, где по его природному свойству ему быть не следует. Сама душа, — продолжал я, — клянусь Зевсом, разве не вопреки своей природе заключена в теле, быстрая — в медленном, огненная, как вы [стоики] утверждаете, — в холодном, невидимая — в доступном чувствам? Разве из-за этого стали бы мы отрицать, что душа находится в теле, и что ум, вещь божественная, хотя и обходит, и пролетает мгновенно все небо, землю и море, вошел в мясо, жилы, костный мозг под [власть] тяжести, плотности и бесчисленных воздействий [$\pi\alpha\theta\acute{\epsilon}\omega\nu$] посредством овлажнения. А этот ваш Зевс, будучи по своей природе одним большим и сплошным огнем, разве теперь не опустился вниз, не склонился и не видоизменился, став и становясь при изменениях всем, чем угодно? Так смотри, мой милый, остерегайся, как бы перемещая и отводя вещи к их "естественным" местам, не измыслить какого расстройства в мире и не внести в вещи эмпедоклову Распрю, или скорее не двинуть бы на природу древних титанов и гигантов[42] и не пожелать увидеть тот мифический страшный разлад и беспорядок, помещая порознь все весомое и все невесомое. Как говорит Эмпедокл[43]: C D E

там не видны ни светлый лик Солнца,
ни косматая мощь земли, ни море.

F Там ни земля не была причастна теплоте, а вода — воздуху, наверху не было ничего весомого, а внизу — легкого. Начала всех вещей были несмешанными, равнодушными [друг к другу] и отделенными[44], и не вступали в соединение и общение одно с другим, убегая и отвращаясь друг от друга, упорно несясь своими собственными путями. Они были в таком состоянии, в каком бывает все, в чем, по Платону[45], не присутствует бог, то есть в состоянии тел, когда их оставили ум и душа. Так было, пока по воле промысла не зародилось в природе любовное томление [ἱμερτὸν],
927 не явилась Любовь [φιλότητος], Афродита, и Эрот, как выражаются Эмпедокл, Парменид и Гесиод[46], дабы, поменявшись местами, переняв друг от друга силы, [элементы] одни связанные необходимостью движения, другие — покоя, насильственно вынужденные выступить из "естественного" состояния и перейти в лучшее, установили бы гармонию и общность [κοινωνίαν] вселенной.

13. Ведь если ни одна из частей мира не занимает положения, противного ее природе, но каждая находится там, где ей подобает в силу ее естественных свойств, не нуждаясь ни в каком перемещении и ни в каком переустройстве, не имея в них нужды изначаB ла, то я недоумеваю, в чем же задача промысла и чего творцом и отцом-зиждителем был Зевс, высший художник[47]. Ведь и для военного дела не было бы надобности в строевом искусстве, если бы каждый воин знал ряд, место и время, которые он обязан занимать и соблюдать; не нужно было бы ни садовников, ни строителей, если бы в первом случае вода являлась сама собою и поливала то, что нужно, а в другом кирпич, дерево и камень в силу природных влечений и указаний сами собою складывались бы в стройное здание и занимали [подобающее им] место. Если же
C такое представление совершенно уничтожает промысел, и богу, напротив, подобает приводить в порядок и распределять существующее[48], то что удивительного, если природа устроена и распределена так, что огонь помещен здесь, хотя звезды — там, что Земля — здесь, а Луна — там вверху, подчиненная более могучим, нежели природные, узам разума [λόγον][49]? Если все должно повиноваться природным влечениям и двигаться по природным условиям, то ни Солнце, ни Светоносец[50], ни одно из прочих светил не неслись бы по круговым линиям, ибо природа требует, чтобы все легкое и огневидное двигалось вверх, а не кругом[51]. Если в отношении места природа допускает такое отступление, что огонь

является здесь несущимся вверх, а когда достигает неба, то в силу круговратного его движения вращается вместе с ним, то что́ удивительного, если и весомым, землеподобным телам приходится, попав туда, быть также вовлеченными окружающей их средой в иной вид движения? Ведь не может быть, чтобы небо по природе D
отклоняло легкие тела от стремления вверх, но не могло совпадать с весомыми и тяготеющими книзу; напротив, так же, как оно воздействовало на первые, оно воздействовало и на вторые, изменив их естественные свойства к лучшему.

14. Однако если наконец отбросить порабощающие нас привычки и мнения и смело высказать очевидное, то, по-видимому, ни одна часть вселенной сама по себе не имеет своего особенного строя, положения или движения, которое можно было бы условно назвать "естественным". Напротив, коль скоро каждая часть пред- E
ставляется движущейся соответственно и сообразно тому, ради чего она произошла, для чего родилась и создана, то всякий раз, когда она подлежит действию или его производит, либо находится в том состоянии, которое потребно для охранения, украшения или укрепления этой части, тогда она и является имеющей место, и движение, и состояние, согласные с природой. Если какое существо и появилось, согласно природе, то это человек, который F
имеет вверху, особенно в области головы, части тяжелые и землеобразные, в середине — теплые и огнеобразные, из зубов [у него] одни растут сверху, другие — снизу, и ни те ни другие не вопреки природе. Как огонь, сверкающий вверху, в глазах, нельзя считать "естественным", так и тот, что заключен в желудке и сердце, невозможно признать помещенным вопреки природе: в обоих случаях огонь занимает надлежащее и полезное положение. "У улиток и камнекожих черепах", поучает Эмпедокл[52], и у всех моллюсков, "ты увидишь землю, обитающую поверх кожи"; это каменистое вещество, помещаясь сверху, не раздавливает тела[53], 928
и наоборот, теплота не исчезает, отлетая вверх, но они смешаны и входят в состав животного сообразно природе каждого.

15. Таково же, вероятно, и строение мира, если он живое существо: во многих частях у него земля, во многих огонь, вода и дыхание [$\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$], не насильственно втиснутые[54], но разумно распределенные. Как глаз не легкостью своею вытиснут в эту часть тела, так и сердце не вследствие тяжести соскользнуло B
и упало в грудь, но так лучше было разместить их. Поэтому в отношении частей мира мы не должны думать, ни что Земля лежит здесь, поскольку опустилась вследствие тяжести, ни что

Солнце, как думал Метродор Хиосский[55], по причине легкости было выдавлено в верхнее пространство, подобно надутому меху, ни что прочие звезды очутились на тех местах, где они находятся, как развешанные на весах. Напротив, по логике [λόγον], звезды, как светоносные глаза, вделанные в лик вселенной, движутся по круговым линиям, а Солнце, имея функцию [δύναμιν] сердца, рассылает и рассеивает теплоту и свет, как кровь и дыхание; землей же и морем мир "естественно" пользуется, как животные чревом и мочевым пузырем. Луна, находясь между Солнцем и Землей, как печень или какая-нибудь другая мягкая внутренность[56], помещенная между сердцем и желудком, рассылает сюда вниз теплоту, а идущие отсюда вверх испарения утончает, как бы переваривая и очищая их, и распространяет вокруг себя. Приносит ли землевидный и плотный состав Луны какую пользу и имеет ли применение в других отношениях, нам неизвестно. Во вселенной же целесообразность [βέλτιον] имеет перевес над принуждением[57]. Таким образом, что́ нам принять за правдоподобное из утверждаемого стоиками? Они утверждают, что светоносная и тонкая часть эфира благодаря разреженности стала небом, а часть сгущенная и сплоченная — звездами[58]; и что Луна между ними — [тело] самое бездейственное и самое мутное. Но все-таки глазами можно различить, что она не отделена от эфира, но вокруг нее его еще много, в нем она движется, и немало имеет под собой, где, как сами они говорят, кружат бородатые звезды и кометы. Таким образом каждому из [мировых] тел склонности заданы не весом или легкостью, но их размещение есть следствие другого принципа».

16. Сказав это, я был готов передать слово Луцию, так как беседа подходила уже к изложению доказательств, но Аристотель, улыбнувшись, заметил: «Свидетельствую, что все это возражение ты направил против тех, которые предполагают Луну полуогненной, в общем же, утверждают, что тела сами собой тяготеют одни вверх, другие вниз. А есть ли такой, кто говорит[59], что звезды движутся по круговым линиям от природы и что они имеют сущность далеко отстоящую от четырех [подлунных] сущностей, тебе даже случайно не пришло на память, чтобы мне не трудиться».

Тут вмешался Луций и сказал: «Мой милый, быть может, прочие светила и все небо, находясь, по вашему предположению, в среде чистой, несмешанной, свободной от всякого изменения и порчи, описывают пути по невидимой и бесконечной кривой. Об

этом никто не стал бы спорить с тобой и твоими друзьями, хотя здесь десятки тысяч недоумений. Когда же рассуждение, спускаясь ниже, коснется Луны, то оно уже не отстаивает за ней той неизменяемости и красоты этого тела. Оставляя в стороне прочие ее уклонения и отличия, этот самый видимый на ней лик явился вследствие какого-то изменения ее сущности или посторонней примеси. Предмет, допускающий смешение, допускает и воздействие, ибо лишается чистоты, насильственно наполняемый худ- 929
шим веществом. А косность Луны, ее медлительность и малость тепла, от которого по Иону[60] "не зреет темная гроздь"[61], чему приписать кроме ее слабости и порчи, если вечное и небесное[62] тело может быть причастно порче? Вообще, любезный Аристотель, если Луну признать Землей, то она представляется телом вполне прекрасным, дивным, правильно устроенным; но, как звезда или светило, или вообще как тело божественное и небесное, я опасаюсь, не была бы она безобразна и неблаголепна и не унижала бы почетное наименование, если при таком множестве небесных тел она одна ходит, нуждаясь в постороннем свете, и по Парменид у: "всегда озирается на лучи Солнца". B

Наш товарищ встретил одобрение, указав в своем изложении на положение Анаксагора, что "Солнце влагает в Луну свет". Поэтому я не стану повторять то, что узнал от вас и среди вас, и охотно перейду к остальному. Итак, Луна, вероятно светит не как стекло или кристалл вследствие освещающего и принизывающего ее солнечного света и, с другой стороны, не вследствие как бы соединения своего блеска и света с солнечным по- C
добно тому, как соединением факелов усиливается освещение[63]. Ибо в таком случае и во время новолуния, равно как и при четвертях, для нас она будет полной, поскольку не покрывает и не заслоняет Солнца, а оно, вследствие ее проницаемости, просвечивает сквозь нее или же присоединением своего делает ярче и сильнее ее свет. Ибо ее [невидимость] во время соединения [с Солнцем] нельзя объяснить ее отклонениями [по ширине] и отворотами, как это бывает, когда она является то половинной, то обоюдовыпуклой, то серповидной, "находясь на одной прямой с источником света", как выражается Демокрит, "перехватывает и принимает [на себя] солнечные лучи" так, что ей и самой следовало бы быть видимой и Солнцу просвечивать через нее. Но она отнюдь не делает этого: она тогда и сама не бывает видима и Солнце заслоняет, даже нередко делает его [совсем] невидимым. Как говорит Эмпедокл: D

Рассеивает его лучи,
когда оно проходит поверх нее,
затемняет столько Земли,
какова ширина светлоокой Луны

— как если бы свет падал на ночь и мрак, а не на другое светило. Объяснение Посидония, что солнечный свет не проникает к нам через Луну вследствие ее глубины, опровергается без труда: воздух, будучи неизмерим и имея глубину во много раз бóльшую, нежели Луна, весь пронизывается и освещается лучами [Солнца].
E Остается, следовательно, мнение Эмпедокла, что свечение Луны, наблюдаемое на Земле, есть некоторое отражение Луной солнечного света. Поэтому до нас не достигает ни яркость, ни теплота света, как следовало бы при воспламененности [Луны] и смешения света обоих светил. Подобно тому, как голоса́ при отражениях дают отзвуки более глухие, нежели звуки самого голоса, и удары отскакивающих снарядов менее сильны, "так и луч, ударившийся о широкий диск Луны", достигает нас в отражении слабым и притупленным вследствие уменьшающейся от преломления силы».

F 17. Подхватив эти слова, Сулла заметил: «В этом, конечно, есть некоторое правдоподобие; но получило ли разрешение наиболее сильное из возражений, или же оно прошло у нашего собеседника незамеченным?». «Что́ ты имеешь в виду? — спросил Луций, — недоумение по поводу половинной Луны?». «Совершенно верно, — сказал Сулла, ведь имеет же какое-нибудь основание то положение, что если всякое отражение происходит под равными углами [что и падение], то когда половинная Луна находится в середине неба, свет от нее несется не на Землю, а скользит
930 в сторону. Солнце, находясь у горизонта, лучом касается Луны; поэтому луч, отразившись под равными углами, выйдет на противоположную сторону [горизонта] и не направит свет на нас; иначе следовало бы допустить значительное изменение угла и отклонение луча, а это невозможно». «Но и это, клянусь богами, было высказано», — отвечал Луций, глядя на математика Менелая. «Мне, — сказал он, — совестно, милый Менелай, в твоем присутствии опровергать математическое положение, служащее, можно сказать, основанием учению об отражении. Однако же необходимо заметить, что положение, "будто всякое отражение происходит под равными углами", и не самоочевидно и не всеми принимается [на веру][64]. Оно опровергается, во-первых, вогнутыми зеркалами, когда при направлении зрения на известную точку они

дают изображения бóльшие действительных; опровергается также двустворчатыми зеркалами, когда, при наклонении их друг к другу и образовании внутреннего угла, каждая из двух поверхностей дает двойное изображение и видны бывают четыре изображения одного лица: два перевернутых и два неперевернутых, заметные в глубине зеркал, неясные. Причину их появления объясняет Платон[65]. Он сказал, что если зеркала приподнять с двух сторон, тогда C
лучи зрения обменяются отражениями, переходя с одной стороны на другую. Если, следовательно, изображения отбрасываются к нам одни прямо, другие соскальзывают на иные части зеркал и [уже] оттуда возвращаются к нам, то невозможно, чтобы все одновременно видимые отражения происходили под равными углами. А иные [спорят с математиками] утверждая, что равенство углов нарушается течениями света, несущимися с Луны на D
Землю, считая такое объяснение более правдоподобным, нежели первое. Но все-таки, если и следует подарить и уступить это положение[66] многолюбезной геометрии, то, во-первых, такое явление должно происходить при тщательно отполированных зеркалах, а Луна имеет много неровностей и шероховатостей — так, что лучи, падающие от большого тела на значительные возвышенности, отбрасываются и рассеиваются, отражаются в разнообразных направлениях и переплетаются; они образуют сложный отблеск, несущийся к нам как бы от многих зеркал. Затем, даже если предположить, что у самой Луны отражения совершаются под равными углами, то очень возможно, что лучи, проносясь E
через столь большое пространство, подвергаются преломлениям и отклонениям так[67], что гнут и сливают свой свет. Некоторые даже чертежами доказывают, что многие лучи испускаются по линии, проведенной от поверхности, которая отвернута от нас. Но давать во время изложения и чертеж, и при том для многих [собеседников], было бы неудобно.

18. Вообще, — продолжал Луций, — я удивляюсь, почему это против нас [академиков] выдвигают [свечение] половинчатой Луны, а равно обоюдовыпуклой и серповидной[68]. Если бы масса Луны, освещаемая Солнцем, была эфирной или огненной, то F
Солнце не оставляло бы ей полушария, которое для нашего восприятия всегда находится в тени и не освещен. Напротив, если бы, обходя Луну, оно лишь немного коснулось ее, то ей следовало бы всецело наполниться светом и, благодаря легкой подвижности света и повсеместному его распространению, всей измениться. Ведь вино, коснувшись воды с краю, и капля крови, попавшая в

жидкость, окрашивают всю массу в пурпурный цвет[69], да и сам воздух, говорят, становится весь солнечноярким не от какого-либо излияния солнечных лучей и не от смешения с ними, а от превращения и изменения вследствие столкновения и соприкосновения со светом. Как же [стоики] думают, что звезда, коснувшись звезды, или свет света не смешиваются и не сливаются, но
931 освещают лишь те части поверхности, которых касаются? Круг, образуемый на Луне Солнцем при круговом его движении, то совпадающий с кругом, который отделяет ее видимую часть от невидимой, то становящийся к нему под прямыми углами — так, что пересекает его и им пересекается — этими и другими наклонениями и положениями освещенной части к неосвещенной дает Луне очертания обоюдовыпуклые и серповидные и всего яснее
B доказывает, что свет Луны есть следствие не смешения, но соприкосновения, и не совместного свечения [светил], но освещения [ее со стороны]. А так как Луна не только [сама] освещается, но посылает и сюда отражение света, это явление дает нам еще более твердую основу для выводов о ее сущности. Отражения производятся не чем либо редким и мелкочастичным; трудно также представить себе свет отскакивающим от света, или огонь от огня; но вещество, производящее отталкивание и отражение, должно быть весомым и плотным, дабы произошел толчок и отскакивание. Солнечному свету воздух дает проход, не создавая препятствий и сопротивления, но от деревянных вещей, камней и одежд, выставляемых на свет, лучи Солнца отбрасываются назад и рассеи-
C ваются. Таким же образом, мы видим, Солнцем освещается и Земля: она не пропускает, подобно воде, лучей в глубину, и подобно воздуху, через всю толщу; но, как по Луне движется от Солнца круг такой величины, как та ее часть, которая заслоняется, так движется другой круг и по Земле, постоянно освещая такую же по величине часть, а другую оставляя неосвещенною. Освещаемое пространство и на Луне, и на Земле, по-видимому, немного больше полушария. Позвольте мне выразить мою мысль геометрически, по способу аналогии: если из трех тел, на которые падает солнечный свет — Земли, Луны и воздуха — освещение Луны походит более на освещение Земли, нежели воздуха, то необходимо, чтобы тела, испытывающие одинаковое действие от одного и того же предмета, имели и свойства сходные».

D 19. Луция все одобрили, и я заметил: «Прекрасно! К удачному объяснению ты присоединил и удачное применение аналогии, ведь нельзя же не признать твоих достоинств». «Итак, — улыбаясь продолжал он, — следует еще раз воспользоваться аналогией.

Именно, из того, что тела не только подвергаются одинаковому действию от одного и того же тела, но и потому, что сами они производят на один и тот же предмет действие одинаковое, мы выведем, что Луна подобна Земле. Что между наблюдаемыми на Солнце явлениями ни одно не походит столько на его закат, как затмение, вы согласитесь со мною, припомнив недавнее соединение светил: начавшись тотчас после полудня, оно сделало видимыми много звезд в разных частях неба[70], а воздуху дало окраску, E
как на закате. Если же не припомните, то вот наш Феон приведет нам места из Мимнерма[71], Кидия[72] и Архилоха[73], и кроме них, из Стесихора и Пиндара[74], которые при затмениях горестно взывали, что у них "похищают самое светлое божество"[75], что "среди дня настала ночь"[76] и что луч Солнца "[вступил] на стезю мрака"[77], и F
всех авторитетнее — Гомера, который говорит: "ночью и мраком объемлются лица людей"[78]; "Солнце исчезло с неба"[79], "когда тает одна Луна и нарождается другая"[80].

Остальное доведено, полагаю, точными математическими изысканиями до значения прочного и непоколебимого закона, именно: ночь есть тень Земли[81], солнечное затмение — тень Луны[82], когда луч зрения останавливается Луной. При заходе Солнце заслоняется от нашего зрения Землей, а при затмении — Луной. Оба явления суть затмения, но при закате зрение заграждается 932
Землей, а при затмении — тенью Луны. Отсюда легко сделать вывод. Если следствия подобны, то подобны и причины: одни и те же действующие [агенты] приводят в одних и тех же вещах к одинаковым следствиям. Если же при затмениях мрак не так глубок и не столь тяготеет над воздухом, как ночью, то это неудивительно: хотя сущность тела, производящего ночь и производящего затмение, одна и та же, величина его не одинакова. Египтяне, помнится, утверждают, что Луна есть семьдесят вторая доля [Земли][83]; Анаксагор считал ее равною Пелопоннесу[84]; Аристарх B
доказывает, что отношение земного диаметра к лунному менее, чем 60 к 19, но несколько более, чем 108 к 43[85]. Следовательно, Земля, вследствие большого размера, полностью заслоняет Солнце от зрения; заграждение велико и его продолжительность равна длине ночи; а у Луны, хотя она иногда и закрывает все Солнце, затмение не имеет ни продолжительности, ни длительности: некоторые лучи выходят за край, не давая тени сгуститься и стать совершенно мрачной. Древний Аристотель к прочим причинам того, почему лунные затмения случаются чаще солнечных, добавляет еще следующую: Солнце затмевается, когда его заграждает C
Луна, а Луна затмевается Землею; и так как Земля больше Луны,

то Луна и затмевается чаще[86]. Посидоний определил это явление так: "затмением Солнца является следующее состояние: соединение тени Луны с любой частью Земли, которую она может закрывать. Оно видимо лишь теми, между зрением коих и Солнцем становится тень Луны". Недоумеваю, что́ он оставил сказать себе самому, раз признает, что на нас падает тень Луны: от звезды не может быть тени; ибо тенью называется неосвещенное [место]; а свет не производит тени, но естественно уничтожает ее[87].

D 20. Хорошо, — продолжал он, — ну а какое доказательство было представлено затем?» «Да что и Луна, — отвечал я, — подвергается такому же затмению». «Ты это верно напомнил», — сказал он, — но должно ли мне допустить, что вас это убедило и вы согласны, что Луна затмевается, когда ее охватывает тень, и обратиться к продолжению прежней речи, или представить изложение с доказательствами каждого из перечисленных положений?[88]» «Клянусь богами, — сказал Феон, — изложи свое рассуждение. Мне тоже нужно некоторое убеждение, потому что я
E слышал только, что когда эти три тела — Земля, Солнце и Луна — попадут на одну прямую, то и случаются затмения: то Земля закрывает Солнце от Луны, то Луна от Земли. Солнце затмевается, когда посередине между тремя становится Луна, а Луна, когда посредине находится Земля. Первое бывает в новолуние, а второе в полнолуние». Тогда Луций начал: «Главнейшие из положений суть следующие. Прибавь, если хочешь, во-первых, довод, вытекающий из очертания тени: она есть конус, как это бывает, когда большой сферовидный огонь или свет обнимает меньшую и сферовидную массу. Отсюда, при затмениях Луны очертания затмеваемых пространств на фоне освещенных выступов получаются вогнутыми[89]; ибо сечения, образующиеся при соприкосновении
F закругленного тела с таковым же — получает ли оно их, или производит — выходят из-за склонности к единообразию, всегда закругленные[90]. Во-вторых, ты, полагаю, знаешь, что у Луны прежде всего затмеваются части, обращенные к востоку, у Солнца — западные; и что хотя тень Земли движется с востока на запад, Солнце и Луна движутся в противоположном направлении — на восток. Эти явления и чувствам доступны и для объяснения их не нужны длинные рассуждения: они неопровержимо доказывают причину затмения. Так как Солнце затмевается, когда заслоняет-
933 ся, а Луна, когда идет навстречу производителю затмения, то предпочтительнее, а точнее, поэтому необходимо, чтобы Солнце затмевалось с задней стороны, а Луна спереди. Покрытие начина-

ется оттуда, откуда начинает надвигаться покрывающее тело: Луна, нагоняя Солнце, надвигается на него с запада; а на Луну тень [Земли] набегает с востока, наступая как бы в противоположном направлении. В-третьих, прими во внимание продолжительность и величину затмений. Затмеваясь в высоте и отдалении от Земли, Луна скрывается на короткое время, а проходя близ Земли и низко, она при этом явлении заслоняется плотно и медленнее выходит из тени, хотя, проходя низко, она имеет наибольшую, а в высоте наименьшую скорость. Причина этому явлению в разнице тени: будучи наиболее широкой при основании, как это бывает в конусообразных телах, тень, мало-помалу суживаясь, на верху оканчивается острою и тонкой верхушкой. Отсюда Луна, вступая в тень внизу, захватывается наибольшими ее кругами[91] и проходит глубокую и наиболее густую ее часть; а вверху, как бы на отмели, скользнув по затененному пространству, благодаря его узости, высвобождается из тени быстрее[92]. Я пропускаю то, что кроме этого было сказано собственно о фазах и различиях, ибо для них, насколько возможно, подразумевается та же причина, и возвращаюсь к предыдущему доказательству, основанному на свидетельстве чувств. Мы видим, что огонь из затененного места дает более яркий свет и сияние. Это происходит либо вследствие плотности затененного воздуха (который не допускает истечений и разлитий, но связывает и стягивает вещество света в одно), либо из-за изменений в нашем восприятии (подобно тому как теплое рядом с холодным кажется теплее, а удовольствия после страданий становятся сильнее, так и впечатление [φαντασίαν] из-за различий усиливается). Более вероятным кажется первое объяснение, ибо при солнечном свете огонь всякого свойства не только утрачивает световую способность, но вследствие относительной слабости становится бездейственным и менее жгучим, ведь жар Солнца рассеивает и разрежает его силу[93]. Тогда, если бы Луне, как светилу, по словам [стоиков], более мутному, достался на долю огонь слабый и недействительный, то на ней не было бы ни одного из явлений, наблюдаемых теперь; ей следовало бы представлять явления прямо противоположные: являться, когда она скрывается, скрываться, когда теперь она является, то есть быть скрытой все остальное время, пока ее омрачает окружающий эфир[94], и сиять и становиться видимою раз в шесть или иногда раз в пять месяцев[95], когда она погружается в тень Земли, поскольку из 465 полных лунных затмений 404 имеют шестимесячный цикл, а остальные — пятимесячный. Через периоды такой продолжительности Луна должна была быть видимою, сияя в тени; а она в

тени затмевается и теряет свет, вновь обретая его, как только выйдет из тени: она часто бывает видима даже днем; так что она есть все что угодно, но не огненное и звездоподобное тело».

F 21. Когда Луций только заканчивал изложение, Фарнак и Аполлонид вместе словно набросились на него. Затем, когда Аполлонид уступил слово Фарнаку, то последний сказал, что это-то и доказывает всего лучше, что Луна есть звезда, или огонь, ибо во время затмений она не совсем невидима, но представляет цвет как бы тлеющего угля, наводящий ужас, и этот цвет есть ее собственный[96]. А Аполлонид настойчиво возражал против тени: этим-де словом математики всегда обозначают место неосвещенное, а
934 небо не допускает тени. Тогда я заметил: «Это значит возражать скорее против названия, как в споре из-за слов, нежели против дела, как это должно быть в физике и математике; ибо если бы кто не желал называть находящуюся под Землей и ею заслоняемую область — "тенью", а предпочел бы сказать, что это место "без света", то Луна, попав в него, все-таки необходимо теряла бы свой свет[97]. И вообще, — прибавил я, — наивно утверждать, что тень Земли не достигает туда, откуда тень Луны, падая на зрение и достигая Земли, производит затмение Солнца. Обращусь к тебе,
B Фарнак. Тот, подобный тлеющему углю, раскаленный цвет Луны, который ты признаешь ее собственным, есть признак тела, имеющего плотность и толщину, ибо на телах неплотных не бывает никакого остатка пламени, и уголь не образуется там, где нет плотного тела, которое благодаря плотности и толщине допускает и сохраняет накаливание. Как и Гомер где-то сказал:

> чуть же огонь ослабел и багряное пламя поблекло,
> угли разгребши...[98]

Ведь, как представляется, уголь не есть огонь. Это подвергшееся действию огня и им измененное тело; огонь же держится и продолжается в массе твердой, имеющей плотную сердцевину[99].
C Пламя, напротив, есть воспламенение и текучесть неплотного питания и материи; оно быстро прогорает вследствие своей слабосильности. Следовательно, если бы цвет раскаленного угля был собственным цветом Луны, не было бы никакого более сильного доказательства, что Луна — тело землистое и плотное. Но этого нет, любезный Фарнак. Во время затмений Луна меняет много цветов, и ученые следующим образом различают их, распределяя по времени и часу[100]. Если Луна затмевается с вечера, то до третьего с половиной часа кажется весьма темной; если в полночь, то

посылает огненный и огневидный цвет; с седьмого часа с половиной появляется краснота, и наконец, уже к утренней заре, Луна D
принимает синеватую или светло-голубую окраску, по которой, конечно, преимущественно и называли ее поэты и Эмпедокл "светлоокая". Итак, видя, что Луна принимает в тени столько оттенков, [возражатели наши] неправильно останавливаются на одном цвете раскаленного угля, который можно бы было назвать особенно чуждым Луне и скорее примесью и остатком света, пробивающегося сквозь тень; собственный же ее цвет — темный и землистый. Если здесь [на Земле], рядом с открытыми Солнцу реками и озерами места, затененные пурпурными и багряными тентами, окрашиваются и отсвечивают тем же цветом, отбрасывая вследствие отражения множество разнообразных отблесков, то E
что удивительного, если обильный поток тени, вливаясь как бы в небесное море света — не постоянного и спокойного, но волнуемого тысячами звезд и допускающего всяческие смешения и оттенки — принимает от Луны то так, то иначе выработанную окраску[101]? Звезда или огонь не просвечивали бы сквозь тень темным, голубоватым или синим цветом; а на горы, равнины и моря налетают от Солнца многочисленные оттенки цветов — смешиваясь с F
тенями и туманами, блеск Солнца накладывает оттенки, подобные краскам живописцев. Цвета моря пытался тем или иным способом изобразить словами Гомер, говоря о "фиолетовой"[102] или "винно-красной пучине"[103], о "пурпурной волне"[104], а в другом месте о "голубом море"[105] и "белой глади"[106]. О различиях же в окрасках земных предметов, наблюдаемых в разное время, он умолчал, ибо количество их бесконечно. Невероятно, чтобы Луна имела, подобно морю, однообразную поверхность; по-видимому, всего более она походит по природе на Землю, изображенную в мифе древним Сократом[107], который или иносказательно описывал 935
здешнюю Землю, или рассказывал о какой-либо другой. И нет ничего невероятного и удивительного, если Луна, не содержа в себе ничего испорченного и гнилостного, собирает от неба чистый свет и исполнена теплоты, которая есть огонь — не жгучий и буйный, но влажный, безвредный, соответствующий ее природе; она имеет удивительно красивые местности, пламенеобразные горы, зоны, окрашенные в пурпур [с] золотом и серебром, не рассеянным в глубине, но обильно выступающим на поверхность в равнинах, или лежащим кругом по гладким возвышенностям[108]. Если же сквозь тень до нас доходит отблеск всего этого, разнооб- B
разный из-за изменений и различий в окружающей [атмосфере], Луна от этого, конечно, не теряет ни в почести, ни в божествен-

ности, будучи всегда почитаема у людей скорее как некая божественная и священная Земля, чем как грязный и мутный огонь, каким ее представляют стоики[109]. Правда, огонь пользуется поклонением при варварских обрядах у мидян и ассирийцев, которые из-за страха предпочитают поклоняться не предметам, достойным почитания, но скорее предметам, наносящим вред, дабы отвратить от себя их гнев. У всякого эллина, однако, имя Земли любезно и почетно, и у нас это прародительский обычай чтить ее,
C как и другие божества. Но мы, люди, очень далеки от того, чтобы Луну, эту небесную Землю, считать телом без души и ума, лишенным тех свойств, в силу коих нам подобает приносить божественные жертвы, по закону воздавая благодарения за полученные блага и по естественному чувству чествуя то, что выше нас добродетелью, силой и достоинством. Поэтому мы полагаем, что нисколько не грешим, принимая Луну за Землю, а это видимое лицо ее — за следствие того, что, как у нас Земля имеет значительные углубления, так и Луна изрезана глубокими пропастями и расселинами, содержащими воду, или темный воздух: солнечный свет внутрь их не проникает и их не касается, но затмевается и посылает сюда прерывистое отражение[110]».

D 22. Беря слово, Аполлонид сказал: «Тогда, ради самой Луны, находите ли вы возможным, чтобы тени от каких-нибудь расселин, или пропастей достигали нашего зрения здесь? Или вы не просчитываете последствий и их должен высказать я? Слушайте же, хотя вы и сами знаете их. Видимый поперечник Луны имеет двенадцать пальцев при ее среднем удалении; а каждое из темных и теневых пятен представляется более полупальца, так что оно
E более двадцать четвертой доли ее диаметра. Теперь, если, предположим, окружность Луны только в 30000 стадиев[111], а поперечник в 10000, тогда при этом предположении каждое из теневых пятен на ней было бы не менее 500 стадиев[112]. Так посмотри, во-первых, возможно ли, чтобы на Луне были такие углубления и неровности, чтобы бросать столь большую тень; а затем, как при такой величине они нам не видны?» Я отвечал ему, улыбнувшись: «Браво, Аполлонид! Ты подыскал такое доказательство, посредством которого докажешь, что и я, и ты сам больше, чем знамени-
F тые сыны Алоея[113], не во всякую, однако, пору дня, но преимущественно рано утром и поздно вечером, если думаешь, что Солнце, давая огромные размеры нашей тени, доставляет этим самым чувству достаточное основание для заключения, будто, если велико покрываемое тенью пространство, то велик и предмет, бросающий тень. На Лемносе, я хорошо знаю, ни ты, ни я не бывали,

однако мы не раз слыхали преизвестный ямб: "Афон покрывает спину Лемносской коровы"[114]; ибо тень сей горы, как кажется, ложится на некую медную телицу, простираясь по морю не менее 936
чем на 700 стадиев в длину[115]. Но, я полагаю, это не означает, что отбрасывающее тень тело имеет семьсот стадиев в высоту, ибо тень во много раз превышает размер отбрасывающих ее тел из-за удаленности светящего тела[116]. В этом смысле обрати внимание, что когда Луна бывает полною и вследствие глубины тени представляет наиболее отчетливый вид лика, Солнце находится от нее на наибольшем расстоянии; ибо именно удаленность светящего тела дает тени большой размер, а не высота лунных неровностей. Кроме того: даже [на Земле] солнечный блеск не дозволяет днем B
рассмотреть вершины гор, тогда как углубления, впадины и тенистые места бывают видны издалека. Поэтому вполне естественно, если и на Луне нельзя отчетливо разглядеть местность, отражающую солнечные лучи и освещенную, тогда как теневые места, лежащие рядом с ярко освещенными, доступны зрению по причине контраста.

23. Однако, вот что, — сказал я, — кажется более веским возражением против обыкновенно принимаемого отражения от Луны: люди, стоящие в отраженных лучах, видят не только освещаемый предмет, но и тот, что освещает. Например, когда при отражении света от воды на стену глаз помещается в этом самом, освещенном отражением, месте, то он видит три предмета: отра- C
женный свет, производящую отражение воду и самое Солнце, чей падающий на воду свет отражается. Так как относительно этого явления разногласия нет, и оно очевидно, то наши противники [стоики] требуют от тех, кто утверждает, что Земля освещается отраженным от Луны солнечным светом, чтобы им ночью указали видимое на Луне Солнце, как оно днем бывает видимо в воде, когда от нее происходит отражение. А так как этого не видно, то они и думают, что освещение происходит каким-нибудь иным способом, но не отражением; и что, ежели отражения нет, то Луна не Земля». «Тогда что, — спросил Аполлонид, — можно сказать D
против них? У них, по-видимому, представление об отражении общее с нами». «Конечно, — отвечал я, — в некотором смысле общее, но в другом и не общее. Во-первых, обрати внимание на их представление об отраженном изображении: как превратно, будто "реки, текущие вверх"[117] они понимают его. Ведь на Земле вода находится "на земле и внизу"; Луна — "над землею и вверху"; поэтому отраженные лучи образуют углы, противоположные друг другу: один вверху, обращенный вершиною к Луне, другой

внизу — вершиною к Земле. Итак они не должны требовать, чтобы всякое отраженное изображение было зеркально точно и чтобы при всяком расстоянии отражение было сходно: иначе они
E воюют против очевидного факта. С другой стороны, утверждающие[118], что Луна не есть тело тонкое и гладкое, подобно воде, но тяжелое и землеобразное, непонятно отчего требуют, чтобы глаз видел на ней изображение Солнца. Ведь и молоко не дает таких зеркальных изображений и не отражает лучей зрения вследствие неровности и шероховатости частиц[119]. Как же возможно Луне давать от себя отражения, подобно более гладким отражающим поверхностям? Хотя, конечно, и эти последние, если в той точке, где должно происходить отражение луча зрения, оказывается
F какая трещина, пятно, или неровность, становятся слепы и, хотя сами бывают видны, но отражения не дают. Кто утверждает, что Луна должна или отражать также лучи нашего зрения от себя к Солнцу, или не отражать уже Солнца от себя к нам, тот наивен, требуя, чтобы глаз был Солнцем, зрение — светом, а человек — небом. Поскольку свет Солнца из-за своей силы и яркости ударяется, достигая Луны, отражение достигает нас; но луч зрения,
937 слабый, разреженный и гораздо более тонкий, что́ странного, если и отталкивающего удара не производит, а отскакивая, не сохраняет непрерывности, но делится и теряет силу, не имея достаточно света, чтобы не дробиться о неровности и шероховатости [Луны]? Отражение [зрения] от воды и других отражающих поверхностей может отскочить к Солнцу, ибо сохраняет свою силу из-за близости к своему источнику [то есть, глазу]. Это возможно. Но от Луны если и бывают какие отталкивания, то они должны быть слабы, ненапряженны, и вследствие отдаленности теряют силу прежде, чем доходят к нам. Более того, если вогнутые зеркала дают отраженный свет более сильный, нежели первоначально упавший на них, так что часто отбрасывают пламя[120]; то выпуклые и шаро-
B образные дают отражение слабое и неяркое, потому что не со всех сторон оказывают отпор лучам. Замечается, например, что когда появятся две радуги от того, что одно облако охватывается другим, то радуга объемлющая представляет цвета более тусклые и неяркие; ибо внешнее облако, отстоя от глаза далее, дает отражение недостаточно напряженное и сильное[121]. Впрочем, к чему же излагать дальнейшие доказательства? Ведь если отраженный от Луны солнечный свет теряет весь свой жар, а от всей его яркости до нас доходит лишь слабый и бездейственный остаток, возможно ли, чтобы от зрительного луча, когда он совершает "двойной про-

бег", некая часть остатка достигала от Луны до Солнца? Я, по крайней мере, так не думаю. Примите во внимание еще и то, — прибавил я, — что, если бы наше зрение испытывало такое же действие от Луны, как от воды, то полный лунный диск должен был бы представлять изображения и Земли, и растений, и людей, и звезд, как их представляют прочие отражающие поверхности; но если луч зрения вследствие ли своей слабости, или неровности лунной поверхности не отражается в их сторону, то нельзя требовать, чтобы он отражался в сторону Солнца. C

24. Итак, мы, — сказал я, — со своей стороны сообщили из того рассказа то[122], что сохранила память. Пора пригласить Суллу, или скорее потребовать от него изложения — условие, на котором он был допущен слушателем. Так что, прекратив, если вы согласны, прогулку [περίπατον] и усевшись на ступенях[123], составим ему аудиторию из сидящих слушателей». Предложение было принято, и, когда мы уселись, Феон сказал: «Хотя я и сам, Ламприй, не менее каждого из вас желаю слышать предстоящее сообщение, но наперед выслушал бы с бóльшим удовольствием о тех, кто́, по рассказам, живет на Луне[124]; и не о том, живет ли кто там, но возможно ли там жить. Ибо если это невозможно, то Луне нет смысла быть Землею. Тогда можно подумать, что она возникла без пользы и напрасно, ни плодов не принося, ни доставляя каким-либо людям пристанища, рождения, ни средств к жизни — целей, ради коих возникла, мы утверждаем по Платону, и эта "наша кормилица, верная охранительница и создательница дня и ночи"[125]. Ты видишь, как много говорится об этом и в шутку, и серьезно: у тех де, которые живут под Луной, Луна висит над головами, как Танталов камень[126], и наоборот, на ней живущие, как иксионы[127], стремительно кружатся, и быстрое вращение препятствует их падению с нее. Притом у Луны движение не одно: она, как ее где-то называют, "трехдорожная"[128]: движется по зодиаку вспять сразу в длину, ширину и глубину. Первое движение математики называют круговым, второе — геликоидальным [ἕλικα], третье, не знаю почему, неравномерным [ἀνομαλίαν], хотя и видят, что у нее вообще движения, которое было бы равномерным, и подчиненным периодическим возвращениям. Итак, если бы какой-нибудь лев был сброшен стремительным вращением на Пелопоннес[129], в этом не было бы ничего удивительного. Удивительнее то, что мы не видим постоянно паденье бесчисленных "людей и жизней отринутых"[130], как бы низвергнутых вниз голо- D E

938 вой и перекувыркнутых. Смешно было бы говорить о жизни там людей, если там нельзя ни родиться, ни проживать. Ведь если египтяне и троглодиты[131], у которых Солнце стоит в зените одно мгновенье одного дня во время солнцестояния, а затем уходит, едва не бывают сожжены сухостью окружающего воздуха, то мыслимо ли, чтобы обитатели Луны выдерживали, когда двенадцать раз в году бывает лето, так как Солнце стоит над ними отвесно каждый месяц во время полнолуния? Существования ветров, облаков и дождей, без коих не бывает ни произрастания
B растений, ни сохранения уже выросших, там предположить нельзя вследствие жары и разреженности окружающего воздуха; ибо и здесь [на Земле] верхние части гор не допускают свирепых встречных бурь[132]: но воздух, [будучи уже разреженным] и имея колебание вследствие легкости[133], не способен к такому сгущению и оплотнению. Разве только мы, клянусь небом, станем утверждать, что как Афина давала Ахиллесу, не принимавшему пищи, по капле нектару и амвросии[134], так и Луна, которая называется и действительно есть Афина[135], питает лунных обитателей, доставляя им ежедневно амвросию, которой, по мнению
C древнего Ферекида[136], питаются и боги. Ибо даже индийский корень — который, по Мегасфену, люди, не имеющие ртов[137], не принимающие ни пищи, ни питья, зажигают и курят, насыщаясь его запахом — откуда может расти там, когда на Луне не бывает дождя?»

25. Когда Феон кончил, я сказал: «Замечательно, своей шутливой речью ты наилучшим образом разгладил [нахмуренные] брови у всех нас, а потому и у нас появляется смелость держать ответную речь в ожидании не резкой и не суровой критики. Ведь на деле нет особой разницы между людьми, твердо верящими в подобные вещи, и теми, кого это сильно раздражает, кто совершенно в это не верит и не желает спокойно разобрать, что́ здесь возможно и что́ вероятно. Так, во-первых, нет необходимости
D заключать, что Луна возникла без пользы и цели, если на ней не обитают люди. Ведь мы видим, что и эта вот Земля не вся плодородна и обитаема, но лишь малая ее часть как бы на каких-то вершинах и полуостровах, выступающих из глубины, способна производить животных и растения; из прочих же частей одни пустынны и бесплодны вследствие холодных зим и засух, а большинство погружены в великое море. Но ты, поскольку всегда почитаешь и восхищаешься Аристархом, не слушаешь Кратета, который читает:

...Океан, давший начало всем
людям и богам, покрывает бóльшую часть Земли[138].

Однако эти части возникли не напрасно. Море посылает E
смягчающие испарения; среди лета постепенно тающие снега распространяют и разливают из необитаемой, мерзлой страны самые душистые ветры[139], а посредине поставлена, согласно Платону, "ревностная охранительница и устроительница дня и ночи"[140]. Так и Луне ничто не препятствует быть лишенною животных и пустынною, но в то же время давать отражение разливающемуся около нее свету и место соединению и смешению в ней F
звездных лучей, благодаря чему она перерабатывает земные испарения и вместе с тем умеряет слишком иссушающий жар Солнца[141]. Отдавая определенную дань древнему преданию, мы скажем, что Луна признается за Артемиду[142], как девственница и бездетная, но с другой стороны и как защитница, приносящая пользу [женщинам]. Во-вторых, из сказанного тобою, милый Феон, ничто не свидетельствует о невозможности жизни на Луне. Вращение ее, отличаясь значительной медлительностью и спокойствием, смягчает и равномерно распределяет сосредоточивающийся около нее воздух и тамошним обитателям нисколько не 939
грозит опасность быть сброшенными и низвергнутыми. А отсутствие простоты, само это разнообразие и изменчивость ее движения не есть следствие отклонений или возмущений. Напротив, астрономы показывают в этих явлениях дивный порядок и поступательное движение. Они направляют Луну по неким кругам, обращающимся около других кругов: одни полагают, что она сама покоится, другие считают, что она плавно и равномерно пятится, всегда с постоянной скоростью[143]. Ведь наложение этих кругов и их вращений, их положение друг к другу и к нам с величайшей точностью объясняют видимые изменения ее движения: высокое и низкое [стояние], равно как отклонения по широте вместе с об- B
ращениями по долготе[144]. Сильного пекла и постоянного жара Солнца ты перестал бы бояться, если бы, во-первых, противопоставил двенадцати летним полнолуниям соединения и допустил, что непрерывность изменений обуславливает умеренность избытков [тепла и холода], поскольку те продолжаются короткое время, что устраняет обе крайности. А в промежутке, как можно предполагать, у них стоит пора, весьма подходящая весенней. Кроме того, к нам Солнце через густой, сдавливающий воздух посылает жар, усиливаемый испарениями; там же воздух, тонкий и про- C
зрачный, рассевает и разливает свет, не требующий никакого

производящего и поддерживающего вещества[145]. Здесь лес и плоды питаются дождями, но в других местах, как например, у вас[146], выше Фив и Сиены, земля напояется не дождевой, а почвенной водой; пользуясь ветрами, росами и благодаря хорошему качеству и благорастворению, она не допустила бы сравнения, полагаю, по плодородию с обильно орошаемой [дождем] почвой. У нас те же породы растений, хотя и сильно страдают от зимних холодов, D однако плоды приносят обильные и хорошего качества, а в Ливии, и у вас в Египте, они бывают очень зябки и чувствительны к зимнему холоду. В Гедросии и стране троглодитов, в той их части, которая спускается к морю, земля вследствие сухости совсем бесплодна и лишена деревьев; но в прилежащем к ним, омывающем их море встречаются растения удивительных размеров, развивающиеся в глубине: из них одни называются маслинами, другие — лаврами, третьи — волосами Исиды[147]. А так называемые анакампсероты, будучи даже вырыты из земли и подвешены, не только живут сколько угодно долго, но даже пускают отростки[148]. Некоторые растения сеются к зиме, а некоторые — в разгар лета, например, кунжут и просо[149]; а тимьян[150] или василек, если их E посеять в хорошую, жирную почву и увлажнять поливкой, утрачивают природные свойства и теряют силу, напротив сухость любят, и свойственное им действие от нее увеличивается[151]. А некоторые растения, как утверждают, подобно весьма многим аравийским, не выносят даже росы и от поливки хиреют и гибнут[152]. Тогда что удивительного, если на Луне произрастают корнеплоды, семена и деревья, совсем не нуждающиеся ни в дождях, ни в снегах, но легко живущие при летнем, тонком воздухе? Почему нельзя предположить, что там поднимаются согреваемые Луной F ветры, и ее колебанию при вращении постоянно сопутствуют струи воздуха, тонкие влаги и рóсы, которые, окружая ее и по ней распространяясь, достаточны для произрастания; сама же она по свойству состава есть тело не огненное и сухое, но мягкое и влажное? Ведь на нас она не производит никакого иссушающего действия, а наоборот оказывает много влияний влажности и женственности, например, в ее влиянии на рост растений, на разложение мяса, на изменение свойства и утрату крепости вин, на разрыхление дерева, на благополучие родов у женщин[153]. Я опасаюсь 940 вновь раздражить и взволновать успокоившегося Фарнака, присоединяя сюда, как говорят [его единомышленники] стоики, приливы океана, поднятие воды в проливах, разливающихся и переполняемых вследствие увеличения влаги Луною[154]. Поэтому я лучше

обращусь к тебе, милый Феон. Ты ведь, объясняя нам слова Алкмана: "Роса, дочь Зевса и божественной Луны, питает...", говоришь, что поэт в этом месте "Зевсом" называет воздух и утверждает, что увлажненный Луной, он обращается в росу[155]. Скорее всего, мой друг, Луна имеет естественные свойства, противоположные Солнцу: она смягчает и увлажняет то, что́ Солнце делает B
твердым и иссушает; она насыщает влагою и охлаждает даже притекающую к ней от Солнца и смешивающуюся с нею теплоту. Вот почему мнение тех, кто́ считает Луну огненною и раскаленною, ошибочно; да и те, кто для возникновения, питания и жизни тамошних существ требует присутствия тех же условий, что́ и здесь, ослеплены, надо полагать, разнообразием явлений природы, в которых между живыми существами можно найти более резкие и многочисленные различия и несходства, чем между живыми и неодушевленными[156]. Допустим, пожалуй, что нет питающихся запахом людей, лишенных ртов, которые, по мнению М[егасфена], на самом деле [существуют]; однако на вещество, C
утоляющее голод[157], свойство которого он пытался нам объяснить, намекнул Гесиод[158], сказав "на великую пользу идут асфодели и мальва", и Эпименид вполне разъяснил, доказав, что природа совершенно малым количеством питательного вещества восстанавливает и поддерживает живое существо, если оно принимает его в размере даже маслины, не нуждаясь более ни в какой пище. Обитатели Луны, если таковые существуют, вероятно, телосложения не тучного и способны питаться чем приходится; ибо
и сама Луна, подобно Солнцу — в несколько раз большему живому огненному существу — питается, как утверждают, земною D
влагой, как и прочие бесчисленные звезды. Поэтому предполагают, что верхнее пространство производит живые существа тонкой организации и с ограниченными животными потребностями. Но мы не знаем ни этих существ, ни того, подходят ли для них иные места, природа и климат. Итак, подобно тому, как если бы мы, не имея возможности приблизиться и прикоснуться к морю, лишь издали видя его и зная, что вода в нем горька, не пригодна для питья и солона, услышали от кого-нибудь, будто оно содержит в
глубине множество больших и разнообразных животных, и на- E
полнено зверями, которые пользуются водою, как мы воздухом, то нам казалось бы, что он рассказывает басни и небылицы; так мы, по-видимому, относимся к Луне, не веря, что там обитают какие-нибудь люди. А тамошние обитатели с гораздо большим удивлением смотрят на Землю, видя в ней отстой и подонки [ἰλύν]

вселенной, что мутно просвечивает сквозь влагу, туманы и облака, как неосвещенное, низинное и неподвижное место, — дивятся, как это Земля производит и питает живые существа, одаренные движением, дыханием и теплотою. И если бы им довелось услы-
F шать где-нибудь гомеровские строки о [жилищах Аида], "мрачных, ужасных, которых трепещут и самые боги"[159], и о [Тартаре, который] "настолько же ниже Аида, насколько Земля ниже Неба"[160], то они без сомнения стали бы утверждать, что это просто описание сего места, а Аид и Тартар определены сюда, тогда как что одна только Луна есть Земля, находящаяся на одинаковом расстоянии от тех верхних и от этих нижних пространств».

26. Я еще говорил, когда Сулла, прервав меня, сказал: «Стой, Ламприй, и затвори дверь твоему слову, чтобы, так сказать, невз-
941 начай не свести миф на Землю и не перепутать ход моей драмы, у которой другое место действия и другое построение. Сам я всего лишь рассказчик, но сначала скажу, что ее автор начал для нас — если нет возражений — по Гомеру:[161] "остров некий, Огигия, лежит далеко в море[162]" — в пяти днях от Британии, если плыть на запад; а три другие острова, находящиеся от нее и друг от друга на равном расстоянии, лежат дальше, приблизительно в сторону летнего заката Солнца. На одном из них, по рассказам местных
B жителей, Зевс заточил Кроноса, а рядом поставил древнейшего [ὠγύγιον] Бриарея, который несет стражу, охраняя те острова и море, именуемое морем Кроноса[163]. Великий материк, кольцом окружающий великое море[164], недалеко отстоит от прочих островов, а от Огигии на пять тысяч стадий; и плыть по нему надо на веслах, ибо оно проходится медленно и наполнено илом от множества течений[165], а течения эти высылаются Большою Землей; от них образуются наносы, и от этого море стало густым и землистым. Отсюда и вышло мнение, будто оно замерзшее[166]. Побережье материка — вокруг залива не меньшего Меотиды[167], устье которого лежит приблизительно на линии устья Каспийского мо-
C ря[168] — населяют эллины; они называются и считают себя обитателями материка, а жителей сей земли — островитянами, так как ее кругом омывает море. Они думают, что люди, прибывшие с Гераклом и там им оставленные, смешались впоследствии с людьми Кроноса и как бы вновь воспламенили опять вошедшее в силу и распространившееся эллинство, уже угасшее там и одолеваемое варварским языком, законами и обычаями. Поэтому двум они оказывают почести — сначала Гераклу, а затем — Кроносу. Итак, когда звезда Кроноса, которую мы называем "Сияющей"[169], а они — "Ночным Стражем", раз в тридцать лет вступает в знак

Тельца[170], они, приготовив за долгое время все, что требуется для жертвоприношения и морского путешествия, высылают на соот- D
ветствующем количестве судов избранных по жребию лиц с многочисленной прислугой и припасами, необходимыми для тех, кому нужно плыть на веслах по столь обширному морю и, высадившись, проживать долгое время на чужбине. После отплытия им, как следовало ожидать, выпадает разная судьба. Благополучно переплывшие море сначала достигают далее лежащих островов, населенных эллинами, и в течение тридцати дней видят Солнце скрывающимся из виду менее, чем на один час[171]; это и есть ночь, хотя едва темно и с запада брезжит рассвет. Проводя там девяносто дней среди изъявлений почета и дружбы, считаясь и называясь священными, путники отбывают дальше с наступле- E
нием поры ветров. Там, впрочем, не живет никто, кроме них самих и тех, что́ были высланы прежде них. Ибо отплывать домой разрешается отслужившим божеству тридцать лет. Однако большинство из них обыкновенно предпочитают поселяться там, одни по привычке, другие потому, что у них там всего в изобилии без труда и хлопот, а они постоянно проводят время за жертвоприношениями, или за какими-либо рассуждениями и философией. F
Ведь природа острова и мягкость окружающего воздуха удивительны. Некоторых, задумавших отплыть, задерживает божество, являющееся им, как людям знакомым и близким, не только в сновидениях и знамениях — многие наяву встречают виде́ния и слышат голоса демонов [δαιμόνων]. Сам Кронос спит, заточенный в глубокой пещере из златовидного камня, ибо Зевс вместо оков послал ему сон. Птицы, перелетающие через вершину скалы, приносят ему амвросию, и остров весь наполнен благоуханием, распространяющимся от камня, как бы от источника. Упомянутые 942
демоны окружают Кроноса и служат ему, став его помощниками, еще когда он царствовал над богами и людьми. Обладая даром провидения, они многое сообщают и от себя, но наиболее важное и о наиболее важном они возвещают, как о сновидениях Кроноса. Ибо все, что только замысливает Зевс, является Кроносу в сновидении. Титанические страсти и движения души делают его напряженным, но сон опять восстанавливает его покой и царственное и божественное становится само по себе чистым и невозму- B
щенным[172]. Так, занесенный туда чужестранец[173] рассказал, что служа божеству, он приобрел на досуге столь большие познания в астрономии [ἀστρολογίας], до каких только может дойти человек, занимающийся геометрией[174]; из прочих же областей философии

он, сколь возможно, занимался естествознанием [φυσικῷ]. Влекомый сильным желанием осмотреть Великий остров — ибо так, как уже сказано, тамошние жители называют Землю, на которой обитаем мы, — он, когда истекли тридцать лет и прибыли из отечества преемники, простился с друзьями и отплыл, имея большой запас путевых средств в виде золотых сосудов и небольшое количество остального. Так вот, рассказывать о том, что он испытал и
C чрез сколько прошел народов, знакомясь со священными письменами, посвящаемый во все таинства, — как он изложил это нам, весьма обстоятельно упоминая о каждом событии, — дело не одного дня. Но вы выслушайте то, что относится к настоящей беседе. Долгое время он провел в Карфагене, так как у нас [Кронос] весьма [почитается], и нашел некие священные пергаменты, тайно вынесенные, когда погибал прежний город, и долгое время сокровенно лежавшие в земле[175]. Он сказал, что из видимых богов[176] должно особенно чтить Луну — и меня убеждал делать это, — поскольку она владычествует над жизнью и смертью и граничит с лугами Аида.

27. Когда же я выразил удивление этому и пожелал получить более определенные сведения, чужестранец сказал: «Мно-
D го, Сулла, у эллинов говорится о богах, но не все правильно. Так, например, хотя они дают правильные имена Деметре и Коре, они неправильно думают, будто оба эти божества пребывают совокупно, в одном и том же месте. Ибо Деметра находится на Земле и правит земными делами, а Кора помещается на Луне и властвует над делами Луны. Она именуется и Корой, и Персефоной. "Персефоной" как светоносная, "Корой" потому, что мы обозначаем этим словом зрачок глаза, отражающий лицо смотрящего[177], подобно тому, как на Луне отражается свет Солнца. В
E рассказах о странствованиях и взаимных поисках этих богинь[178] в виде загадки содержится истина; ведь будучи разлучены, они стремятся друг к другу и часто соединяются в тени. И не ложь, что Кора бывает то в небе и на свету, то во мраке и ночи; ошибка только в исчислении времени. Не по шесть месяцев, а раз в шесть месяцев мы видим, что Земля, как мать, объемлет ее тенью, и лишь изредка это случается с ней раз в пять месяцев, так
F как ей нельзя оставить Аид, которому она служит пределом, на что прикровенно, но недурно намекнул и Гомер, сказав[179]: "в Елисейские поля и пределы Земли". Там, где прекращает распространяться тень Земли, он положил конец и предел Земли[180]. В эти поля не восходит никто злой и неочищенный; а добрые, перенесенные туда после кончины, ведут весьма легкую, хотя не

блаженную и не божественную жизнь[181], пребывая там до второй смерти».

28. «Что же это за смерть, Сулла»? — «Не спрашивай меня, ибо я и сам намерен рассказать об этом. Большинство людей верно 943
полагают, что человек — существо сложное, но неверно считают, что он составлен только из двух частей. Так, думают, будто ум есть как бы часть души, впадая в ошибку ничуть не меньшую, нежели те, которым душа представляется частью тела. Ибо насколько душа выше тела, настолько ум превосходнее и божественнее души. Смешение души с телом производит неразумное и страстное [начала], а соединение души с умом производит разум. Первое есть начало удовольствия и страдания, второе — добродетели и порока[182]. При соединении этих трех частей Земля дала бытие телу, Луна — душе, Солнце дало человеку ум, подобно тому как оно же дало и Луне свет. Что до смерти, которою мы умираем, то одна делает человека из тройного двойным, вторая — из двойного единым[183]. Первая происходит на Земле, которая принадлежит Деметре, откуда вместо "скончаться" [τελευτᾶν] го- B
ворят "посвящать [τελεῖν][184] жизнь Деметре", а афиняне в древности называли умерших "деметриными". Вторая смерть происходит на Луне, которая принадлежит Персефоне. Сожитель первой — Гермес земной, у второй — Гермес небесный[185]. Деметра быстро и насильственно разрешает душу и тело; Персефона медленно и в течение длительного времени отделяет ум от души, и оттого называется "единородною", ибо лучшая часть человека рождается единой, когда та ее отделяет. Каждое из двух отделений происходит, согласно природе, так: всякой душе[186], имеющей C
ум или лишенной ума, суждено по выходе из тела блуждать в области между Землей и Луной, но не одинаковое время. Неправедные и невоздержные души отбывают наказания за неправды, а праведные должны пребывать некоторое положенное время в наиболее мягкой части воздуха, которую называют "лугами Аида", сколько нужно для очищения и отвеяния — как дурного запаха — связанных с телом скверн[187]. Затем, как бы возвращаемые из изгнания в отечество[188], они вкушают такую же радость, как посвящаемые в таинства, испытывающие страх и смущение в соединении с надеждой. Ибо многие, уже достигающие Луны, души та отбрасывает и стряхивает; они[189] видят как некоторые души на D
Луне разворачиваются, словно погружаясь обратно в глубину. [Души], оказавшиеся наверху и прочно размещенные, во-первых, как победители, расхаживают кругом, украшенные венками из перьев, называемых "перьями стойкости", потому что они при

жизни упорядочили неразумное и страстное начала души и заставили их вполне слушаться разума. Во-вторых, видом они подобны лучу, а природой, которая там наверху легка, как и здесь у нас, подобны эфиру вокруг Луны[190]. От него они приобретают напряженность [τόνον] и силу[191], как острые орудия обретают закалку.
E Ибо то, что дотоле было в них еще рыхлым и размытым, укрепляется и становится твердым и прозрачным. Впоследствии они питаются любым испарением, и Гераклит верно выразился, что "души в Аиде обоняют"[192].

29. Прежде всего они обозревают саму Луну: ее величину, красоту и природу, которая не простая и несмешанная, но есть как бы смесь звездного и земного. Ибо, как Земля стала мягкой, смешавшись с ветром и влагой, и как кровь вызывает чувственное восприятие в плоти, с которой смешивается[193], так, говорят, Луна, проникнутая во всю толщину эфиром, есть, с одной стороны, существо одушевленное и плодоносное, а с другой — отличается соразмерностью взаимно уравновешивающих друг
F друга легкости и тяжести. Ибо так и сам мир, говорят — поскольку составлен из веществ, несущихся по природе вверх, и тех, что несутся вниз[194], — совсем непричастен движению в пространстве [τὸπον]. До этого в силу какого-то божественного размышления дошел и Ксенократ, отправляясь от Платона. Ведь это Платон заявил, что каждая звезда составлена из земли и огня, пропорционально сочетающимся через посредство [двух] промежуточных природ. Ибо ничто не бывает доступно ощуще-
944 нию, если не содержит примеси земли и света[195]. Но Ксенократ утверждает, что звезды и Солнце составлены из огня и первичной плотности, Луна — из вторичной плотности и ее собственного воздуха, Земля — из воды и [воздуха], и третьей плотности. Вообще же ни плотность сама по себе, ни рыхлость не способны принимать в себя душу. Вот что касается сущности Луны. А что до ее ширины и величины, она не такова, как говорят геометры, но во много раз больше. Земную тень она вымеряет несколькими своими величинами не по причине малого размера, но поскольку она более пылко ускоряет движение, чтобы быстро пройти темное место и вынести души праведных, которые торопят ее воплями. Ведь, очутившись в тени, они уже не слышат
B гармонии небесных сфер[196]. Одновременно снизу через тень приближаются сетующие и кричащие души наказуемых. Поэтому очень многие люди держатся обычая стучать во времена затмений в медные сосуды и производить шум и гром против этих душ[197], которых, когда они приближаются к Луне, кроме того

отпугивает ее так называемое лицо, представляющееся им страшным и ужасным[198]. В действительности же это не так. Но подобно тому, как и у нас на Земле есть глубокие и обширные заливы, из коих один вдается через столпы Геракла сюда внутрь, а вне — расположены заливы Каспийского и Красного морей[199], C так и на Луне есть углубления и выемки. Наибольшую из них называют "провалом [μυχός] Гекаты"[200]. Там наказуемые души требуют и получают воздаяние за то, что они претерпели или совершили, ставши уже демонами[201]. А два длинных [углубления], называются Вратами, ибо через них души переправляются то на сторону Луны, обращенную к небу, то опять на сторону, обращенную к Земле[202]. Обращенная к небу сторона Луны называется "Елисейскими полями", а обращенная сюда — "противоземной Персефоной".

30. Однако демоны не вечно пребывают на Луне. Они нисходят и сюда для заведывания оракулами, соприсутствуют и соучаD ствуют в высочайших таинствах, являются карателями неправд и блюстителями правды, охранителями в войнах и светочами в море. Если в этих действиях они действуют несправедливо — из-за гнева, за неправедное приношение, или из зависти — то несут наказания: низвергаются снова на Землю, заключаемые в человеческие тела. К тем, лучшим демонам принадлежат по собственному их заявлению те, что окружают Кроноса, а ранее принадлежали: на Крите — идейские дактили[203], во Фригии корибанты, в E Удоре беотийские трофониады и тысячи других в разных частях обитаемой Земли, чьи священные обряды, культ и имена сохраняются и доселе, но сила которых находится в другом месте, так как они получили лучшую долю. Этого достигают одни раньше, другие позже, когда ум отрешится от души; отрешается же он вследствие любви [ἔρωτι] к образу [εἰκόνος] на Солнце, через который просвечивает желанное, прекрасное и божественное, к коему стремится всякая природа[204], одна одним, другая другим путем. Ведь и Луна из любви к Солнцу совершает круги и стремится соединиться с ним, дабы приобрести от него наиболее производительную силу. Природа души остается на Луне, сохраняя как бы F некие следы и сновидения жизни, и именно это ты должен считать правильным в высказывании: "душа, как сон вспорхнула и отлетела"[205], ибо она приходит в такое состояние не сразу и не вслед за разлучением с телом, но лишь впоследствии, когда отделившись от ума, остается покинутой и одинокой. И Гомер изо всего, что говорил, под особенным, по-видимому, наитием божества сказал об Аиде:

после я видел силу Геракла —
призрак [εἴδωλον], а сам он находится среди бессмертных богов[206].

Ведь и каждый из нас сам [αὐτός] не есть ни гнев, ни страх, ни желание, равно как и не плоть или влага, но то, чем мы рас-
945 суждаем и разумеем[207]; и душа получает свой образ [τυπουμένη] от ума и дает образ телу, обнимая его со всех сторон, отпечатлевая на нем свой вид [εἶδος] так, что сколь бы долго ни оставалась она без того и другого, она сохраняет, однако, подобие и образ [τὴν ὁμοιότητα καὶ τὸν τύπον] и правильно называется "изображением" [εἴδωλον][208]. Стихия этих душ, как сказано, есть Луна; ведь они разрешаются в нее[209], как тела — в землю. Это происходит быстро с благоразумными душами, возлюбившими жизнь досуга, вне деятельности, философскую. Ибо будучи оставлены умом и не прибегая к страстям ни для чего, они угасают. Напро-
B тив из душ честолюбивых, деятельных, любящих то, что связано с телом, и гневливых одни проводят время в воспоминаниях о жизни, как бы в сновидениях, как например, душа Эндимиона[210]. Когда же неустойчивость и несдержанность сталкивают и увлекают их от Луны к другому рождению, то она запрещает им склоняться к Земле, призывает обратно и привораживает. Ибо это дело не малое, неспокойное и не гармонизующее, когда они без ума, под властью страстного начала получают тело. К таким душам относились Титии, Тифоны и тот Тифон, что захватил Дельфы, бесчинством и насилием расстроив прорицалище[211]: они были покинуты разумом, сбиваемы с толку слепым высокомерием и страстью. Но даже их со временем Луна приняла в себя и призва-
C ла к порядку. Затем когда Солнце опять бросит семена ума, то Луна, встречая их жизненной силой, создает новые души, а Земля в свою очередь предоставляет им тело. Ибо Земля не дает ничего и лишь возвращает после смерти то, что получила для рождения. А Солнце не получает ничего, но отданный ум забирает назад. Что до Луны, то она и получает, и дает, слагает и разлагает благодаря той или другой своей силе, из которых та, что слагает, называется Эйлейфеей, а та, что разлагает — Артемидой[212]. Равно и из трех мойр: Атропос, помещенная на Солнце, дает начало рождению; Клото, носящаяся на Луне, соединяет и связывает; а последняя, Лахесис, относится к Земле, имея наибольшее значение для участи [τύχης] человека[213]. Ибо бездушное само бессильно и претерпевает от других, а ум бесстрастен и самодержавен; но сме-
D шанное и среднее есть душа, как и Луна, созданная божеством чрез смешение и соединение высшего и низшего, состоящая к

Солнцу в таком отношении, в каком к ней самой находится Земля. Вот что, — заключил Сулла, — слышал я из рассказа чужестранца, а ему сообщили это, по его словам, спальники и служители Кроноса. А ты и твои товарищи, Ламприй, можете принять этот рассказ, как вы рассудите».

(Перевод Г. А. Иванова)

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Ламприй. Ср.: 937D, 940F, 945D, infra.

[2] Эмпедокл из Акраганта (ок. 495–435 гг. до н. э.).

[3] Ср.: Лукиан, *Икароменипп или заоблачный полет* 20: Луна — «не что иное, как зеркало, подвешенное над морем» (пер. С. Лукьянова).

[4] (*)Аэтий, *De placitis philosophorum* 3, 53: «Мы видим или по прямым линиям, или по преломленным (например, часть весла в воде), или по линиям, отражаемым (в зеркалах), недоступным чувству, постижимым умом и невещественным».

[5] (*)*Idem*. 3. 2. 2: кометы некоторыми объяснялись, как «отражение нашего зрения к Солнцу подобно изображениям в зеркалах».

[6] О том, что радуга видна вследствие отражения Солнца в облаке см. *Об Исиде и Осирисе* 20 (358F): «радуга — это отражение Солнца, расцвеченное преломлением взгляда в облаке» (пер. Н. Н. Трухиной); *De placitis* 894CF, где сказано о том, что эта теория была изложена Анаксагором. См. *О природе*, фр. 19: «Радугой мы называем отсвет Солнца в облаках. Она примета бури, так как вода, которой обрызгано облако, вызывает ветер или изливает дождь» (пер. А. В. Лебедева, *Фрагменты ранних греческих философов* I, с. 534, далее *Фрагм.*).

[7] (*)*De placitis* 3, 5, 3, 6: «Должно знать, что испарение влаги преобразуется в облако, которое затем мало-помалу разрешается на мелкие капли».

[8] (*)*Idem*. 4, 13, 3: «Гиппарх говорит, что лучи, исходящие из обоих глаз, охватывают оконечностями своими, как руками, предметы, находящиеся вне глаза».

[9] Ср.: Страбон, *География* I, 1, 8 (C5): «...открытое море, от слияния образующее одно целое» (пер. Г. А. Стратановского).

[10] Имеется ввиду теория Гиппарха о движении Луны.

[11] Гиппарх был математиком, а не физиком (*φυσιολόγος*).

[12] См. Платон, *Тимей* 45bc: «...внутри нас обитает особенно чистый огонь, родственный свету дня, его-то они [боги] заставили ровным и плотным потоком изливаться через глаза... когда полуденный свет обволакивает это зрительное

истечение и подобное устремляется к подобному, они сливаются, образуя единое и однородное тело в прямом направлении от глаза» (пер. С. С. Аверинцева). Ср.: *De placitis* 901BC.

[13] По стоической доктрине Луна является смесью воздуха и огня. Ср.: *De placitis* 891B и 892B. Согласно стоикам, *πῦρ τεχνικόν* — тлеющий, слабый огонь — отличается от разрушительного огня. Объяснение стоиков относительно лика на Луне, см. Филон Александрийский, *De somniis* I, 145.

[14] Ср.: 929B и 929F. Этот товарищ или собеседник, по-видимому, главное действующее лицо ранней дискуссии (см. вступительную статью).

[15] См. *Застольные беседы* 658F–659A.

[16] Ср.: 938B. В трактате *Об Исиде и Осирисе* 9 (354C) Исида, названная Луной (раздел 20 (372D), отождествляется с Афиной (ср.: раздел 62 (376A)).

[17] Ср.: *О первичном холоде* 15 (951D), 16 (952B), 18–19 (953D–954B), но мнение стоиков, что «сгущение» (*πῆξις*) есть процесс проникновения воздуха в воду представлено в разделе 11 (949B), см. выше: Плутарх, *О первичном холоде*, с. 108–117.

[18] Ср.: Аристотель, *О небе* 289a19–32: «...движение раскаляет даже дерево, камни и железо, с еще большим основанием [оно должно раскалять вещество] более близкое к огню, каковым является воздух..; что касается верхних [тел], то из них каждое движется внутри сферы, и поэтому сами они не раскаляются, а вот воздух, находящийся под сферой круговращающегося тела, вследствие ее движения должен нагреваться» (пер. А. В. Лебедева); *Метеорологика* 341a17–19: «...движение может разрежать и воспламенять воздух» (пер. Н. В. Брагинской).

[19] Ср.: *О первичном холоде* 17 (952F), с. 115. См. Аристотель, *О душе* 418b9: «Свет же есть действие прозрачного как прозрачного... Свет есть как бы цвет прозрачного [тела], когда оно становится действительно прозрачным от огня или чего-то подобного, вроде тела, находящегося наверху, ибо ему присуще то же самое, что огню» (пер. П. С. Попова), а также ibid., *De sensu* 446b27–447a10.

[20] (*): Математик и астроном родом с острова Самоса (320–250 до н. э.). Сохранилось его сочинение *О величине и расстоянии Солнца и Луны*. Название *К Аристарху* появляется в перечне произведений Клеанфа у Диогена Лаэртского VII, 174.

[21] О теории Аристарха см. *De placitis* 891A.

[22] Некоторые из академиков утверждали, что Луна — земное тело.

[23] С этим утверждением не соглашалось большинство стоиков, которые считали, что Луна больше Земли. В их числе был Посидоний. Ср.: Аэтий II, 26, 1.

[24] См. *De animae procreatione in Timaeo* 1028B, где Плутарх описывает геометров, представивших приблизительное соотношение диаметров Земли, Луны и Солнца, что (не очень точно) соответствует цифрам Гиппараха — диаметр Земли : диаметр Луны : диаметр Солнца = 1 : 1/3 : 12 $^{1}/_{3}$.

[25] Эсхил, *Прометей прикованный* 349–350.

[26] Пиндар, fr. 88 (Bergk).

[27] Жители Тапробаны, скорее всего Цейлона. См. Страбон, *География* II, 1, 14 (C72); XV, 1, 14 (C690); также см. Плиний, *Naturalis historia* VI, 22 (24).

[28] Ср.: Аристотель, *О небе* 284a24–26: «[согласно Эмпедоклу] в результате верчения Небо приобретает более быстрое движение, чем его собственное устремление вниз под действием тяжести» (пер. А. В. Лебедева); ibid., 295a16–21: «[по Эмпедоклу] вращательное движение Неба быстрее движения Земли и потому препятствует ее падению» (пер. А. В. Лебедева). Сам Плутарх в *Сравнительных жизнеописаниях* (Лисандр XII) приписывает Анаксагору замечание о том, что «небесные тела удерживаются в вышине, увлекаемые огромною силой вихревого круговорота» (пер. М. Е. Сергеенко).

[29] Здесь Луций придерживается стоической теории.

[30] Ср.: Аристотель, *О небе* 294a19–21.

[31] Утверждение о шарообразности Земли из-за ее нахождения в самом низу и в центре Вселенной, принадлежит перипатетикам и стоикам. Ср.: Аристотель, *О небе* 297a8–b23; Страбон, *География* I, 1, 20 (C11).

[32] Ср.: Аристотель, *О небе* 296b18–21 и 297b17–21. Ламприй доказывает, что люди стоящие прямо на шарообразной Земле, не могут быть параллельны друг другу.

[33] Ср.: Лукреций, *О природе вещей* VI, 536–550. Представления самого Плутарха о том, что происходит под Землей, схожи с платоновскими (см. *Федон* 111d ff).

[34] Ср.: Платон, *Федон* 111e–112e и критику Платона Аристотелем в *Метеорологике* 355b32–356a19.

[35] Ср.: Аристотель, *О небе* 285a27–b5.

[36] Ср.: Аристотель, *О небе* 312b24.

[37] *Idem.*, 296b9–25. Стоики различали космос как ὅλον (целое) и τὸ πᾶν (все).

[38] Ср.: 925B; 920F; 921D.

[39] (*)Венера и Меркурий.

[40] Не представляется возможным дать точный эквивалент стадия (*στάδιος*), поскольку неизвестно, какой из стадиев имеется в виду. Например, олимпийский стадий = 185 метрам, аттический стадий = 177,6 м. Эратосфен использовал стадий, равный 157,5 метра, а Птоломей — 210 метрам.

[41] Ср.: Аристотель, *Физика* 217a2–3; ibid., *О небе* 311b 9–13.

[42] Согласно Проклу (*In Parm.*, p. 849, 13–15, Cousin), эмпедоклов Раздор связан с мифической войной гигантов.

[43] Эмпедокл B27 (*Фрагм.*, с. 351).

[44] Ср.: Эмпедокл B17, 8–10 и B26, 6–9 (*Фрагм.*, с. 344 и 349).

[45] *Тимей* 53b. Ср.: *De defectu oraculorum* 430D; *De animae procreatione in Timaeo* 1016F.

[46] Ср.: Плутарх, *Amatorius* 756B, где цитируются Эмпедокл B17, 20–21 (*Фрагм.* с. 344), Парменид B13 (*Фрагм.*, с. 293) и есть ссылка на *Теогонию* 120 Гесиода. Также ср.: Аристотель, *Метафизика* 984b23–985a10.

[47] См. *Застольные беседы* 720BC. Этот термин скорее платоников, чем стоиков. Ср.: *Тимей* 28c.

[48] Ср.: Аристотель, *Метафизика* 1075a11–15; Диоген Лаэртский VII, 137.

[49] Ср.: *Тимей* 41b4–6.

[50] Венера.

[51] Стоики считали, что небесные тела состоят из огня, который, хотя и называется у них *αἰθήρ*, не является «пятым элементом», как у Аристотеля (ср.: Диоген Лаэртский VII, 137).

[52] Эмпедокл B76, 9–11. Эти строки также процитированы в *Застольных беседах* 618B.

[53] Ср.: *Застольные беседы* 625AB; 680D; 681E.

[54] Ср.: Аристотель, *О небе* 277b1–2.

[55] Согласно *De placitis* 889B, Метродор полагал, что Солнце должно быть выше Земли, Луна — ниже, еще ниже должны быть другие планеты и звезды.

[56] То есть селезенка. Ср.: Аристотель, *О частях животных* 670a20–29; 670b4–17; 673b25–28.

[57] Ср.: Платон, *Тимей* 48a.

[58] *SVF* II, fr. 668; ср.: Клеомед II, 3.99 (ZIEGLER). О стоическом «эфире», который есть род огня, см. Диоген Лаэртский VII, 137 (=*SVF* II, fr. 580). См. выше 922B, а также *О первичном холоде* 15 (951CD), с. 112. У Аристотеля эфир это «пятая сущность», не участвующая в процессе взаимопревращений четырех первоэлементов.

[59] Аристотель, *О небе* 269a2–18; 270a12–35.

[60] (*)Ион Хиосский (ок. 490–422 гг.), трагик и элегический поэт.

[61] В *Застольных беседах* 658C Плутарх полностью цитирует эти строки.

[62] Ср.: 935C.

[63] *De placitis* 891F.

[64] Этого придерживался Аристотель, *Метеорологика* III, 3–5, и, возможно, Платон, *Тимей* 46b. Ср. также: Лукреций, *О природе вещей* IV, 322–323.

[65] Плутарх имеет в виду диалог *Тимей* 46bc, где, однако, Платон описывает вогнутые зеркала, а не двустворчатые.

[66] То есть положение о том, что угол отражения всегда равен углу падения.

[67] Скорее всего, Плутарх имеет в виду эффекты преломления.

[68] Объяснение природы половинчатой, выпуклой и серповидной Луны представляло трудности для самих стоиков. Луций удивлен, что они прибегают к таким явлениям, чтобы опровергнуть теорию о том, что Луна светит отраженным светом.

[69] Ср.: *De communibus notitiis* 1078DE.

[70] Весьма вероятно, что описанные события имели место в Риме, или неподалеку от него, в 75 г. н. э. или несколько позже. Это допущение наиболее убедительно. Подробнее см. H. CHERNISS, «Introduction», *Plutarch's Moralia*, vol. XII, (L.: Cambridge, MA, 1984) p. 8–13. Имеются и другие теории, например, такие,

что события происходили в Хиронее, Дельфах или на берегах Египта. Но они ничем не подтверждены.

[71] Мимнерм упомянут псевдо-Плутархом в *De musica* 8 (1133F).

[72] Кидий — мелический поэт. Ср.: Платон, *Хармид* 155d, где Кидий назван мудрейшим поэтом.

[73] Ср.: Архилох 74 (*Antologia Lirica Graeca*, DIEHL).

[74] Ср.: Плиний, *Naturalis historia* II, 12, 54.

[75] Пиндар, *Пеаны* IX, 2–3.

[76] Возможно, Стесихор. Ср.: *Poetae Lirici Graecae* III, 73 (BERGK).

[77] Пиндар, *Пеаны* IX, 5.

[78] (*)По-видимому, из *Одиссеи* XX, 351–352, хотя там речь не о затмении.

[79] (*)*Одиссея* XX, 356–357.

[80] (*)*Одиссея* XIV, 162 и XIX, 307. В обоих случаях вне связи с затмением.

[81] Ср.: *О первичном* холоде 17 (953A), с. 115, где Плутарх следует Эмпедоклу. Аристотель ссылается на это же определение в *Топике* 146b28 и *Метеорологике* 345b7–8.

[82] Ср.: строки Эмпедокла, процитированные в 929CD. См. *De placitis* 890F.

[83] Источник неизвестен.

[84] Ср.: Анаксагор A42 (8): «Солнце по величине превосходит Пелопоннес» (пер. А. В. ЛЕБЕДЕВА).

[85] Аристарх, *О размерах и расстояниях между Солнцем и Луной* 17. Хотя Плутарх не говорит, что это противоречит стоической доктрине, ортодоксальные стоики придерживались мнения о том, что Луна, так же как и Солнце, больше Земли. Ср.: *De placitis* 891C; Плиний, *Naturalis historia* II, 11 [8],49.

[86] Аристотель, fr. 210 (ROSE). Но это утверждение не из трактата *О небе* 293b20–25, поскольку в этом отрывке Аристотель представляет не собственное мнение, а мнение кого-то из пифагорейцев.

[87] Посидоний считает Луну звездой. Ср.: Арий Дидим, *Epitome* 32.

[88] Доказательство того, что Луна — земписта, приводится в начале раздела 19 (931D).

[89] Ср.: Аристотель, *О небе* 297b23–30.

[90] То есть пересекающиеся линии всегда являются дугами круга.

[91] Ср.: Плутарх, *De communibus notitiis* 1080B.

[92] Плутарх подразумевает, что Луна делает осознанное усилие ускорить свое движение, когда находится ближе к Земле. Ниже в 944A он утверждает, что Луна увеличивает скорость, чтобы избежать тени Земли.

[93] Ср.: Аристотель, *О небе* 305a9–13.

[94] Слово «эфир» здесь в том же стоическом значении, как и в 922B и 928CD.

[95] Ср.: Птолемей, *Альмагест* VI, 6, 485–486: «затмения Солнца и Луны могут происходить через шесть месяцев»... «возможно лунное затмение через промежуток времени в пять месяцев» (пер. И. Н. ВЕСЕЛОВСКОГО).

[96] Ср.: Плиний, *Naturalis historia* II, 9, 42.

[97] Для стоиков это следует из представления о небе как эфирном и огненном. Ср.: *Фрагменты ранних стоиков* I, 115–116 (М.: Греко-латинский кабинет, 1998).

[98] (*)*Илиада* IX, 212–213.

[99] Слово «уголь» (*ἄνθραξ*) может означать все степени горения угля от самого раскаленного состояния до тлеющего пепла. То, что для горения огня необходимо твердое вещество, часто использовалось в качестве аргумента против стоического «мирового пожара». Ср.: Филон, *De aeternitate mundi* 86–88.

[100] Ср.: Плутарх, *Эмилий Павел* 17, *Никий* 23. Астрологи приписывали специальное значение различным цветам Луны во время полного затмения.

[101] Похожее, но более подробное описание представлено в трактате *О гении Сократа* 590C, где звезды — это острова, движущиеся в небесном море. Также *De sera numinis vindicta* 563EF.

[102] *Илиада* XI, 298.

[103] *Илиада* I, 350.

[104] *Илиада* I, 481–482.

[105] *Илиада* XVI, 34.

[106] *Одиссея* X, 94.

[107] Платон, *Федон* 110b и далее.

[108] Ср.: Платон, *Федон* 110c–111c.

[1-9] См. 928D и 933D.

[110] «Прерывистое отражение» (*καὶ διεσπασμένην*). Ср.: 921C и *Застольные беседы* 696AC.

[111] (*)Здесь стадий = 184,97 м.

[112] Утверждая это, Аполлонид преувеличивает. 500 стадиев = 1/20, а не 1/24 от 10000. Однако он предусмотрительно говорит, что в диаметре каждое из пятен *больше* полупальца, и, следовательно, по этой причине *больше* 1/24 диаметра Луны. Его оценка величины диаметра Луны ошибочна: «только 30000 стадиев». Клеомед (SVF, II, 1, 80–81) дает для диаметра Луны 40000 стадиев, основываясь на том, что Земля в два раза больше Луны и ее окружность 250000 стадиев, согласно вычислениям Эратосфена (а ее диаметр 80000 стадиев). Плутарх допускал такой диаметр Земли (см. 925D), но допускал и то, что окружность Земли может быть в три раза больше окружности Луны (ср.: 923B и прим. к этому месту), что дало бы более 26000 стадиев для диаметра Луны. Посидоний, должно быть, считал лунный диаметр равным 12000 стадиев, что давало бы 36000 стадиев для окружности Луны. Таким образом, наименьшая оценка диаметра Луны Аполлонидом должна быть основана на этих цифрах Посидония.

[113] Сыновья Алоэя и Ифимедеи, известные братья великаны — От и Эфиальт. В возрасте девяти лет они пытались взобраться на небо, задумав взгромоздить на Олимп горы Оссу и Пелион, за что были убиты Аполлоном. Ср.: *De exilio* 602D; *Илиада* V, 385–387; *Одиссея* XI, 305–320; Аполлодор, *Мифологическая библиотека* I, 7, 4.

[114] Эта строка из неизвестной трагедии Софокла цитировалась очень часто. Что касается тени Афона, покрывающей Лемнос, ср.: Плиний, *Naturalis historia* IV, 12 (23), 73.

[115] Прокл, *in Timaeum* 56b [Diehl] говорит, что это расстояние от Лемноса до Афона; Плутарх — что это длина тени, отбрасываемой горой. Согласно Евстатию (*Ad Iliadem* 980, 45ff), Афон отстоит от Лемноса на 300 стадиев, согласно Плинию — на 87 римских миль (если только это не ошибка переписчика). На самом деле расстояние между ними — около 50 миль, а Афон, который на 6350 футов выше уровня моря, может отбрасывать в море тень на 100 миль.

[116] Здесь Плутарх или ошибается, или намеренно приводит неверное утверждение.

[117] Ср.: Эврипид, *Медея* 410; Лукиан, *Разговоры в царстве мертвых* 6, 2.

[118] То есть те, которые придерживаются тех же взглядов о природе Луны, что и Ламприй.

[119] Ср.: *Застольные беседы* 696A. Также 930D и 937A.

[120] Ср.: [Эвклид], *Catoptrica* 30 (*Opera Omnia* VII).

[121] Ср.: Аристотель, *Метафизика* 375a30–b15.

[122] (*)В ныне утраченном начале беседы. Ср.: 921A ff; 929AB ff.

[123] Это единственное указание на место действия описанных событий. До настоящего времени все участники прогуливались и лишь сейчас присели на ступени (*ἐπὶ τῶν βάθρων*), оставаясь сидеть до самого конца беседы.

[124] В *De placitis* 892A это замечание приписывается пифагорейцам; Диоген Лаэртский относил его к Анаксагору (*О жизни философов* II, 8).

[125] (*)*Тимей* 40bc.

[126] Ср.: Пиндар, *Олимпийские песни* I,57–58; *Истмийские песни* VIII, 9–10.

[127] Об Иксионе, см. Пиндар, *Пифийские песни* II, 21–48; Аристотель, *О небе* 284a34–35.

[128] «Трехдорожной» именовали Гекату, которая отождествлялась с Луной.

[129] Ср.: Эпименид B2; Анаксагор A77 (*Фрагм.*, с. 77 и 523–524)

[130] Эсхил, *Просительницы* 937.

[131] То есть эфиопы. Ср.: Геродот IV, 183; Страбон, *География* II, 5, 36 (C133).

[132] Ср.: Аристотель, *Метеорологика* 340b36–341a4; 347a29–35.

[133] Ср.: 939E.

[134] *Илиада* XIX, 340–356.

[135] См. 922A.

[136] Ферекид из Сироса.

[137] Мегасфен, fr. 34 (*Fragmenta Historica Graeca* II). Ср.: Страбон, *География* II, 1, 9 (C70); XV, 1, 57 (C711); Плиний, *Naturalis historia* VII, 2, 25, также см. Лукиан, *Правдивая история* I, 23 — пассаж, возможно пародирующий *Историю* Геродота I, 202, 2.

[138] О необитаемости арктической и жаркой зон, см. Страбон, *География* II, 3 (C96). Первая строка двустишия взята из *Илиады* XIV, 246, вторая, возможно, принадлежит самому Кратету.

[139] Феофраст, *De ventis* II, 11; Аристотель, *Метеорологика* 364a5–13.

[140] Ср.: *Тимей* 40bc, ср.: 937E.

[141] Ср.: 928C.

[142] Ср.: 922A. Также ср.: Платон, *Теэтет* 149b.

[143] См. 1Платон, *Тимей* 40cd; *Законы* 822ac и Аристотель, *Метафизика* 1073b38–1074a14; *О небе* 289b30–290a7.

[144] Возможно, Плутарх имеет в виду теорию эпициклов, которую Гиппарх предлагал для Луны и которая была описана Птолемеем, *Альмагест* IV.

[145] Ср.: Аристотель, *Метеорологика* 341b6–25. Материал этой главы основан на стоических теориях.

[146] Ламприй обращается, в основном, к Феону, но Менелай тоже был из Египта.

[147] Об этих морских растениях см. Феофраст, *Historia plantarum* IV, 7, 1 ff; Плиний, *Naturalis historia* XIII, 25, 50–52 (140–142).

[148] Анакампсерот — досл. «возвращающий любовь» — приворотная трава. Ср.: Плиний, *Naturalis historia* XXIV, 17, 102 (167).

[149] Ср.: Феофраст, *Historia plantarum* VIII, 1, 1и 4; 2, 6; 3, 2.

[150] (*)τὸ θύμον, по одним тимьян, вроде «thumus serpillum», по другим род дикого чеснока, «allium сера».

[151] Ср.: Феофраст, *De causis plantarum* III, 1, 3–6.

[152] Возможно, Феофраст, *De causis plantarum* IV, 18, 10; о том, что они не выносят росы, а от поливки гибнут — IV, 3, 7 и VIII, 6, 6.

[152] Ср. *Застольные беседы* III, 10 (657F); *Об Исиде и Осирисе* 367D; Цицерон, *О природе богов* II, 19, 50; Плиний, *Naturalis historia* II, 101 (233).

[154] Цицерон, *О провидении* II, 34.

[155] Ср.: Вергилий, *Георгики* III, 337.

[156] Ср.: Аристотель, *История животных* 588b4 и *De partibus animalium* 681a12–15.

[157] Ср.: Порфирий, *Жизнь Пифагора* 34, где речь идет о средстве от голода, составленного «из макового семени, сезама, оболочки морского лука, отмытого до того, что он сам очищал все вокруг, из цветов асфоделя, листьев мальвы, ячменя и гороха, нарубленных равными долями и разведенных в гиметтском меду» (пер. М. Л. ГАСПАРОВА).

[158] Гесиод, *Труды и дни* 41.

[159] (*)Гомер, *Илиада* XX, 65.

[160] Гомер, *Илиада* VIII, 15–16. Хотя цитируется строка из Гомера, Плутарх имеет в виду повествование Гесиода (*Теогония* 717 ff), от которого зависит дальнейшее изложение.

[161] (*)Гомер, *Одиссея* VII, 244.

[162] При чтении этого места интересно обратить внимание на возможную связь изложения Плутарха (941A–942B) с платоновским *Тимеем* (24e–25a). Возможно, миф у Плутарха является имитацией рассказа об Атлантиде Платона. Так, оба описывают большой материк на Западе и три острова. У Платона (*Тимей* 24e) человек, плывущий на запад из Европы, сначала попадает на Атлантиду, затем на другие острова, и в конце концов, на противолежащий (западный) континент; у Плутарха (941AB) сначала Огигия, лежащая в пяти днях на Запад от Британии, затем три острова, далее материк. Однако в рассказе Плутарха имеются и отличия. Так, с одной стороны, очевидно, что остров Огигия, упомянутый в начале истории (941A), не играет никакой роли, поскольку сказано, что Кронос заключен на одном из трех островов, которые лежат дальше Огигии, на западе. С другой стороны, сказано, что сперва попадают на удаленные острова, которые естественно отождествляются с тремя вышеназванными островами, и затем на остров Кроноса. Тогда Огигия находится после трех островов и является тем самым островом, на котором заключен Кронос (941DF). Наилучшим объяснением представляется то, что Плутрах сам включил Огигию в число трех островов, имитируя схему Платона. Более того: оба автора говорят о западном континенте и о трудной проходимости моря из-за ила и множества течений (941B). Однако причины «трудной проходимости моря» различны. Платон говорит, что море обмелело из-за ила, появившегося в результате погружения острова в пучину (*Тимей* 25d). У Плутарха сказано, что непроходимость моря связана с течениями, которые высылаются Большой Землей (941B). Как видно, Плутарх позаимствовал у Платона лишь непроходимость моря, но не смог принять платоновское объяснение его непроходимости, поскольку в его рассказе остров Огигия продолжает существовать. См. также прим. 164.

[163] Ср.: Гесиод, *Теогония* 729–735:

> Там-то под сумрачной тьмою подземною боги-Титаны
> Были сокрыты решением владыки бессмертных и смертных
> В месте угрюмом и затхлом, у края Земли необъятной.
> Выхода нет им оттуда, — его преградил Посидаон
> Медною дверью; стена же все место вокруг обегает.
> Там обитают и Котт, Бриарей большедушный и Гиес,
> Верные стражи владыки, эгидодержавного Зевса.
>
> (пер. В. В. Вересаева)

См. также Аполлодор, *Мифологическая библиотека* I, 2, 1: «Зевс [с союзниками] начал войну с Кроном и титанами... Вооружившись, они одержали победу над титанами и, заключив побежденных в Тартар, поставили над ними в качестве стражников гекатонхейров...» (цит. по изд. В. Г. Боруховича).

[164] Ср.: Платон, *Тимей* 24e–25a.

[165] О большом количестве ила по ту сторону Геракловых столпов сообщает Аристотель, *Метеорологика* I, 354a22: «За [Геракловыми] Столпами море мелко из-за ила» (пер. Н. В. Брагинской).

[166] Ср.: Страбон, *География* I, 4, 2 (C63): «Фулу, которая... отстоит от Британии на 6 дней морского пути и находится вблизи замерзшего моря» (пер. Г. А. Стратановского); Плиний, *Naturalis historia* IV, 16 (104): «в одном дне

морского пути от Фулы находится замерзшее море, называемое некоторыми Кроносовым». Для Аполлония Родосского Кроносовым морем была Адриатика, см. *Аргонавтика* IV, 327: «вышли затем на простор Кронийского моря» (пер. Г. Церетели), и там же 509 и 546. Плутарх отрицает, что море действительно замерзло, и говоря о свойствах моря, следует платоновскому *Тимею* 25d: «...Атлантида исчезла, погрузившись в пучину. После этого море в тех местах стало вплоть до сего дня несудоходным и недоступным по причине обмеления, вызванного огромным количеством ила, который оставил после себя осевший остров» (пер. С. С. Аверинцева) и *Критию* 108e–109a: «... ныне же он [остров Атлантида] провалился вследствие землетрясений и превратился в непроходимый ил, загрождающий путь мореходам... и делающий плавание немыслимым» (пер. С. С. Аверинцева). Но поскольку его остров не погружался под воду, он объясняет его илистость действием течений. Ср.: Страбон, *География* I, 2, 29 (C36); Геродот, *История* II, 10; Аристотель *Метеорологика* 351b29–31.

[167] Азовское море, размер которого сильно преувеличен Геродотом в *Истории* IV, 86. Страбон дает его периметр в *Географии* II, 5, 23 (C125): «К северу от восточного залива расположено озеро Меотида, имеющее в окружности 9000 стадиев или даже немного больше» (пер. Г. А. Стратановского).

[168] Каспийское море, как полагали до Птолемея, исправившего эту ошибку, было заливом внешнего океана. См. Страбон, *География* XI, 6, 1 (C507): «Каспийское море представляет собой залив, простирающийся от [Северного] океана к югу» (пер. Г. А. Стратановского). Однако, ср.: Геродот, *История* I, 202–203: «Каспийское же море — это замкнутый водоем, не связанный ни с каким другим морем...» (пер. Г. А. Стратановского); Аристотель, *Метеорологика* 354a1–4: «...многие моря с другими нигде не соединяются. Так, Красное море, как известно, только узким проходом сообщается с морем за Столпами, а ... Каспийское вообще отделено от него...» (пер. Н. В. Брагинской).

[169] *Фаίνων* — имя планеты Сатурн.

[170] Причиной того, что экспедиция начинается в то время, когда Сатурн входит в созвездие Тельца, является то, что в Тельце находится восхождение, экзальтация (*ὕψωμα*) Луны. Ср.: Птолемей, *Тетрабиблос* I, 19: «Так как Луна... начинает увеличивать ... свою высоту в первом знаке лунного треугольника — Тельце, он и был назван ее экзальтацией» (пер. Ю. А. Данилова); Порфирий, *О пещере нимф* 18: «[Луна] также называется Быком, поскольку в своем наивысшем положении находится в созвездии Тельца» (пер. А. А. Тахо-Годи) — (*ὕψωμα σελήνης ὁ ταῦρος*). Ср.: Цицерон, *О природе богов* II, 20, 52: «та [планета], которую называют звездой Сатурна, а греки — *Фаίνων*, самая далекая от Земли, совершает свой путь приблизительно за тридцать лет» (пер. М. И. Рижского).

[171] Ср.: Плиний, *Naturalis historia* IV, 16 (104), где сказано, что в Фуле во время солнцестояния нет ночи вообще.

[172] Ср.: Платон, *Кратил* 396b: слово *κόρος*, [слышащееся в имени «Кронос»], означает не «отрок», но нетронутую чистоту (*καθαρόν*) ума (пер. Т. В. Васильевой).

[173] Это первое прямое упоминание о чужестранце, если только этого не было в утраченном начале трактата. Однако следует указать на непрямое свидетельство — в 941A Сулла ссылается на «автора» (*τὸν ποιητήν*) мифа.

[174] Астрономия относилась к математическим наукам, поэтому Птолемей называет свое сочинение *Μαθηματικὴ Ξύνταξις* – *Математическое построение* (в русской традиции известное под своим арабским названием *Альмагест*). О геометрии, философии и священнодействии см. *Застольные беседы* VIII, 718CE: «помимо того, о чем Платон часто говорил и писал, превознося геометрию как отвлекающую нас от воспринимаемого чувствами и позволяющую сосредоточиться на созерцании умопостигаемой вечной природы, которое составляет предел философии, как эпоптия — предел посвящения в таинства?... Все так называемые науки, подобно гладким и отполированным зеркалам, отражают следы и образы умопостигаемой истины: но более всего геометрия, согласно Филолаю, начало и метрополия всех наук, постепенно воспитывает разум, как бы очищая и освобождая его от чувственности» (пер. Я. М. Боровского).

[175] Вопреки распространенному мнению, ничто в дальнейшем рассказе не подтверждает предположения о том, что миф излагался в этих манускриптах, а сказанное в 945D скорее отвергает это утверждение.

[176] Ср.: Платон, *Тимей* 40d и 41a.

[177] Платон, *Алквиад* I, 133. Слово *κόρη* означает «дева» (по этой причине оно употреблено для таких богинь, как Афина и Персефона), а также — «зрачок».

[178] Гомер, *Гимн II* (К Деметре); Аполлодор, *Мифологическая библиотека* I, 5. В мифе, однако, странствовала Деметра, в то время как Земля, которую она здесь представляет, неподвижна. В мифе Персефона во мраке, когда разлучена с матерью и находится вместе с Аидом. У Плутарха, наоборот, она во мраке встречается с матерью.

[179] (*)Гомер, *Одиссея* IV, 563.

[180] У Стобея (*Ecloga* I, 49, Wachsmuth) строки из *Одиссеи* IV, 563–4:

> Ты за пределы Земли на поля Елисейские будешь
> послан богами...

подтверждают представление о том, что область Луны есть пристанище праведных душ после смерти. Говорится, что «Елисейские поля» — это поверхность Луны, освещаемая Солнцем (ср.: 944C), а «пределы Земли» — это конец земной тени, которая часто касается Луны. Однако нет упоминания об Аиде, Персефоне или Деметре. Плутарх не сообщает, почему приведенная им строка из Гомера подкрепляет положение «Луна — граница Аида», но из оставшейся части мифа становится понятно, что Аид — это область между Землей и Луной (ср.: 943C). Это соответствует мифу из *De genio Socratis* 591AC, где эта область является «уделом Персефоны», а земная тень — это «Стикс» и «дорога в Аид», и где (590F) Аид и Земля отождествляются. Возможно, Плутарх решил, что раз можно показать, что Гомер помещает границу Земли на Луне, это значит также, что он считал ее границей Аида. В *De genio Socratis* 591B Луна является границей «удела Персефоны», то есть Аида, и области, которая простирается от Луны до Солнца. В 944C сказано, что

Елисейские поля — это обращенная к небесам часть Луны — та, что обращена от Земли.

[181] Ср.: *Одиссея* IV, 565.

[182] Представления Плутарха о соотношении ума, души и тела восходят к Платону: *Тимей* 30b, 41–42, 90a; *Законы* 961de, *Федр*, 247c (см. прим. 13 к настоящей статье). Плутарх сам приписывает двухчастное деление человека «многим». Под теми, кто души считает «частью тела» подразумеваются стоики, либо эпикурейцы. Ср.: *De stoicorum repugnantiis* 1052F; *De comminibus notitiis*, 1083C).

[183] О «смертной душе» или «смертной части души» см. Платон, *Тимей* 42d, 61c, 69cd.

[184] Этот глагол может означать также: «вводить в таинства».

[185] Ср.: *Об Исиде и Осирисе* 367DE: «Миф рассказывает, что Геракл, обосновавшись на Солнце, странствует вместе с ним, а Гермес — с Луной» (пер. Н. Н. Трухиной); *Греческие вопросы* 297F: «Существует обычай, согласно которому человек, потерявший кого-либо из родных или друзей, тотчас по окончании траура приносит жертву Аполлону, а спустя еще тридцать дней — Гермесу: ведь считается, что Гермес так же принимает души умерших, как Земля — их тела» (пер. Н. В. Брагинской); Диоген Лаэртский VIII, 31–32. Ср.: также Порфирий, *De abstinentia* II, 16.

[186] μονογενής – как эпитет Гекаты и Персефоны (ср.: Гесиод, *Теогония* 426; *Орфические гимны* 29, 1–2) означает «единственная»; ср.: *Тимей* 31b и 92c, на которые ссылается Плутарх в *De defectu oraculorum* 423A и 423C, где толкует это слово как «единородная». Здесь он, возможно, рассматривает вторую составляющую слова в активном смысле.

[187] Ср.: Порфирий, *О пещере нимф* 11–12. Неоплатоники считали, что эти, описанные еще Платоном, луга расположены в воздухе под Луной: Прокл, *In rem publicam* II, pp. 132.20–133.15 (Kroll).

[188] О жизни на Земле, как изгнании из собственного дома см. *De exilio* 607CE.

[189] То есть души, висящие в воздухе.

[190] У Платона «эфир» это верхняя, более чистая часть воздуха (ср.: *Тимей* 58d; *Федон* 109b). Но здесь слово употреблено, видимо, в стоическом смысле (см. примечание 58, с. 172 к 928D, с. 144). Ср.: [Платон], *Аксиох* 366a: «Мы — это душа, бессмертное существо, запертое в подверженном гибели узилище... Душа, рассеянная в пороках нашего тела.., страстно стремится к небесному, родственному ей эфиру и жаждет тамошнего образа жизни, небесных хороводов, стремится к ним» (пер. С. Я. Шейман-Топштейн). Здесь, в последних строках главы 28, чувствуется влияние стоических идей: представление о «тонусе» души, питании испарениями, цитирование Гераклита. Ср.: Цицерон, *Тускуланские беседы* I, 18, 42–19, 43: «Если эти души рассеиваются, то не иначе, как высоко над Землею, если же души продолжают жить и сохраняют свой образ, то тем несомненнее они возносятся к небу, прорезая и разрывая воздух более густой и плотный, который ближе к Земле. Ибо душа пламеннее и жарче, чем этот воздух... Преодолев наконец эту область, душа встречает и узнает природу, подобную себе; тогда она останавливается среди огней, в которых тончайший

воздух слился с нежарким солнечным теплом, и выше уже не движется.., здесь ее естественное место, здесь она окружена себе подобными, здесь она ни в чем не нуждается, а питает и поддерживает ее все то же самое, чем питаются и поддерживаются звезды» (пер. М. Л. Гаспарова); Секст Эмпирик, *Против ученых* IX, 71–74: «[Души], будучи легковесны и столь же огненны, сколь воздушны, легко уносятся скорее ввысь. Они остаются сами собою, а не "рассеиваются, как дым, отделившись от тел" (по словам Эпикура). И не тело прежде владело ими, но они были причиною совместной жизни для тела, а еще раньше и для самих себя. Отделившись от Солнца, они живут в подлунном месте. Там они вследствии чистоты воздуха пользуются более длинным сроком для пребывания, питаются свойственной им пищей — испарением с Земли, как и прочие звезды, и в этих местах не имеют ничего уничтожающего их... Если души пребывают, то они становятся тем же, что и демоны» (пер. А. Ф. Лосева).

[191] Об учении стоиков о «тонусе» души см. *De stoicorum repugnantiis* 1054ab; *De communibus notitiis* 1085cd; *SVF* II, fr. 447–448. О метафоре «закалки» души, см. *SVF* II, fr. 804–806.

[192] Гераклит, фр. 98 (Diels-Kranz).

[193] Аристотель, *De Partibus Animalium* 656b19–21 и 25–26; 666a16–17; Платон, *Тимей* 77e.

[194] *SVF* II, fr. 555.

[195] Платон, *Тимей* 40a; 31b–32c; *Послезаконие* 981de. Согласно *Тимею* 45b и 58c свет это вид огня, сообщающий телам видимость. Ср.: *Об «Е» в Дельфах* 12: «зрение излучает свет благодаря родству с эфиром и светом» (пер. Н. Б. Клячко).

[196] О влиянии затмения Луны на лишенные тел души: *De genio Socratis* 591c; о гармонии сфер: *ibid.* 590cd; *De musica* 1147; Платон, *Государство* 617b; Аристотель, *О небе* 290b12–291a28.

[197] Плутарх, *Эмилий Павел* 17 (264b): «Луна, полная и стоявшая высоко в небе, потемнела, померкла, изменила свой цвет и, наконец, исчезла вовсе. И в то время, как римляне, призывая Луну снова засиять, по своему обыкновению стучали в медные щиты и сосуды и протягивали к небу пылавшие головни и факелы» (пер. С. П. Маркиша); Плиний, *Naturalis historia* II, 12, 9 (54); Тацит, *Анналы* I, 28: «сиявшая на ясном небе Луна начала меркнуть. Не зная, в чем причина происходящего, воины увидели в нем знамение.., они принялись бряцать медью, трубить в трубы и рожки...» (пер. А. С. Бобовича); Ювенал VI, 442–443. В *De genio Socratis* Луна сама вспыхивает и ревет, чтобы отпугнуть неочистившиеся души.

[198] Ср.: Климент Александрийский, *Строматы* V, 8 (= *Orphicorum fragmenta* fr. 33) о том, что лицо на Луне это лик Горгоны; Плутарх, *De Pythiae oraculis* 398cd; *De sera numinibus vindicta* 566d о том, что это лик Сивиллы.

[199] «Красным морем» Плутарх называет Индийский океан вместе с Персидским заливом и собственно Красным морем.

[200] О связи Гекаты с пещерой *Гомеровский гимн* II, 24–25 (пер. В. В. Вересаева).

...из темной пещеры Персеева дочерь,
нежная духом Геката...

Сам Плутарх связывает *μυχός* с «наказаниями в Аиде» (*De superstitione* 167A).

[201]Даже у чистых душ, достигающих Луны, остается аффективное, подверженное страстям начало.

[202]На внешнюю сторону проходят души, которым предстоит «вторая смерть» (944E), на сторону, обращенную к Земле, проходят души, направляющиеся к повторному рождению в телах (945C). В *Amatorius* 766B место, в которое приходят души, чтобы опять родиться в телах, Плутарх именует «лугами Луны и Афродиты».

[203]Павсаний, *Описание Эллады* V, 7, 6–10: «Когда родился Зевс, Рея поручила охрану ребенка идейским дактилям, которых также называли и куретами; они пришли из Критской Иды, и их имена были — Геракл, Пеоней, Эпимед, Иасий и Идас»; Страбон, *География* X, 3, 22 (C473): «По словам некоторых, идейскими дактилями называли первоначальных поселенцев идейского предгорья... Одни считают их местными жителями Иды, другие — переселенцами. Однако все согласно утверждают, что они впервые начали обрабатывать железо на Иде; все считают их колдунами и служителями Матери богов, жившими во Фригии около Иды... Куреты и корибанты, как предполагают, и являются потомками идейских дактилей. Во всяком случае первые 100 человек, родившиеся на Крите, назывались идейскими дактилями; 9 куретов, как говорят, были их потомками; каждый из них произвел по 10 детей, которые назывались идейскими дактилями» (пер. Г. А. Стратановского).

[204]Ср.: Платон, *Государство* 508C: «...чем будет благо в умопостигаемой области по отношению к уму и умопостигаемому, тем в области зримого будет Солнце по отношению к зрению и зрительно воспринимаемым вещам»; ibid., 509B: «Солнце дает всему, что мы видим, не только возможность быть видимым, но и рождение, рост а также питание, хотя само оно не есть становление» (пер. А. Н. Егунова). Под «Образом на Солнце» подразумевается видимое подобие Блага, проявляющееся у Солнца. Представление о том, что всякая природа стремится к благу заимствовали у Аристотеля, см. *Физика* 192a16–19 и целиком главы *Физика* I, 9 и *Метафизика* XII, 7.

[205](*)Гомер, *Одиссея* XI, 222.

[206]Гомер, *Одиссея* XI, 600. Сходные толкования этого места были распространены у неопифагорейцев и неоплатоников: ср.: [Плутарх], *De vita et poesi Homeri* 133; Плотин, *Эннеады* I, 1, 12; IV, 3, 27 и 32; VI, 4, 16; Прокл, *In rem publicam* I (p. 120, 22 ff; p. 172, 9 ff, Kroll).

[207]Ср.: *De sera numinis vindicta* 564C и *Adversus Coloten* 1119A. Об уме (*νοῦς*), как истинной сущности человека см. Аристотель, *Никомахова этика* 1166a16–17 и 22–23; 1168b35; 1169a2; 1178a2–7. Платон обыкновенно говорит просто о душе (*ψυχή*), не уточняя, что является истинным «я» (*Законы* 959a; *Федон* 115C), хотя в *Государстве* 430e–431a; 588C–589b; 611ce может подразумеваться только рациональная часть души. Ср.: Цицерон, *О государстве* VI, 26: «разум каждого — это и есть человек» (mens cuiusque is est quisque).

[208] В *De sera numinis vindicta* 564A говорится, что души имеют человекоподобный оттиск (*τύπος*); см. также *De vita et poesi Homeri*, ch. 123; Порфирий у Стобея I, 49, 55 (WACHSMUTH). Представление о том, что душа удерживает после смерти облик тела было распространено (ср.: Лукиан, *Правдивая история* II, 12), хотя Диоген Лаэртский (VIII, 31) говорит, что это пифагорейское учение. О том, что образ телу отпечатывает душа, которой придает форму ум, см. Прокл, *In rem publicam* II, p. 327.21–328.15 (KROLL); Плотин, *Эннеады* IV, 3, 9, 20–23 и 10, 35–42; Макробий, *Комментарий* I, 14, 8 (с. 388). В *Законах* 959ab Платон говорит: «в этой жизни каждого из нас поддерживает не что иное, как душа, тело же следует за каждым из нас как ее видимое проявление. Поэтому прекрасно говорят о мертвых, что тело их есть лишь образ [εἴδωλον], сущность же каждого из нас бессмертна: она именуется душой, которая отходит к иным богам, чтобы отчитаться там перед ними» (пер. А. Н. ЕГУНОВА). Представление о том, что душа охватывает тело, а не содержится в нем, восходит к *Тимею* 34b.

[209] О представлениях поздних неоплатоников относительно разложения низшей души см. Прокл, *In Timaeum* III, p. 234. 9ff. (DIEHL); Плотин IV, 7, 14.

[210] Эндимион — возлюбленный Селены, которому она исходатайствовала у Зевса вечный сон в наказание за страсть к Гере.

[211] О Титии: Гомер, *Одиссея* XI, 576–81; Пиндар, *Пифийские песни* IV, 90; Евстатий, *Comm. ad Odysseam* 1581. 54 ff; о Тифоне: Плутарх, *Об Исиде и Осирисе* 27 и 30; о Пифоне: Плутарх, *Пелопид* 16; Страбон, *География* IX, 3, 12 (C423); Аполлодор, *Мифологическая библиотека* I, 4, 1, 3–5 (22–23).

[212] Ср.: *Застольные беседы* 658F: «Говорят, что полнолуние благоприятствует роженицам, облегчая роды движением влаги. Думаю, что и Артемида именно в качестве Луны получила свои прозвания Лохия и Илития» (пер. Я. М. БОРОВСКОГО). Кроме того, Артемида связывалась с быстрой безболезненной смертью, ср.: *Одиссея* XI, 172–73; XVIII, 202.

[213] В *De genio Socratis* 591B Атропос располагается в области невидимого, Клото на Солнце, а Лахесис на Луне. Этот порядок отличается от *De fato* 568E, где согласно платоновскому *Государству* 617c, высшей является Клото, затем идет Атропос и далее — Лахесис. Третий порядок встречается у Ксенократа (fr. 5, HEINZE), где Атропос соответствует умопостигаемому и наднебесному; Лахесис — мнимому (вероятному) и небесному; Клото — чувственному и подлунному. Порядок мойр в *О лике* и *De genio Socratis* соответствует платоновским *Законам* 960c.

(Примечания М. С. Петровой)

М. А. Солопова

АЛЕКСАНДР АФРОДИСИЙСКИЙ И ЕГО ТРАКТАТ «*О СМЕШЕНИИ*» В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИИ КОММЕНТАТОРСКОЙ ТРАДИЦИИ АРИСТОТЕЛИЗМА

1. Александр Афродисийский: философ-перипатетик и комментатор

Александр Афродисийский (*Ἀλέξανδρος ὁ Ἀφροδισιεύς*, из г. Афродисия в Карии, М. Азия; творческий расцвет ок. 200 г. н. э.) — влиятельнейший античный комментатор Аристотеля, глава перипатетической школы в Афинах ок. 198–209 гг. Александр — первый в ряду античных комментаторов, чьи тексты сохранились, и последний, кто толковал Аристотеля «с помощью Аристотеля», без привлечения неоплатонического словаря. Позднеантичные комментаторы, признавая авторитет Александра, часто ссылались на него как на «Комментатора» (*ὁ ἐξηγητής*), не называя по имени, — подобно тому, как Аристотеля называли просто «Философом». Не кто иной, как Симпликий, считал Александра Афродисийского самым «адекватным» (*γνησιώτερον*) из всех комментаторов Аристотеля (Simpl. *In Phys.* p. 80, 16).

Вероятно, Александр занимал одну из тех четырех философских кафедр, которые учредил император Марк Аврелий во время своего визита в Афины в 176 г. (тремя другими стали платоническая, стоическая и эпикурейская). Собственно, известно только то, что Александр был видным перипатетиком, но что он учил в Афинах — лишь предположение, основанное главным образом на его упоминании о статуе Аристотеля, установленной в Афинах (Alex. Aphrod. *In Metaph.* 415, 29-31). Другие вероятные места его преподавания — Рим и Александрия, где

также были подобные кафедры. Можно предположить, что Александр Афродисийский занял философскую кафедру в Афинах ок. 180 г., после смерти своего предшественника на этом посту Александра из Дамаска. Единственное свидетельство, позволяющее более или менее точно обозначить время философского расцвета Александра, принадлежит ему самому: свой трактат *О судьбе* он начинает с посвящения императорам-соправителям Римской империи (Септимию) Северу и Антонину (Каракалле), что позволяет датировать это сочинение промежутком между 198 и 209 годами, то есть временем их совместного правления (см. *De fato*, p. 164, 3 Bruns). Обращение «о величайшие самодержцы Север и Антонин» (*μέγιστοι αὐτοκράτορες Σεβῆρε καὶ Ἀντωνῖνε*) в принципе может быть истолковано трояко: это могли быть Марк Аврелий и Коммод, Септимий Север и Каракалла и Каракалла и Гета. Но первый и последний варианты крайне мало вероятны.

Учителями Александра были перипатетики Гермин (ок. 120 — 180/90 гг. н. э.) и Сосиген (даты приблизительно те же). Имя Сосигена называет сам Александр в комментарии на *Метеорологику* («наш учитель», *In Meteor.* p. 143.13), на Гермина указывает Симпликий (*In De Caelo*, p. 430.32). Вероятно, у Александра был еще один учитель: ранее было принято считать, что это был Аристокл из Мессены, теперь — что это Аристотель из Митилены (ум. между 165 и 180 гг.). В трактате *Об уме* (*De Intellectu* 110.4), традиционно приписываемом Александру, сказано: «Я воспринял учение об уме-"приходящем извне" от Аристотеля» (*Ἤκουσα δὲ περὶ νοῦ τοῦ θύραθεν παρὰ... Ἀριστοτέλους, ἃ διεσωσάμην*). Целлер предложил изменить рукописное *Ἀριστοτέλους* на *Ἀριστοκλέους*, обосновав это тем, что неизвестно никакого Аристотеля, современника Александра. Когда же Поль Моро (P. Moraux) обратил внимание на содержащееся в трактате Галена *О нравах* (*Περὶ ἠθῶν*) упоминание об Аристотеле из Митилены как авторитетном современном перипатетике: *ἀνὴρ πρωτεύσας ἐν τῇ Περιπατητικῇ θεωρίᾳ* (*De consuet.*, p. 108, 11 Dietz), было разрешено основное сомнение Целлера — что во времена Александра не существовало философа с именем «Аристотель». Так Аристотель из Митилены стал учителем Александра[1]. Занимая кафедру философии в Афинах, Александр должен был иметь множество учеников, однако никаких сведений о существовании его школы и об именах его учеников не имеется. Насколько можно судить по дошедшим произведениям Александра, в частности, по сборни-

[1] Подробный анализ аргументов всех участников этой дискуссии, см.: R. B. TODD, F. M. SCHROEDER, *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect. The De Intellectu Attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius' Paraphrase of Aristotle De Anima 3.4–8* (Toronto, 1990), p. 10, n. 44 и p. 11, n. 52, также p. 22–31.

кам *Этические проблемы* и *Физические проблемы*, часть дошедших до нас текстов была издана по материалам его лекций — вероятно, именно учениками[2].

2. Корпус текстов Александра Афродисийского

Дошедший до современности корпус текстов Александра Афродисийского занимает три первых тома фундаментального издания греческих комментаторов Аристотеля: Commentaria in Aristotelem Graeca, editum consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae, 23 vols., Berolini, 1882–1909 (далее сокращенно — CAG), а также 2-й из дополнительных к этому изданию томов: Supplementum Aristotelicum, 3 vols., 1885–1893 (далее — SA). О хронологии сочинений Александра, сохранившихся лишь частично, практически ничего не известно. Все его сочинения можно разделить на две основные группы: комментарии и трактаты.

2. 1. Комментарии

Изданы сохранившиеся комментарии Александра:

1) на *Метафизику* — ed. Hayduck, 1891, CAG 1 (подлинны кн. I–V; комм. на кн. VI–XIV вслед за Прехтером принято приписывать Михаилу Эфесскому (XIV в.), есть также мнение о принадлежности этих книг школе Сириана, V в.);

2) *Первую Аналитику*, кн. I — ed. Wallies, 1883, CAG 2.1;

3) *Топику* — ed. Wallies, 1891, CAG 2.2;

4) *О чувственном восприятии* — ed. Wendland, 1901, CAG 3.1;

5) *Метеорологику* — ed. Hayduck, 1890, CAG 3.2.

Комментарий на *Опровержения софистов*, изданный в серии CAG 2.3, неаутентичен, собственный комментарий Александра, как и почти все его комментарии на *Органон* Аристотеля, не сохранился. Из утраченных комментариев по цитатам наиболее известны: на *Физику* и *О небе* (у Симпликия), а также на *О возникновении и уничтожении* и *О душе* (у Иоанна Филопона). Александр разбирает текст Аристотеля построчно и в случае необходимости прибегает к разъясняющему парафразу, обсуждает рукописные разночтения, приводит мнения более ранних комментаторов, толкует смысл отдельных терминов с помощью других текстов Стагирита, исходя из представления об аристотелевском учении как едином целом. Ценнейший комментарий на *Метафизику*

[2] Вопрос о возможных адресатах имеющегося наследия Александра рассмотрен в статье Роберта Шарплеса: R. W. SHARPLES, «The school of Alexander?», *Aristotle Transformed*, ed. R. Sorabji (L., 1990), p. 83–111.

представляет интерес, помимо прочего, уникальной информацией об академических сочинениях Аристотеля *Об идеях* и *О философии* (*In Met.* I, 9). Комментарий на *Аналитику* — основной источник сведений о некоторых расхождениях между Аристотелем и его ближайшими учениками Теофрастом и Евдемом (в частности, по вопросу о модальности заключения при «смешанных» посылках силлогизма).

2. 2. Трактаты

Подлинными считаются трактаты:

1) *О душе* — ed. Bruns, 1887, SA 2.1;

2) *О судьбе* — ed. Bruns, 1892, SA 2.2;

3) *О смешении и росте* — ed. Bruns, 1892, SA 2.2.

Александру также традиционно приписывают сборники отдельных рассуждений *Апории и решения* (*Φυσικαὶ σχολικαὶ ἀπορίαι καὶ λύσεις*, лат. *Quaestiones*) и *Этические проблемы* (фактически, это IV кн. *Апорий*). Вероятно, они были собраны по материалам рукописей и лекций учениками Александра. Это образцы школьной учебной литературы: формулировки отдельных проблем (*ἀπορίαι*) и их решения, краткие комментарии (*ἐξηγήσεις*) фрагментов сочинений Аристотеля, сводки (*ἐπιδρομαί*) тех или иных тем учения либо отдельных разделов аристотелевских сочинений, собрания аргументов для доказательства отдельных положений, полемические этюды.

Особенно много внимания вопросам полемики Александр уделяет в трактатах, его главные оппоненты — стоики и Гален. Однако из серии сочинений против Галена сохранился (в арабском переводе) лишь трактат, направленный против критики Галеном учения Аристотеля о перводвигателе[3]. Основные оппоненты Александра в сохранившихся произведениях — стоики. В *О судьбе* он выступает в защиту свободы воли против стоического фатализма, в *О смешении* критикует учение стоиков о всецелом смешении. В ходе полемики Александр приводит богатую доксографию периода древней Стои, но как доксограф он не вполне надежен из-за адаптации стоической терминологии к перипатетической (ср. *ниже* 4.5). В трактатах Александр часто представляет аристотелевскую точку зрения на вопросы, самим Аристотелем не обсуждавшиеся (ср. трактовку судьбы в смысле «природы» в трактате *О судьбе*). Трактат *О душе*, вероятно, близко следует утерянному *комментарию* Александра на *О душе*, первому в богатейшей традиции толкования этого

[3] См. Alexander of Aphrodisias, *The Refutation by Alexander of Aphrodisias of Galen's Treatise on the Theory of Motion*, transl. with introd., notes and an edition of the Arabic text by N. RESCHER and M. MARMURRA (Islamabad, 1965).

текста. Трактат издан вместе с дополнительной книгой (так называемой *Mantissa*), традиционно приписываемой Александру. Из тематически неоднородных рассуждений, собранных в *Mantissa*[4], наиболее важна интерпретация аристотелевской ноологии (см. *Об уме*, лат. *De intellectu* = *Mant.* p. 106–113, Bruns), и в особенности трактовка деятельного ума из аристотелевского трактата *О душе* III 5[5]. Ум понимается Александром трояко: 1) материальный, или потенциальный; 2) способный мыслить; 3) творческий (*ποιητικός*), или деятельный (*ἐνεργείᾳ*), или «приходящий извне» (*θύραθεν*) — последний отождествлен Александром с божественным Умом из XII кн. *Метафизики*; этот третий ум резко отграничивается от первых двух умов, связанных с человеческим мышлением. Такая трансцендентальная интерпретация деятельного ума отходит от текста Аристотеля, рассматривавшего деятельный ум как бессмертную часть человека.

2. 3. Судьба наследия Александра Афродисийского

Дальнейшая судьба сочинений Александра связана в первую очередь с традицией комментирования Аристотеля в неоплатонизме и на арабском Востоке. В античности Александр был знаменит главным образом благодаря своим комментариям, в средние века лучше знали его собственные сочинения. Внимание к Александру в неоплатонизме во многом обусловлено интересом к его сочинениям со стороны Плотина. Александр как источник Плотина — тема специального интереса исследователей; исходное свидетельство для установления объема и характера влияния — Порфирий, *Жизнь Плотина*, гл. 14. Из того, что было бы уместно сказать в данной статье, предшествующей переводу трактата *О смешении*, упомянем о трактате Плотина *О смешении* (*Περὶ κράσεως*), Enn. II 7, в котором он во многом зависит от одноименного трактата Александра. Если вспомнить также плотинову критику стоиков в трактате *О бессмертии души* (Enn. IV 7), можно предположить, что основоположник неоплатонизма едва ли не ограничивался сочинениями Александра как источником для знакомства со стоической философией, заимствуя из его трактатов заодно и некоторые особенности ведения полемики с оппонентами.

---

[4] Эти рассуждения относятся к учению о душе (*Mantissa* 1–5), физике (6–8, 14), психологии чувственного восприятия (9–13, 15–16), этике (17–20), учению о судьбе (22–25).

[5] Аристотель говорит о таком уме, который «существует отдельно и не подвержен ничему, он ни с чем не смешан, будучи по своей сущности деятельностью»; «существуя отдельно, он есть то, что он есть, и только это бессмертно и вечно»; «ум страдательный смертен и без деятельного ума ничего не может мыслить» (*О душе* III 5, 430a16–18, 22–23).

Благодаря переводам на арабский, Александр оказался самым значимым посредником между Аристотелем и его арабскими экзегетами. Троякая интерпретация интеллекта и проблема соотношения ума человеческого и божественного, обозначенная Александром, обсуждались Ал-Кинди, Ал-Фараби, Авиценной, Аверроэсом. Огромный интерес к Александру в арабо-мусульманской традиции отнюдь не означал безоговорочного принятия его идей. Скорее наоборот, Александр был одним из самых авторитетных оппонентов для арабских мыслителей. Наиболее популярен был трактат *Об уме* (De intellectu), составлявший фон для главных дискуссий в рамках средневековой ноэтики. На латинском Западе Александр был малоизвестен вплоть до XII–XIII вв., когда с арабского на латынь перевели De intellectu; а затем с греческого — *О судьбе*, комментарии на *Метеорологику*, и на *О чувственном восприятии*. Наиболее значимым оставался текст De intellectu (ср. Thomas Aquinas, *De unitate Intellectus contra Averroistas*, а также *Summa contra Gentiles* III 62f.).

В конце XV — начале XVI вв. были изданы греческие оригиналы и латинские переводы почти всех сохранившихся сочинений Александра, что способствовало распространению его идей среди современных философов, и здесь особо следует отметить так называемую Падуанскую школу, некоторые представители которой развивали аристотелевское направление в философии именно в интерпретации Александра. Долгую историю имел спор между «александристами» (Помпонацци, Дзабарелла) и «аверроистами», соответственно отрицавшими и признававшими бессмертие человеческой души.

3. Греческие комментарии и комментаторы Аристотеля

Александр Афродисийский — одна из центральных фигур античной комментаторской традиции аристотелизма. Сама эта традиция представляет собой весьма существенную, если не основную, часть позднеантичной философии. Объем сохранившихся греческих комментариев на Аристотеля больше, чем любой другой корпус текстов, дошедших до нас от античности. Важность этих текстов для истории античной философии объясняется по крайней мере тремя обстоятельствами: 1) комментарии являются необходимым пособием для изучения философии Аристотеля; 2) их можно рассматривать как оригинальные авторские тексты, несмотря на всю условность такого утверждения по отношению к столь традиционному школьному жанру, каким является комментарий; 3) комментарии — важный доксографический источник; в них часто приводятся фрагменты сочинений авторов весьма широкого хронологического диапазона, от VI в. до н. э. до

VI в. н. э., и только благодаря комментаторам многие античные философы (в первую очередь, такие досократики, как Парменид и Эмпедокл) нам известны не по одним только именам. Немаловажно и то, что комментарии явились связующим звеном между античностью и средневековьем, и без них не может быть корректно понят образ Аристотеля в схоластике. Систематическое изучение корпуса текстов Аристотеля комментаторов в последние десятилетия XX в. только начинается. Спустя век после издания корпуса греческих комментариев под общей редакцией Германа Дильса[6], комментаторы Аристотеля вновь оказываются в центре внимания ученых. В настоящее время проводится масштабная работа по переводу и научному комментарию корпуса на английский язык под общей редакцией Р. Сорабджи[7] (издание серии продолжается, включает английский перевод и комментарии; изданы отдельные комментарии Александра Афродисийского, Порфирия, Дексиппа, Фемистия, Аммония, Иоанна Филопона, Симпликия). Эта работа должна будет существенно уточнить сложившийся панорамный образ истории античной философии.

Первые комментарии были составлены учеником Аристотеля Евдемом Родосским (на *Физику* и некоторые логические сочинения[8]), однако начало непрерывной комментаторской традиции связано с переоткрытием Аристотеля в I в. до н. э. и изданием его «эсотерических» сочинений (ранее имели хождение лишь «эксотерические» популярные диалоги); Андроник Родосский, издатель Аристотеля, стал и первым его комментатором, за которым последовали поколения других, но лишь немногие тексты этой богатейшей философской традиции сохранились и ныне изданы.

КОММЕНТАРИИ НА СОЧИНЕНИЯ АРИСТОТЕЛЯ,
изданные в серии *Commentaria in Aristotelem Graeca*:

на *Категории*: Порфирий, Дексипп, Аммоний, Симпликий, Олимпиодор, Филопон, Элиас и Аноним (анонимный текст см. XXIII.2);

на *Об истолковании*: Аммоний, Стефан Александрийский;

на *Первую Аналитику*: Александр*, Аммоний*, Филопон;

на *Вторую Аналитику*: Фемистий, Филопон, Евстратий*, Аноним (XIII.3);

на *Топику*: Александр;

---

[6] Ed. H. DIELS, Commentaria in Aristotelem Graeca, 23 vols, B., 1882–1909 [=CAG]: включает тексты (далее в хронологической последовательности) Адраста, Аспасия, Александра Афродисийского, Порфирия, Дексиппа, Фемистия, Сириана, Аммония, Прискиана, Асклепия, Филопона, Симпликия, Олимпиодора, Элия, Давида, Стефана, Евстратия, Михаила Эфесского и Софония (на греч.).

[7] R. SORABJI (ed.), *Ancient Commentators on Aristotle* (L., 1987)

[8] См. F. WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles*, Bd. VII, frs. 9–24 и 31–123.

на *О софистических опровержениях*: Михаил, Аноним (XXIII.4);

на *Физику*: Фемистий, Симпликий, Филопон;

на *О небе*: Симпликий;

на *О возникновении и уничтожении*: Иоанн Филопон;

на *Метеорологику*: Александр, Олимпиодор, Филопон*;

на *О душе*: Фемистий, Филопон, пс.-Симпликий;

на психологические сочинения (*parva naturalia*): Александр (*О чувственном восприятии*), Михаил Эфесский и Софоний (*О памяти, О сне и бодрствовании, О способности прорицать во сне*), Софоний — также *О сновидениях*;

на соч. *по биологии*: Филопон (*О возникновении животных*), Михаил Эфесский (*О движении животных, О возникновении животных* и проч.);

на *Метафизику*: Александр*, Сириан*, Асклепий*, Михаил Эфесский (?)*;

на *Никомахову этику*: Аспасий*, Адраст (?)*, Евстратий*, Михаил Эфесский*, Аноним* (XX), Гелиодор из Прусы;

на *Риторику*: Стефан Византийский и Аноним (XXI.2).

(Звездочкой отмечены комментарии, сохранившиеся не полностью).

Античные комментаторы Аристотеля могут быть разделены на две большие группы: комментаторы-перипатетики (вершина традиции — Александр Афродисийский) и комментаторы-неоплатоники (вершина традиции — Симпликий).

3. 1. Комментаторы-перипатетики (I в. до н. э. — II в. н. э).

Ранняя (перипатетическая) традиция комментария совпадает со временем возрождения аристотелизма в I в. до н. э.[9] и связана прежде всего с такими именами, как Андроник Родосский, Боэт Сидонский, Аристон Александрийский. Другие известные перипатетики рубежа эпох, Николай из Дамаска и Ксенарх из Селевкии, судя по тому, что мы знаем об их сочинениях, не составляли комментариев. Ко II в. относится деятельность Аспасия Афинского, Гермина, Адраста Афродисийского, Александра из Дамаска, Аристокла из Мессены и Сосигена. Александр Афродисийский заканчивает ряд античных комментаторов-перипатетиков, пытавшихся, по словам Моро, объяснить «Аристотеля с помощью Аристотеля»[10].

---

[9] Ср. неологизм ἀριστοτελίζειν применительно к возрождению философии Аристотеля в I в. до н. э. — впервые у Страбона (*Geogr.* XIII, 1, 54), современника этих событий.

[10] P. MORAUX. *Alexandre d'Aphrodise: exégète de la noetique d'Aristote*. Bibliotheque de la Faculte de Philosophie et Lettres de l'Universite de Liege 99 (Paris, 1942), 16. Этот старинный герменевтический принцип впервые был сформулирован Аристархом и применен им в ходе истолкования поэм Гомера (см. Порфирий, *Quaestiones homericae*, p. 297, 16–17 (Schrader); точно так же и Прокл утверждал, что он намерен разъяснить «загадочные тексты» Платона с помощью других текстов Платона (*Theol. Plat.* I 2, p. 10, 2–4).

В начальный период интерес комментаторов был сосредоточен главным образом на логических сочинениях Аристотеля, и прежде всего на *Категориях*, которые комментировали Андроник, Аристон, Боэт, Аспасий, Адраст и Гермин. Об этих комментариях мы знаем по свидетельствам поздних комментаторов (Симпликия, Элиаса). Наиболее значительные фигуры этого периода — Аспасий, Адраст и Александр Афродисийский[11]. Первые полные комментарии дошли только от Александра Афродисийского, ставшего для последующей традиции Комментатором как таковым. Частично сохранились комментарии на *Никомахову этику* Аспасия, который комментировал также *Категории*, *Об истолковании*, *Физику*, *О небе* и *Метафизику*. Возможно, частично сохранился еще один до-Александровский комментарий, если вслед за Кенни признать, что анонимные комментарии на ту же *Никомахову этику* принадлежат Адрасту Афродисийскому[12]. У Адраста были комментарии также на логические и физические сочинения Аристотеля и, кроме того, сочинение *О порядке философских сочинений Аристотеля*[13], которое подытожило дискуссию о правильной последовательности сочинений Аристотеля внутри корпуса, инициированную изданием Андроника Родосского.

Вероятно, имея в виду этих авторов, но прежде всего Александра Афродисийского, Фемистий — автор IV в., которого также условно относят к перипатетической традиции комментария — утверждал, что комментаторская работа успешно завершена и теперь следует адаптировать достигнутые результаты к задачам школьного образования и составлять учебные парафразы (*In An. Post.* 1, 2–12). Сам Фемистий составил несколько таких парафраз, из которых три сохранились на греческом (на *Физику*, *О душе* и *Вторую Аналитику*), и еще два в переводе на еврейский (на *О небе* и XII кн. *Метафизики*).

Комментарии Александра Афродисийского постоянно были в рабочем обиходе у всех философов, серьезно изучавших и комментировавших Аристотеля, и благодаря этому представление о многом из утерянного мы можем составить по цитатам и отсылкам из позднейших источников. Правда, в характере цитирования позднейшими авторами текстов Александра существует одна особенность, затрудняющая возможность восстановить по позднейшим цитатам хотя бы общий план утраченных комментариев Александра: его чаще всего цитируют только

[11] Именно этих комментаторов-перипатетиков читал на занятиях со своими учениками Плотин (Porf. *Vit. Pl.*, 14, 13).

[12] A. KENNY, *The Aristotelian Ethics* (Oxford, 1978), p.37.

[13] На этот авторитетный текст не раз ссылается Симпликий, см.: Simplicius, *In Cat.*, 15.36–16.4, 16.12, 18.16; *In Phys.* 4.11, 6.5, 122.33.

в том случае, когда интерпретация автора комментария расходится с интерпретацией Александра[14].

Трудно судить, насколько комментарии Александра по своей структуре следуют сложившейся к его времени традиции. Характер старых комментариев мог представлять собой либо сжатые сводки текста, либо парафразы, либо комментарии строка за строкой (к последнему варианту наиболее близки комментарии Аспасия на *Никомахову этику*, с тем отличием, однако, что Аспасий для комментария берет весьма значительный фрагмент текста). Большинство комментариев Александра Афродисийского являются именно построчными комментариями. В их структуре можно выделить три элемента. *Во-первых*, это разъяснение аристотелевского текста, предваряемое в некоторых случаях обсуждением различных чтений одного и того же места в разных рукописях[15]; для истолкования текста Александр часто привлекает другие тексты Аристотеля — во всяком случае, когда сам Аристотель ссылается на свои собственные определения в других работах, Александр обязательно приводит соответствующие тексты; часто он использует труды своих предшественников. Комментируемый Александром фрагмент текста Аристотеля (лемма) обычно не превышает одной-двух строк. *Во-вторых*, это обстоятельный парафраз текста, необходимость в котором возникает тогда, когда есть затруднения в его понимании. *В-третьих*, параллели с другими философскими школами — или потому что они упомянуты в самом аристотелевском тексте, или, как в случае со стоиками, потому что их доктрины имеют известную связь с рассматриваемыми у Аристотеля взглядами.

В качестве небольшого отступления заметим, что искусство Александра-комментатора можно сопоставить с комментаторским искусством замечательного ученого, врача и философа II в. Галена, старшего современника Александра и, что любопытно, так же, как и Александр,

---

[14] По замечанию Блюменталя в его *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity: Interpretations of the 'De Anima'* (N.Y., Ithaca, 1996), p.14, с отсылкой к его же статье «Alexander of Aphrodisias in the Later Greek Commentaries on Aristotle's *De Anima*», *Aristoteles. Werk und Wirkung*, Paul Moraux gewidmet II, ed. J. WIESNER, (B., N.Y.), 90–106. В справедливости наблюдений Блюменталя можно убедиться, обратившись к русскому переводу комментария Симпликия на *Физику*, где мы в первых абзацах читаем: «хоть Александр с этим и не соглашается», «именно так лучше всего определить, а не так, как Александр» и т. д., см.: Симпликий, *Комментарий к 'Физике' Аристотеля* [кн. 1, гл. 1], пер. Т. Ю. БОРОДАЙ, публикуется *ниже*, с. 329–356.

[15] В текстах комментариев часто встречается замечания по следующему образцу: «В некоторых рукописях вместо ἀδικίαν стоит ἀνικίαν» (*in Met.* p. 75.26–27). Или: «Это место вплоть до слов ἔτι δόξειεν ἂν ἀδύνατον εἶναι в некоторых рукописях отсутствует» (*in Met.* p. 104.20–21) и т. д., ср. также *in De anima* p. 85.2; *in Pr. Anal.* I, p. 144.5, 151.15, 210.30, 304.14.

бывшего учеником ученика Аспасия: учителем Александра был Гермин, ученик Аспасия, а одним из учителей Галена был неизвестный нам перипатетик, ученик того же Аспасия (свидетельство самого Галена). Известно, что произведения Галена Александр внимательно изучал, а в огромном корпусе сочинений Галена имеется целых десять комментариев на Гиппократа, и, кроме того, отрывки комментария на платоновского *Тимея*. Отметим лишь одно: комментарии Галена и комментарии Александра близки по структуре — и те и другие представляют собой комментарии последовательно цитируемого текста (более ранним образцом комментария подобного рода являются только аллегорические комментарии Филона Александрийского). Гален тоже привлекал для своей работы различные рукописи и еще до Александра явил пример филологической критики текста, естественным образом включенной в содержательный комментарий[16].

В целом для этого периода характерна установка на внутреннюю реконструкцию аристотелизма: объяснение Аристотеля «с помощью Аристотеля», представление его учения как самодостаточной системы и устранение из него всех (действительных или мнимых) противоречий. Наряду с экзегетической работой, комментаторы-перипатетики также стремились развивать аристотелевское учение и пытались ответить на внешнюю критику аристотелизма так, как мог бы это сделать сам Аристотель, — но делали это не в рамках комментария (*ὑπόμνημα*), а в рамках авторского трактата (*σύγγραμμα*). Представители других школ Аристотеля не комментировали, хотя обыкновенно говорится о «комментариях» на *Категории* платоника Евдора Александрийского и стоиков Афинодора (I в. до н. э.) и Корнута (I в. н. э.), однако это были не собственно комментарии, а критический разбор учения Аристотеля, — что еще раз свидетельствует о повышенном интересе к аристотелевским *Категориям* у первых комментаторов.

3. 2. Комментаторы-неоплатоники (III–VII вв. н. э.).

Ряд комментаторов-неоплатоников открывает ученик Плотина Порфирий, положивший начало школьной традиции чтения Аристотеля (в первую очередь, логических сочинений) в качестве пропедевтики к Платону; сохранились комментарий Порфирия на «Категории» (написанный в редком для комментариев жанре диалога) и популярнейшее в

[16] Например, комментируя Платона, Гален особо отмечает, что в данном месте он принимает чтение «аттических рукописей», и разбирает далее, какая буква вместо какой и почему стоит в тексте (см. Galenus, *In Platonis Timaeum commentarii fragmenta e cod. Paris. gr. 2838*, ed. H. O. SCHRODER, Corpus medicorum Graecorum, supplementum vol. 1 (Leipzig, 1934), fr. 2.107–111).

дальнейшем Введение к *Категориям*; остальные комментарии (в том числе на *Метафизику*, *Физику* и *О душе*) утрачены.

Сквозной проблемой традиции комментирования Аристотеля в неоплатонизме стал вопрос «о гармонии» учений Платона и Аристотеля. Сам Плотин в *Энн.* VI 1–3 (*О высших родах сущего*) подчеркивал более низкий статус категорий Аристотеля по сравнению с пятью «высшими родами сущего» Платона (терминология *Софиста*). В дальнейшем центр тяжести в вопросе о соотношении учений Платона и Аристотеля неоплатоники перенесли на демонстрацию взаимной непротиворечивости двух философских языков, применимых, соответственно, к миру чувственному и умопостигаемому, — Порфирий пишет *О единстве сочинений Платона и Аристотеля*, Ямвлих, полагает, что учение Аристотеля о категориях никак не противоречит учению об идеях Платона, такова же позиция ученика Ямвлиха Дексиппа в комментарии на *Категории*. Ямвлих много комментировал Аристотеля, но остальные его комментарии (в том числе на *Органон* и *О небе*) утрачены.

Комментаторы Афинской школы: Сириан, Прокл, Дамаский. Сириан комментировал, вероятно, все основные сочинения Аристотеля, но сохранился только комментарий на *Метафизику*, кн. III–IV и XIII–XIV, в котором он защищает теорию идей Платона от критики Аристотеля, — один из примеров нежелания видеть гармонию в учениях двух философов. Прокл изучал сочинения Аристотеля в течение двух лет, — по выражению его биографа Марина, после «малых мистерий» Аристотеля Прокл перешел к «большим мистериям» Платона, — и это весьма характерное понимание места Аристотеля в философском курсе, сложившееся после Порфирия и особенно после закрепления в школе «канона Ямвлиха». Известно о комментариях Прокла на *Об истолковании* и *Аналитики* (утеряны). Последний схоларх афинской Академии Дамаский комментировал *Категории*, *О небе*, *Метеорологику* (утеряны). Вероятно, Дамаскию принадлежит текст I книги комментария на *О небе* Симпликия, автора самых основательных античных комментариев, из которых сохранились далеко не все; в числе прочих утерян грандиозный комментарий на *Метафизику* — остается сожалеть, но не сохранилось ни одного полного античного комментария на *Метафизику*, которых было составлено немало; комментарий на *О душе* не принадлежит Симпликию, хотя и издан под его именем, а собственный комментарий Симпликия утерян. В отличие от большинства античных комментаторов, Симпликий составлял комментарии не как лекционные курсы, а как тексты для чтения. Симпликий, учившийся сначала у александрийца Аммония, но скоро переехавший в Афины и составивший все свои комментарии уже после закрытия Академии, может быть отнесен и к афин-

ской, и к Александрийской школе. К последней принадлежали такие комментаторы Аристотеля, как Аммоний, Асклепий, Олимпиодор, Иоанн Филопон, Элиас, Давид, Стефан Александрийский. В корпусе сохранившихся античных комментариев именно комментаторы Аристотеля, принадлежавшие к Александрийской школе, представлены лучше всего, в силу значительной утраты экзегетического наследия платоников из Афин.

В характере комментирования Аристотеля в Афинах и Александрии обычно отмечают свои особенности: для Александрии — большее стремление к гармонизации учений Платона и Аристотеля, с одной стороны, а с другой — более близкое следование комментируемому тексту, в то время как для Афин — склонность к мистицизму и теургии. Однако это различение не может быть строгим, ибо две традиции были тесно переплетены: один из самых значительных комментаторов античности Аммоний, учивший в Александрии, был учеником афинянина Прокла, а учениками Аммония были Дамаский и Симпликий (впоследствии переехавшие в Афины); сохранились комментарии Аммония на *Категории*, *Об истолковании*, *Первую Аналитику* (I кн.); запись комментария на *Метафизику* I–VII сделана учеником Аммония Асклепием и издана под его именем. О единстве методологических установок «афинян» и «александрийцев» свидетельствует, например, предложенный Аммонием в комментарии на *Введение* Порфирия список предварительных вопросов, на которые следует ответить, приступая к изучению любого сочинения (ср. восходящее к Ямвлиху методологическое требование точно определять «цель» платоновского диалога, и в соответствии с ней выстраивать комментарий): о тематике (*ὁ σκοπὸς*) и «пользе» (*τὸ χρήσιμον*) сочинения, о его аутентичности (*τὸ γνήσιον*), месте в ряду прочих сочинений (*ἡ τάξις τῆς ἀναγνώσεως*), смысле заглавия (*ἡ αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς*), структурном делении на главы (*ἡ εἰς τὰ κεφάλαια διαίρεσις*) и — к какому разделу философии относится данное произведение (*ὑπὸ ποῖον μέρος ἀνάγεται τὸ παρὸν σύγγραμμα*). Более пространный список из 10 пунктов (завершающийся вопросом «каков должен быть сам комментатор?») см. в комментарии Аммония на *Категории* (In Cat. 1, 1–12). После Аммония подобные схемы из 10 вопросов можно найти у Симпликия (In Cat. 3, 20–29), Олимпиодора, Филопона и Элиаса, причем Элиас полагает, что эта методологическая схема разработана Проклом (In Cat. 107, 24–26).

Последние представители школы были уже христианами: Иоанн Филопон комментировал *Категории*, *Аналитики*, *Физику*, *О возникновении и уничтожении*, *Метеорологию* и *Метафизику* (последний не

сохранился); в конце VI в. Элиас и Давид комментировали главным образом логические труды (*Категории* и *Аналитику*), Стефан Александрийский известен как автор комментария на третью книгу *О душе* и *Об истолковании*. Ок. 610 г. Стефан переехал из Александрии в Константинополь ко двору императора Ираклия, — на этом история античного комментария прекращается.

3. 3. Византийские комментарии XI–XII вв.

Среди комментариев, изданных в серии CAG, есть также византийские авторы: Евстратий, автор комментариев на *Вторую Аналитику* (кн. II) и (никомахову) *Этику* (кн. I и VI); Михаил Эфесский, автор комментария-парафраза на *Этику* (кн. V, IX–X) и на ряд психологических и биологических трактатов; Софоний, автор комментария-парафраза на *О душе* и Гелиодор из Прусы (вероятно, нач. XIV в.), составивший парафраз *Этики*. Наиболее важны обстоятельные комментарии Михаила, более следующего аристотелевской традиции, и Евстратия, вводящего в текст комментариев платонические, христианские и антиисламские мотивы. Оба комментатора принадлежали к знаменитому философскому кружку византийской принцессы Анны Комниной.

3. 4. Ранние латинские комментарии (IV–VI вв. н. э.)

В заключение можно упомянуть о том, что в поздней античности шло формирование латинской традиции комментария. Первыми латинскими комментаторами Аристотеля были философы-неоплатоники и христианские богословы Марий Викторин (сер. IV в.), который перевел *Об истолковании* и *Топику*, а также комментарий Порфирия на *Категории* и Боэций (1-я треть VI в.), которому принадлежат переводы на латынь *Органона* и комментария на *Категории* и *Об истолковании*. Кроме того, были известны переводы на латынь Фемистиевых парафраз обеих *Аналитик*, выполненные Претекстатом. Можно отметить также, что еще во II в. двуязычный платоник Апулей написал по-латыни изложение содержания трактата *Об истолковании*, что также можно рассматривать как опыт комментаторской работы. Первые латинские комментарии находились на периферии комментаторского движения античности, однако благодаря Боэцию латинская традиция оказалась определяющей для создания философского портрета Аристотеля для раннего Средневековья.

4. Трактат Александра Афродисийского *О смешении и росте*: перипатетическая критика стоической физики

4. 1. Основная проблематика и композиция трактата

Трактат *О смешении и росте* (*Περὶ κράσεως καὶ αὐξήσεως*, лат. *De mixtione*) по своей проблематике близко связан с трактатом Аристотеля *О возникновении и уничтожении*. Его даже можно было бы счесть своего рода комментарием на I кн. *О возникновении и уничтожении*, если бы не ярко выраженный полемизм данного сочинения и широкое привлечение материала из традиции, Аристотелю не известной, а именно стоической. У Александра был отдельный комментарий на *О возникновении и уничтожении*, но трактат *О смешении*, который основан на аристотелевском учении, изложенном в *О возникновении*, — это, в основной его части, обсуждение и критика стоической физики и прежде всего учения о полном смешении (*κρᾶσις*). Таким образом, перед нами, во-первых, образец школьного полемического сочинения, и во-вторых, образец сочинения, развивающего аристотелевское учение в новом историко-философском контексте.

Трактат Александра *О смешении* построен по традиционной аристотелевской схеме:

— **формулировка основной проблемы** исследования (гл. 1);
— **историко-философский экскурс** в обсуждаемую проблему (гл. 2–3);
— **аргументы «за»** (гл. 4);
— **аргументы «против»** учения стоиков о смешении (гл. 5–12);
— **решение проблемы:** учение о смешении и органическом росте по Аристотелю (гл. 13–16)

4. 2. Понятие *смешения* в физике Аристотеля

Понятие «смешение», вынесенное в заглавие трактата, может быть понято и как термин аристотелевской традиции, и как термин стоической традиции. В каждом из этих случаев значение термина будет разным.

Под «смешением» имеется в виду традиционный для античной физики вопрос об образовании из простых элементов сложных тел. Из ничего ничего не бывает — это незыблемый постулат античной мысли. В рамках систем, постулирующих те или иные первоэлементы (атомы, гомеомерии, четыре простых тела), всякое возникновение из простого сложного может быть описано термином «смешение». Но в более стро-

гом смысле термин «смешение» приложим к процессам взаимодействия между различными сложными веществами: Аристотель исходит из того, что условием смешения является способность участвующих в смеси тел взаимодействовать и соприкасаться, — чтобы взаимодействовать, нужно обладать сложной структурой. Различные типы смешения описываются в рамках специальной теории смешения, и впервые таковую предложил Аристотель в трактате *О возникновении и уничтожении* (сводка основных постулатов — кн. I, гл.10). Главные тезисы учения: чтобы два тела могли быть смешаны, они должны быть способны легко взаимодействовать между собой и быть легко делимыми, а этому условию наилучшим образом отвечают **жидкости**; фиксировать наличие смеси можно лишь тогда, когда у нас имеется **однородный состав**; при смешении и выделении из смеси не происходит возникновения и уничтожения веществ, а происходит их качественное изменение. «Смесь — это объединение способных к смешению веществ, когда они уже изменились в качестве» (*О возникновении и уничтожении* I, 10, 328b23). Смешиваемые тела при смешении переходят от действительного существования к возможному, при выделении из смеси — от возможного к действительному.

Важно отметить, что в рамках учения Аристотеля о смешении существует только оппозиция «смешение» (*μῖξις*) — «составление» (*παράθεσις*): смесь или есть, и тогда она однородна и процесс изменения веществ необратим, или ее нет, и тогда соединенные вещества лишь внешним образом соприкасаются, их частички как бы перемежаются между собой, но сами компоненты смеси сохраняются субстанциально. Первый случай соединения Аристотель называл как *μῖξις*, так и *κρᾶσις* (для него это синонимы), второй — *παράθεσις*, как и стоики впоследствии. В противоположность этому стоики вводили такой тип смешения, при котором вещества должны были полностью *сохранять* все свои качества.

4. 3. Учение стоиков о *смешении*

Критическая часть трактата построена как изложение и опровержение оригинального стоического учения о пневме и о смешении *целиком-и-полностью*. Хотя с помощью этого учения можно описать структуру любого отдельно взятого тела (всякое тело сложено из элементов, а значит, может быть описано как их смесь), в собственном смысле смешение происходит между разными веществами. Стоики различают три типа смешения:

*1) **Составление** (παράθεσις)*, когда соединяемые тела лишь внешне соприкасаются;

*2) **Смешение целиком-и-полностью** (κρᾶσις δι' ὅλων)*, когда взаимодействующие тела проницают друг друга *целиком-и-полностью*, образуя единое целое, но каждое тело остается при этом самим собой;

*3) **Слияние** (σύγχυσις)*, когда компоненты смеси взаимно уничтожаются и теряют свою идентичность в новообразованном соединении.

Именно так представляет различные типы смешения у стоиков Александр Афродисийский (*О смешении*, гл. 3). Однако согласно свидетельству Ария Дидима (у Стобея, см. Stobaeus. *Eclogae* I. xvii. 4. 153. 24–155.14 Wachsmuth (= *SVF* II 471)), стоики различали не три, а четыре вида смешения, разделяя смешение целиком-и-полностью на два подвида: ***смешение-сплав** (μῖξις)* и ***смешение-раствор** (κρᾶσις)*, — различие только в соответственно твердом и жидком состоянии взаимодействующих веществ. Для смешения-*μῖξις* обычный пример — раскаленное железо, для смешения-*κρᾶσις* — разбавленное водой вино[17]. Но Александр Афродисийский не принимает во внимание такое различение между *μῖξις* и *κρᾶσις* и использует *μῖξις* чаще всего как родовое понятие для всех видов смешения, следуя нормам своей перипатетической традиции. Ввиду этих терминологических различений сразу оговариваемся: в переводе мы будем передавать термин *κρᾶσις* как «смешение *целиком-и-полностью*», либо «*слитное* смешение», либо «*всецелое* смешение», а термин *μῖξις* — как просто «смешение». Кроме того, *продукт* смешения-*κρᾶσις* по-гречески тоже называется *κρᾶσις*, что мы переводим как *смесь*.

[17] См. SVF II 471: «В стоической школе принято различать *παράθεσις* (составление), *μῖξις* (проникающее смешение), *κρᾶσις* (смешение) и *σύγχυσις* (слияние). Составление — это поверхностное соприкосновение тел, что можно видеть, когда ссыпают в кучу пшеницу, ячмень или чечевицу, — там каждое зернышко лежит подле другого, то же самое наблюдается в кучах прибрежной гальки и песка. Проникающее смешение — это полное взаимопроницание двух или более тел, при сохранении присущих им качеств, как это бывает с огнем и раскаленным железом, ведь тут оба тела полностью пронизывают друг друга. Подобно этому обстоит дело и с нашими душами: они пронизывают наши тела полностью, ибо стоики полагают, что тела проницают друг друга. Далее смешением они называют взаимопроникновение двух или более жидких тел при сохранении их качеств. Причем проницание бывает, когда смешиваются и сухие тела тоже, например, огонь и железо, душа и объемлющее ее тело, а смесь — только когда смешиваются жидкости, ибо в результате смеси выявляются качества каждой из смешанных жидкостей, например, вина, меда, воды и уксуса и всего в этом роде. Что качества смешанных тел в смеси сохраняются, станет ясно, если суметь отделить их друг от друга: если опустить в вино, смешанное с водой, бродильную губку, то вода отделится от вина, так как вода вберется в губку. Слияние же бывает, когда происходит изменение свойств двух или более слитых тел, как это бывает при составлении благовоний и лечебных снадобий».

4. 4. Критика стоического учения *о смешении* у Александра

Краткое аналитическое содержание *О смешении*, гл. 1–12.

1. Введение

213.2–13. По стоикам, *целиком-и-полностью* тела смешиваются в том случае, когда они сохраняют каждое свою собственную природу и могут быть выделены из смеси обратно.

213.13–214.16. По вопросу о смешении не согласны между собой не только те, кто считает материю сплошной однородной массой и те, кто полагает ее дискретной, но и сторонники каждого из этих направлений.

2. Атомистическое учение о смешении

214.16–28. Согласно Демокриту, материя дискретна и смешение — это на самом деле составление дискретных атомов.

214.28–215.8. Согласно Эпикуру, при смешении тела распадаются на атомы, но это также не позволяет говорить собственно о смешении.

215.8–32. Эти теории описывают смешение не тел, а их элементов. Но элементы у всех тел *одинаковые*, понятие же смешения предполагает, что смешиваются *разные* тела.

3. Учение стоиков о смешении целиком-и-полностью

216.1–217.2. Согласно Хрисиппу, космос представляет собой единое целое благодаря *целиком-и-полностью* пронизывающей его *пневме*; при этом внутри космоса образуются три типа смешения: *составление*, *слияние* и смешение *целиком-и-полностью*.

217.2–13. Эта классификация основывается на общепринятых и естественных понятиях. Слитная смесь есть *полное взаимопроницание* составляющих, в отличие от простого составления.

4. Доводы в пользу учения о смешении целиком-и-полностью

217.13–32. Стоики говорят, что некоторые вещества и вещи приобретают новые способности при объединении с другими веществами: золото лучше плавится, если его нагревать с определенными добавками, и т. д. Маленькая капля вина, смешанная с большим количеством воды, может смешаться с водой *целиком-и-полностью*.

217.32–218.10. Самыми наглядными доказательствами своей теории стоики считают связь души с телом, прокаливание железа огнем, освещение воздуха солнечным светом.

5. Взаимопроницаемость тел через поры

218.10–24. Изложенная теория о взаимопронизаемости тел противоречит ПОНЯТИЮ О НЕПРОНИЦАЕМОСТИ ТЕЛ.

218.24–219.9. Не может быть никакого взаимопроницания через поры тела, потому что тогда получается, что тела взаимопроницаемы не поскольку они тела, а поскольку они пусты (пористы). Если же поры в свою очередь чем-то заполнены, тогда вообще нет смысла говорить о них как о причине смешения *полностью*.

6. Взаимопроницаемость тел и понятие места

219.9–22. Тезис о взаимопроницаемости тел противоречит тезису об увеличении общей массы тел при их совмещении.

219.22–220.13. (1) Если два тела взаимопроницаемы, то место, занимаемое проницающим телом, должно остаться пустым; (2) Проницающее тело вовсе и не тело, если оно не занимает ни своего места, ни места проницаемого им тела; (3) Но и проницаемое тело тоже не тело, потому что оно может принять в себя проницающее тело только за счет пустых зазоров между частичками.

220.13–23. Представление о капле вина, *целиком* смешавшейся с морем, явно абсурдно и ничего не доказывает.

7. Смешение целиком-и-полностью и сохранение телами своих качеств

220.23–35. Смешанные тела не могут сохранять своих качеств, и слова стоиков о том, что в слитной смеси компоненты сохраняют свои качества и потому могут быть выделены обратно, совершенно нелепы.

220.35–221.25. Если компоненты сохраняют свои качества, то они составлены вместе, а не смешаны, а если они взаимно уничтожились, то они растворились друг в друге. Не может быть никакого другого случая. Когда компоненты взаимно уничтожены, обратно они выделены быть не могут.

8. Смешение целиком-и-полностью и актуально бесконечное деление тел

221.25–222.3. Если смешение происходит путем обоюдного разделения компонентов, то (1) если деление в конце концов прекращается, тогда в этой неразделенной частице не будет смешения *целиком-и-полностью*; (2) а если деление не останавливается, то оно должно перейти на нетелесные части величины (плоскости, линии и точки), но из них телесные компоненты смешения не могут состоять.

222.4–13. Допущение бесконечной делимости тел влечет за собой отрицание смешения *целиком-и-полностью*. Если бесконечное деление значит бесконечно долгое деление, то в таком случае всегда остается нечто, еще не разделенное, следовательно, несмешанное.

222.13–26. Деление до бесконечности даст актуально бесконечные серии частей, имеющих величину, и получится бесконечно большое тело, состоящее из бесконечно больших частей. Если части не будут иметь величины, то есть будут нетелесными, то выйдет нелепость: величина будет состоять из того, что величины не имеет.

9. Критика стоических примеров полного смешения

222.26–222.35. Связь души с телом, света и воздуха, природы и растений, обладания и неживых тел существование смешения не доказывает, ибо каждое из попарно перечисленного как раз не отделимо одно от другого, ибо форма не существует отдельно от материи.

222.35–223.6. Огонь не смешан с железом или с любым другим горючим материалом. И первая материя не смешана с формой, разрушается только материя более сложная.

10. Учение стоиков о пневме

223.6–17. Вместо того, чтобы приписать объединяющую силу пятому телу (эфиру), стоики приписывают ее какой-то *пневме*.

223.17–19. Учение о пневме ложно уже потому, что основано на ложном учении о проницаемости тел. Дополнительные доводы против:

223.20–27. Никакая пневма (горячий воздух) не может находиться внутри тел.

223.27–34. Пневма все объединяет, но ведь есть не только непрерывные, но и дискретные тела.

223.34–224.6. Понятие *натяжения* пневмы указывает на ее зависимость от чего-то другого, — получается, что причина связи всех сущих в космосе сама обязана своей связностью иной причине.

224.6–14. Если пневма — причина связи, то как возможно разделение?

224.14–24. Сама пневма не есть что-то простое, ибо составлена из огня и воздуха, но тогда огонь и воздух должны были существовать до пневмы, а стоики говорят, что благодаря пневме существуют все тела без исключения.

224.24–27. Не существует ничего, что было бы способно двигаться одновременно в противоположные стороны, как стоики говорят о пневме.

11. Учение стоиков о Боге

224.27–225.4. Стоики не различают материю и форму, но роль того и другого приписывают пневме. И Бог, и материя у них материальны, Бог *целиком-и-полностью* смешан с материей и тем самым оформляет ее. Все это неверно, потому что:

225.4–5. Учение о Боге — лишь продолжение ложного учения о взаимопроницаемости тел.

225.5–18. Бог тогда должен быть или простым телом, или составным телом, или неким пятым телом. Будучи простым или сложным телом, он должен проницать материю еще до смешения с нею и до своего собственного сотворения; он зависим от материи, а будучи таковым, он вечен лишь на словах.

225.19–226.10. Пронизывающий материю Бог не может быть назван творцом. Доказательство стоиков о проницании Богом материи от внутренней слаженности природных тел опровергается указанием на факты природной причинности, когда творец всегда находится вне.

226.10–16. Если Бог есть форма материи, материя не может быть бесформенной.

226.16–24. Если Бог есть форма материи и во время Мирового Пожара, то при остывании огонь превратится в другие тела, то есть Бог изменится. И если причина такого изменения он сам, то Бог разрушает сам себя, что абсурдно.

226.24–30. Представление о Боге как творце самых ничтожных вещей не согласуется с естественным понятием о нем.

226.30–33. Если смешанные тела друг на друга воздействуют и испытывают ответное воздействие, то Бог будет получать воздействие от материи.

12. Итоговые замечания

226.34–227.10. Учение о взаимопроницаемости тел — основа всей стоической философии; оно лежит в основании учения о началах, Боге, судьбе, провидении, единстве и *симпатии* космоса.

227.10–17. Доктрина о взаимопроницаемости тел опирается на такие известные примеры, как прокаливание огнем железа, что стоики описывают как *проницание* одним телом другого.

227.17–228.4. Такое объяснение неверно: (1) в железе у огня нет горючей материи, (2) его не может поддерживать его собственная материя, (3) он должен быть отделен от своей собственной материи и поддерживаться влагой, присутствующей в самом железе, пока она не испарится.

В основном критика учения стоиков о смешении сводится в трактате Александра к критике понятия взаимопроницаемости тел (на основании глав 5–9):

(1) тела друг для друга не проницаемы, потому что **два тела не могут занимать одно и то же место**;

(2) смешения *целиком-и-полностью* не может быть по той же причине, по какой **не может быть актуально бесконечного деления**.

Итак, стоическое учение о смешении Александр трансформирует в учение о взаимопроницаемости тел (*σῶμα διὰ σώματος χωρεῖν*) и считает, что оно лежит в основании учения стоиков о Боге, судьбе, провидении, космосе. Это принципиальная переформулировка трактата, вокруг которой строится вся дискуссия, и по этой переформулировке трактат запомнился позднейшим комментаторам[18]. Еще до Александра так же переформулировал учение стоиков о смешении Плутарх из Херонеи (ок. 45 — 127 гг. н. э.), посвятивший критике стоиков трактат «Об общепринятых понятиях (против стоиков)». Он же указывает и самого первого критика стоической теории смешения — главу скептической Академии Аркесилая (ок. 315 — 240 гг. до н. э.)[19]. Трактат *О смешении* считается важным доксографическим источником, — в собрании древних стоиков Арнима (Stoicorum Veterum Fragmenta) содержится целых пятнадцать отрывков из *О смешении*, включенных туда как свидетельства об учении Хрисиппа[20]. Однако представление учения стоиков в *О смешении* имеет мало отношения к жанру доксографии. Исследователь трактата Роберт Тодд характеризует доксографический метод

[18] Ср. Фемистий, *In Phys.*, 104. 18–22 SCHENKL; Симпликий, *In Phys.*, 530. 14–16 DIELS.

[19] Plut., *De comm. not.*, 37, 1078 C–D.

[20] См.: SVF II 310 (= *De mixt.* 224. 32–225. 10), II 441 (223. 25–224. 4), II 442 (224. 14–26), II 466 (219. 16–20), II 470 (216. 1–14), II 473 (216. 14–218. 10), II 474 (221. 16–19), II 475 (226. 34–227. 17), II 481 (213. 2–8), II 481 (220. 37–221. 3), II 735 (233. 14–24), II 735[2] (234. 23–32), II 1044 (225. 18–27), II 1048 (226. 10–21), II 475 (226. 34–227. 17).

Александра как «враждебный по отношению к стоикам (a method of hostile doxography)[21], вследствие чего объектом его критики оказывались упрощенные версии стоических доктрин. Кроме того, можно отметить, что Александр цитирует стоиков, как правило, анонимно (особенно в комментариях), — в отличие от ссылок на своих предшественников-перипатетиков, когда он упоминает не только их имена, но и произведения. Вероятно, у Александра не было на руках текстов древних стоиков, и он пользовался либо парафразами, либо учебниками, созданными в рамках современной ему стоической традиции.

Основные аргументы Александра вполне выдержаны в духе Аристотеля, более того, как выясняется при ближайшем рассмотрении, именно логика рассуждений Аристотеля задает логику рассуждений Александра, — характерный пример: в главе 5 Александр доказывает, что два тела не могут быть взаимопроницаемы ни как таковые, ни поскольку в них имеются поры, но стоики, насколько известно, никогда не пытались доказать ни первого, ни второго, более того, интерпретация гипотетических пор как пустоты в телах вообще была невозможна в стоическом космосе, где пустоты нет. Откуда же появилась эта тема в трактате Александра? Можно с точностью указать источник — четвертая книга *Физики* Аристотеля, а также *О возникновении и уничтожении*, кн. I, гл. 8, где Аристотель разбирает учения Эмпедокла и атомистов. Эти тексты постоянно нужно иметь в виду при чтении *О смешении*.

Общее резюме Александра: все рассмотренные им учения о смешении «абсолютно нелепы» (*παντελῶς ἄτοπα*), стоическое же учение, как он категорически заявит в заключительных строках трактата, «парадоксально и удивительно» (*παράδοξον τε καὶ θαυμαστὸν δόγμα*). Между тем как стоики, так и их критик Александр основывают свои учения на казалось бы одном и том же фундаменте — «очевидных и ясных для всех представлениях», называемых или «общими понятиями» (*κοιναὶ ἔννοιαι*), или «естественными понятиями» (*φυσικαὶ ἔννοιαι*), или «общепринятыми представлениями» (*κοιναὶ προλήψεις*). Речь во всех случаях идет о принимаемых без доказательства первых аксиомах учения, истинность которых должна быть интуитивно ясна. Но вот что обнаруживается. Для стоиков таким ясным и очевидным понятием была мысль о взаимопроницаемости тел. На взгляд Александра, «общепринятым понятием» является понятие о непроницаемости тел. Александр не считает возможным принять язык чужой философии и предпочитает переводить стоиков на свой перипатетический язык. Неудивительно,

[21] R. B. TODD, *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics*, A Study of the *De Mixtione* with Preliminary Essays, Text, Translation and Commentary (Leiden, Brill, 1976), p. 86.

что после такой герменевтической процедуры у стоиков все получается «нелепо».

4. 5. Об особенностях употребления Александром терминов, обозначающих *смешение:* μῖξις и κρᾶσις

Заметную сложность при чтении трактата создает несистематическое использование терминов μῖξις — «миксис» и κρᾶσις — «красис» самим Александром. Например, в первых «историко-философских» главах трактата он использует эти термины в духе Аристотеля синонимически. Термин «красис» здесь появляется при обсуждении дискретной теории материи (De mixt. 215. 8), а «миксис» — при упоминании о стоическом полном смешении.

В других он строго различает μῖξις («миксис») как родовое понятие для смешения вообще, а κρᾶσις («красис») — как видовое понятие для стоического смешения *целиком-и-полностью*. «Тождественны ли μῖξις и κρᾶσις, или между ними имеется определенное различие. Как представляется, они различны: μῖξις есть более общее понятие, а κρᾶσις — более частное» (De mixt. 228.26–28). Такое различение характерно для центральных критических глав трактата. Ср. также следующие случаи:

216.28: «в такого рода смеси-μιξις, которая из всех смесей-μίξεων является в собственном смысле слитной смесью-κρᾶσις»

221.7: «одно называется μῖξις, а другое — κρᾶσις».

216.31: «из всех смесей-μίξεων только эта является смесью-κρᾶσις».

216.30: «κρᾶσις — особого рода μῖξις»

217.2: «слитная смесь» (κεκραμὲνον μῖγμα).

219.28–29: «при смешивании-μίξει тех тел, о которых говорится как о слитно-смешанных (τῶν κιρνᾶσθαι λεγομένον)».

220.37: «компоненты смеси (τὰ κεκραμένα) перемешаны (μέμικται) целиком и полностью».

228.34: «смешение в смысле слитного смешения» (ἡ ὡς κρᾶσις μῖξις).

Стоическое понятие «смешение *целиком-и-полностью*» передается в трактате несколькими способами. Во-первых, для этого как правило используется термин κρᾶσις (или соответствующие глагольные формы κιρνᾶσθαι/κεκρᾶσθαι) в сочетании с дополнением ὅλων δι' ὅλων (также ὅλου δι' ὅλου и δι' ὅλων). Но, кроме этого, понятие смешения *целиком-и-полностью* передается через подстановку δι' ὅλων к *любому* из терминов, описывающих какое-либо смешение: δι' ὅλων μεμιγμένα (221.15), ὅλα δι' ὅλων τὰ κεκραμένα μέμικται (220.37), ὅλα δι' ὅλων παρατιθέμενα (218.8). Последний случай особенно любопытен, потому что

παράθεσις («составление») как раз противопоставляется смешению-*κρᾶσις*.

В качестве последней особенности можно отметить гендиадис *κιρνάμενά τε καὶ μιγνύμενα* (220.20, «смешанные тела»), к которому Александр довольно часто прибегает, начиная с 6-й главы трактата. Возможное объяснение состоит в том, что после доказательства ложности понятия «полного смешения» (*κρᾶσις δι' ὅλου*), Александр более не считает нужным воспроизводить стоическую терминологию, и демонстрирует таким образом, что термины эти («миксис» и «красис») совершенно равноправны.

Поскольку один и тот же термин *κρᾶσις* был принят и стоиками, и перипатетиками, то в переводе его удобно различать. Когда контекст позволяет точно определить, в каком смысле в данном случае употреблен термин *κρᾶσις*, то для перипатетического значения принимается перевод «слитное смешение», для стоического — «полное смешение». Понятно, что в переводе невозможно выдержать это различение для тех случаев, когда Александр обсуждает стоическое понятие смешения, но имеет в виду перипатетическое.

5. Трактат Александра Афродисийского *О смешении*: изложение учения Аристотеля

5. 1. Учение Аристотеля *о смешении* в изложении Александра

Правильное (аристотелевское) учение о смешении Александр излагает в гл. 13–15 трактата *О смешении*. Краткое содержание этих глав:

Глава 13. Прежде всего Александр устанавливает, какие вещества считаются способными смешиваться между собой. Таковыми оказываются сущности, способные существовать самостоятельно, то есть тела. В этом причина того, что из смеси компоненты могут быть выделены обратно — потому что и до смеси они могли существовать сами по себе. Словом *красис* обозначается смешение жидких тел. А чтобы жидкости могли образовать нечто единое, они должны быть способны взаимодействовать друг с другом. Чтобы взаимодействовать, они должны обладать взаимно противоположными свойствами (= противоположной формой), но одной подлежащей материей. Примером смешения и взаимодействия подобного рода могут быть четыре первоэлемента.

Глава 14. Смешение отличается от возникновения и уничтожения тем, что при смешении исходные компоненты смеси сохраняются. Смешение — это соединение тел с противоположными свойствами в ходе их взаимодействия, но без уничтожения.

Глава 15. Способность компонентов смеси выделяться из нее обратно объясняется в терминах возможности и действительности: в смеси компоненты находятся в возможности, но при известном воздействии извне могут перейти к своему действительному существованию. Например, в молоке жидкое и твердое содержатся в возможности, и если бросить в молоко горячий камушек, оно скиснет и из него получится творог и сыворотка.

При смешивании двух веществ наступление *κρᾶσις* фиксируется тогда, когда они перестают быть тем, чем были до смеси. Эта принципиальная характеристика (существовать субстанциально, быть самим собой) описывается в трактате несколькими выражениями:

сохранять свой собственный *внешний вид:*	*σώζειν τὴν οἰκείαν ἐπιφάνειαν* 213.3 *φυλάττειν... τὴν ἐπιφάνειαν τὴν ἑαυτοῦ* *ὑπὸ τῆς οἰκείας ἐπιφανείας περιέχεσθαι* .12 *πᾶν γὰρ μόριον αὐτῶν τὸ ὑπὸ οἰκείας ἐπιφανείας περιεχόμενον* 221.3 *κατ᾽ οἰκείαν περιγραφήν τε καὶ ἐπιφάνειαν* 221.8 *οὐ φυλάσσει τὰς οἰκείας ἐπιφανείας ἐὰν μὴ ᾖ γλισχρόν.* 231.1
сохранять свою собственную *природу:*	*σωζόντων... τὴν οἰκείαν φύσιν* 214.23 *σώζειν ... τὴν οἰκείαν φύσιν.* 217.7 *διαπεφοιτηκέναι ὅλα δι᾽ ὅλων σώζοντα τὴν οἰκείαν φύσιν* 218.6 *καὶ κατ᾽ αὐτοὺς σώζοντα τὴν οἰκείαν φύσιν* 220.21 *τὴν οἰκείαν ἀνατρέχει φύσιν* 231.24 *ὑπομένον τε καὶ σῶζον τὴν οἰκείαν φύσιν τὸ αὐξόμενον τὴν προσθήκην* 234.3
сохранять свою собственную *сущность*	*σωζούσης ... τὴν οἰκείαν οὐσίαν τε καὶ ποιότητα* 216.20 *σώζειν ... τήν τε οἰκείαν οὐσίαν καὶ τὰς ἐν αὐτῇ ποιότητας* .30 *σώζουσαν τὴν οἰκείαν οὐσίαν* 217.35 *σώζοντος ... τὴν οἰκείαν οὐσίαν.* 218.2 *μένει ... ἑκάτερον ἐπὶ τῆς οἰκείας οὐσίας* 233.6
сохранять свои собственные *качества*	*σώζειν τὰς οἰκείας ποιότητας.* 217.30 *καὶ μιγνύμενα δι᾽ ὅλων αὐτά τε σώζεσθαι τὰ ἐξ ἀρχῆς μένοντα καὶ σώζειν τὰς οἰκείας ποιότητας.* 220.29 *τῇ γὰρ οἰκείᾳ ποιότητι ἀπὸ παντὸς τοῦ μίγματος γεννῶσα τὸ δυνάμενον* 232.3

оставаться самим собой	*καθὸ εἶδος ἔχει καὶ τῷ σώζεσθαί τε καὶ μένειν ταῦτα ἅ ἐστι* 224.30–31

Такое отождествление *природы* и *сущности* соответствует аристотелевской традиции употребления термина. Ср. *Метафизика*, кн. V, гл. 4: «природой-фюсис называют и сущность природных вещей... Поэтому и о том, что существует или возникает естественным путем, хотя уже налицо то, из чего оно естественным образом возникает или на основе чего оно существует, мы еще не говорим, что оно имеет естество, если у него еще нет формы, или образа».

5. 2. Место учения о росте в рамках физического учения Аристотеля и его представление в трактате Александра

Заключительная глава трактата посвящена аристотелевскому учению о росте живых организмов. Переход к этому вопросу обусловлен продолжением критики стоической теории смешения *целиком-и-полностью*. В 233.14–24 Александр говорит, что некоторые философы пытались объяснить органический рост с помощью теории о взаимопроницаемости тел, и это воззрение следует опровергнуть. Александр делает это с помощью аргумента, основанного на *О возникновении и уничтожении* I, 5, 321b15–16: рост не может происходить за счет присоединения внешнего тела (пищи), поскольку это будет означать, что два тела займут одно место. Остальная часть главы представляет собой подробный парафраз аристотелевской дискуссии о росте из *О возникновении и уничтожении* I, 5, с включением только двух упоминаний о стоическом понимании взаимопроницаемости тел (236.12–14 и 238.20–23). Помимо этого Александр в 234.5–9 говорит о том, что рост не есть смешение или возникновение, — это можно сопоставить с содержанием главы 14 (230.17) и главы 15 (231.30–232.18), где имеются аналогичные утверждения. Но этим, собственно говоря, и исчерпываются все упоминания о стоиках. В целом, эта самая длинная глава трактата не очень прочно связана с основным текстом трактата и выглядит как некий appendix к *О смешении*.

КРАТКОЕ АНАЛИТИЧЕСКОЕ СОДЕРЖАНИЕ *О СМЕШЕНИИ*, ГЛ. 16

233.30–234.15 Рост происходит за счет усвоения пищи извне; пища производит изменение, а тело сохраняется.

234.15–235.14. Усваиваемая организмом пища становится прежде всего подобочастными частями организма (плотью, костями, кровью), а потом за счет подобочастных вырастают неподобочастные (руки, ноги, туловище).

235.14–236.14 Рост происходит не как рост материи (ибо материя изменчива, а растущее должно оставаться самим собой), а как РОСТ ФОРМЫ. Это должно опровергнуть представление стоиков о том, что процессы питания и роста можно объяснить только через понятие взаимопроницания тел.

236.14–238.20. Механизм роста можно проиллюстрировать таким примером: если на землю (самый тяжелый элемент) в центре мира положить нечто еще более тяжелое, это новое тело будет сверху подталкивать частицы земли вперед, пока новый центр тяжести земли не совпадет с центром мира.

Проблема питания и органического роста — особая тема античной физики. Она находится на стыке естественнонаучных и психофизиологических проблем. К физике учение о росте и питании имеет прямое отношение как часть учения о движении и изменении: «когда изменение в противоположное относится к количеству, тогда это рост и убыль; когда к месту — то это перемещение; когда к свойству и качеству — это изменение; когда же не остается чего-либо, противоположность чего есть качество или вообще привходящее свойство, тогда имеется возникновение [одного] и уничтожение другого» (*О возникновении и уничтожении* I, 4, 319b32–320a3). Посвященная учению о росте заключительная часть трактата *De mixtione*, как и соответствующие места из трактата Аристотеля *О возникновении* (прежде всего, кн. I, гл. 5), должна быть включена также в контекст учения Аристотеля о душе и, в частности, его учения о растительной (питающейся) душе. Александр прямо обозначает эту тему, когда в начале 16-й главы *De mixtione* говорит, что «питаются те тела, в которых присутствует растительная способность (*θρεπτικὴν ἔχει δύναμιν*), а таковы растения и животные» (De mixt. 233.26–27). О растительной способности, или растительной душе, Аристотель говорит в четвертой главе второй книги *О душе*: «Душа, причина роста и питания (*τὸ αἴτιον τοῦ αὐξάνεσθαι καὶ τρέφεσθαι*)» (416a8–9); «Растительная душа (*ἡ θρεπτικὴ ψυχή*) — первая и самая общая способность души, благодаря ей жизнь присуща всем [живым существам]» (415a23–25); «Не разрушается и не растет само (*φυσικῶς*) то, что не питается, а не питается то, что не причастно жизни» (415b26–27); «Именно питание отличает растительную способность от других» (416a21); «Это [растительное] начало души есть способность сохранять обладающего этой способностью, поскольку оно таково, а пища обеспечивает его деятельность; поэтому без пищи [организм] не может существовать» (416b17–20). О растительной способности души Аристотель в *О возникновении и уничтожении* I, 5 прямо не упоминает, хотя душа и эта ее способность им подразумеваются. Когда Иоанн Филопон будет комментировать *О возникновении и уничтожении*, понятие растительной (питающейся) души будет упоминаться им систематически. Можно пред-

положить здесь влияние интерпретации Александра Афродисийского и его утерянного комментария на *О возникновении*.

Из сохранившихся текстов Александра тем же проблемам органического роста посвящены *De anima* 33,13–38 Bruns (комментарий на *О душе* II, 4 Аристотеля) и *Quaestiones* I, 5 (*Почему рост происходит в отношении формы, а не в отношении материи*). Последний текст был переведен на арабский, а потом с арабского его перевел на латынь Герард из Кремоны; этот перевод был распространен в средние века как отдельный трактат *De augmento* (*О росте*).

* * *

Перевод выполнен по изданию: R. B. Todd, *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics*. A Study of the *De Mixtione* with Preliminary Essays, Text, Translation and Commentary (Leiden, Brill, 1976). Немногочисленные расхождения с текстом Тодда оговорены в примечаниях. Деление текста на главы и абзацы соответствует изданию Тодда. Пагинация Тодда следует пагинации издания *De Mixtione* Брунса в CAG, Supplementum 2.2; согласно изданию Тодда, указание на страницу и строку делается для каждого нового абзаца. Названия глав с некоторыми изменениями воспроизводят названия, предложенные в книге Тодда. В квадратные скобки при переводе заключаются слова, которых в греческом нет, но которые представляются необходимыми для адекватного понимания мысли автора.

Как отметил Тодд, «мало надежды на то, что перевод такого сочинения, как *De mixtione*, будет полностью читабельным» (op. cit., p. 93). Русский перевод еще с меньшим основанием претендует на читабельность, — у нас нет устоявшейся традиции перевода стоических терминов, которыми изобилует этот трактат, как и нет образцовых переводов технических терминов Аристотеля, — язык, на котором говорит Александр Афродисийский. Откорректировать перевод стоической терминологии, прояснить некоторые трудные места и избавиться от ряда ошибок мне помог Александр Арнольдович Столяров, глава и покровитель всех studiosos stoicorum. За помощь и поддержку — моя искренняя благодарность.

Приложение

Важнейшие издания текстов Александра Афродисийского

тексты:

Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica Commentaria, ed. Michael HAYDUCK, CAG 1 (Berlin, 1891).

Alexandri in Aristotelis Analyticorum Priorum Librum I Commentarium, ed. Maximilian WALLIES, CAG 2.1 (Berlin, 1883).

Alexandri in Aristotelis in Topicorum Libros Octo Commentaria, ed. Maximilian WALLIES, CAG 2.2 (Berlin, 1891).

Alexandri in Librum De sensu Commentarium, ed. Paul WENDLAND, CAG 3.1 (Berlin, 1901).

Alexandri in Aristotelis Meteorologicorum Libros Commentaria, ed. M. HAYDUCK, CAG 3.2 (Berlin, 1899).

Alexandri Aphrodisiensis Praeter Commentaria Scripta Minora: De anima Liber cum Mantissa, ed. Ivo BRUNS, Supplementum Aristotelicum 2.1 (Berlin, 1887).

Alexandri Aphrodisiensis praeter Commentaria Scripta Minora: Quaestiones; De Fato; De Mixtione, ed. Ivo BRUNS, Supplementum Aristotelicum 2.2 (Berlin, 1892).

переводы:

Alexander of Aphrodisias on Aristotle Metaphysics (London and N. Y., Ithaca): book 1, transl. William E. DOOLEY (1989); book 2–3, transl. William E. DOOLEY and Arthur MADIGAN (1992); book 4, transl. Arthyr MADIGAN (1993); book 5, transl. William E. DOOLEY (1994).

Alexander of Aphrodisias on Aristotle Prior Analytics 1.1–7, transl. J. BARNES et al. (1991).

Alexander et al. *On Aristotle's Meteorology*, book 4 (L., 1996).

A. P. FOTINIS, *The 'De Anima' of Alexander of Aphrodisias: A Tranlation and Commentary* (Washington, 1979).

Alexander of Aphrodisias. *Quaestiones 1.1–2.15*, transl. R. W. SHARPLES (London and N.-Y., Ithaca, 1992).

Alexander of Aphrodisias. *Quaestiones 2.16–3.15*, transl. R. W. SHARPLES (London and N. Y., Ithaca, 1994).

Alexander of Aphrodisias. *Ethical Problems,* transl. R. W. SHARPLES (London and N. Y., Ithaca, 1990).

Alexander of Aphrodisias on Fate. Text, translation and commentary by R. W. SHARPLES (London, 1983).

Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics. A study of the *De Mixtione* with preliminary essays, text, translation and commentary by Robert TODD (Leiden, 1976).

АЛЕКСАНДР АФРОДИСИЙСКИЙ

О СМЕШЕНИИ И РОСТЕ
(Περὶ κράσεως καὶ αὐξήσεως)

Глава 1
Введение[1]

* * * разве можно согласиться с утверждением о том, что в такой 213.2
смеси каждый из компонентов может сохранять свой собственный внешний облик *(οἰκεία ἐπιφάνεια)*? Да так, что ни одна частичка [смешиваемых компонентов] не существует сама по себе, отдельно от других частичек, но все же оба компонента сохраняют свой собственный облик, бывший у них и до смешивания. Нет, то, что утверждает Хрисипп (что целиком смешанные тела могут быть выделены из смеси обратно) оставляет далеко позади даже чудеса из мифов! В самом деле, куда более парадоксально и удалено от общепринятого понимания[2] — не только по сравнению с утверждением о способности компонентов смеси выделиться обратно, но и с утверждением о неспособности некоторых тел смешиваться целиком, — положение о том, что некоторые тела и *целиком взаимопроницаемы (δι' ὅλων ἀλλήλων χωρεῖν)*, то есть ни одна их частица не существует как таковая сама по себе, и в то же время каждое из тел сохраняет собственный облик, который был у него перед началом смешивания *(μίξις)*.

Вот и получается, что понятие о взаимопроницаемости тел 213.13
оказывается предметом ничуть не меньших споров, чем исходные философские посылки и теории смешения. По этому вопросу друг с другом спорят не только те, кто полагает подлежащим всех возникающих тел [непрерывно] единую материю, и те, кто считает материю составленной из обособленных и отделенных друг от друга тел[3]

213.18 (а именно, [1] одни из этих философов говорят, что началами и элементами являются бесконечные по числу неделимые тельца-*атомы*, которые отличаются друг от друга только фигурой и величиной, и что все остальное возникает благодаря их составлению и особого рода *переплетению*, а также *порядку* и *положению*, — этого мнения первыми стали придерживаться, по всей видимости, ЛЕВКИПП и ДЕМОКРИТ, а позднее ЭПИКУР и его последователи; [2] другие утверждают, что существуют не атомы, а бесконечное множество *подобочастных* (*ὁμοιομερῆ*) тел, из которых путем смешения и составления возникают тела чувственно-воспринимаемые, — такого учения придерживались АНАКСАГОР и АРХЕЛАЙ; [3] некоторые же склонялись к тому, чтобы назвать началами и элементами всех вещей некие *амеры* (*ἀμερῆ τινα σώματα*)[4]; [4] есть и такое учение, согласно которому тела возникают из плоскостей, [5] а согласно еще одному — из чисел[5]),

214.6 — так вот, они не только друг с другом, как я уже сказал, расходятся, по-разному описывая и начала, и то, как [эти начала] смешиваются, существуют также и внутренние разногласия как между теми, кто учит о непрерывном единстве материи, так и между теми, кто убежден в ее дискретности (*διωρισμένην τε καὶ κεχωρισμένην*).

214.10 Причина такого большого расхождения между ними — в сложности этого учения. Ведь существование смешанных между собой тел — это очевидность, и почти все, кто философски подходил к изучению природы и природных процессов, принимались искать причину смешения, однако в силу того, что поиск ее труден, у всех были разные объяснения (причем у каждого объяснения были свои слабые стороны).

Глава 2
Учение о смешении у Демокрита и Эпикура

214.16 Вот почему неплохо бы и нам взяться за это и показать, что женам представляется наиболее разумным из всего сказанного о смешении и объяснить, почему нам так представляется.

214.18 Согласно ДЕМОКРИТУ, так называемая «смесь» образуется путем составления (*παράθεσις*) телесных частиц, — смешиваемые тела дробятся на мельчайшие частички, благодаря сложению которых между собою и получается смесь. Он утверждает, что на самом-то деле никакой смеси нет, но то, что нам только кажется смесью, представляет собой составление мельчайших телесных

частичек; и каждое тело в каждой своей частичке сохраняет собственную природу (*οἰκεία φύσις*), бывшую у него и до смешения. А кажется нам, что тела смешаны, потому что наше чувство из-за малости частичек не в состоянии воспринять ни одну из них по отдельности. Он не отважился сделать — как подобает любящему истину философу, — окончательный вывод из утверждений о том, что процессы смешивания (*κράσεις*) происходят таким образом. Сводят к простому составлению процессы смешивания также и те, кто утверждает, что материей возникающих вещей являются *подобочастные*.

Эпикур хотя и следует за теми, кто учит о смешении как *со-* 214.28
ставлении (*παράθεσις*), и учит, что смешение происходит путем составления мельчайших тел, однако утверждает, желая избежать выводов из учения Демокрита[6], что составляются не собственно смешиваемые тела, сохраняющие в ходе взаимного разделения [свою изначальную природу], а тела, распавшиеся на элементы, или атомы, из которых состояло каждое из них, будучи одно — вином, другое — водой, третье — медом, четвертое еще чем-нибудь. И затем благодаря особому соединению этих атомов, из которых были сложены компоненты смеси, получается уже собственно смесь, при этом смешиваются не вода и вино, а «водообразующие» (как можно было бы их назвать) атомы с «винообразующими». Тем самым он утверждает, что смешение происходит через уничтожение и возникновение, ибо распад каждой вещи на элементы и их соединение из элементов и являются первое — уничтожением, второе — возникновением.

Итак, ни те из них, кто процессы смешивания объяснял как 215.8
составление, ни те, кто объяснял их как распад на элементы, не сохранили [общепринятого] представления о смешении, если только под смешением понимать такое соединение (*ἕνωσις*)[7] компонентов, при котором ни одна частица смеси не остается не смешанной ни с одним из тел, из которых смесь образована. Но ни поверхностное составление (*παράθεσις*) не является истинным единством (*ἕνωσις*), ни уничтожение и распад на элементы не является смешением, ибо при смешении, как считается, [тела] должны сохраняться. Утверждая, что смесь возникает упомянутым образом, они смешивают не сами тела, а их элементы. Но если из одних и тех же элементов может получиться как вода, так и вино путем их особого соединения (*ποιᾷ συνθέσει*) и переплетения, причем между возникающими из элементов веществами уже есть различия, то никакого *смешения* между этими

телами нет и не может быть по той причине, что при распаде на элементы уничтожилось само условие возникновения смеси. Ибо смесь возникает из компонентов, различных по своим качествам, но это различие пропадает у тех, кто понимает смешение как особое составление одинаковых элементов, происходящее по разрушении структуры взаимодействующих тел. Сказанное справедливо и для тех, кто образует тела из плоскостей, — у них тоже смешение возникает из своего рода распада на элементы.

215.23 Будь это учение о [дискретных] началах более продуманным, следовало бы, наверное, подробнее рассмотреть смешение, описываемое этим учением. Но поскольку учение это опровергнуто, то излишне исследовать дальше, возникает ли смесь как составление частей, или как смешение атомов, или плоскостей, или неких *амер*. Вот почему и нет надобности продолжать разговор и о разногласиях между теми, кто постулирует дискретные начала, и об этом учении о смешении. Ведь нашей задачей является не демонстрация учености и большого объема знаний, но исследование и поиски того, каким образом можно описать процессы соединения [различных] тел, согласуясь при этом с наблюдаемыми явлениями и с общепринятыми представлениями.

Глава 3
Стоическое учение о смешении

216.1 Обратимся теперь к тем философам, согласно учению которых материя непрерывно едина и что она — одна и та же для всего возникающего. Сразу же отставив в сторону то, что сказано ими достаточно поверхностно и неглубоко, рассмотрим по порядку — несколько упрощая при этом — то, что в их учениях представляется наиболее достойным внимания.

216.4 Из тех, кто учит о [непрерывном] единстве материи, более всех и по преимуществу занимаются проблемой смешения, как представляется, СТОИКИ. Между ними тоже есть свои разногласия (многие, например, по-своему описывают процессы смешивания), но все же наиболее распространено среди них учение о смешении ХРИСИППА. Одни из последователей Хрисиппа полностью согласны с ним, другие же, у кого позднее была возможность ознакомиться с учением Аристотеля, многое переняли у него в трактовке смешения (из их числа и СОСИГЕН, последователь АНТИПАТРА). Не соглашаясь следовать за [Аристотелем] во всем из-за расхождения по остальным вопросам, они находят спорные моменты во многих пунктах своего же стоического учения.

Учение ХРИСИППА о смешении таково: он полагает, что целокупное сущее (*σύμπασα οὐσία*) непрерывно-едино в силу пронизывающей его *пневмы*, благодаря которой все мировое целое[8] слитно, устойчиво и сочувственно самому себе. Что же касается смешанных внутри него тел, то [1] одни из них, по Хрисиппу, образуют смешение через простое *составление* (*παράθεσις*), когда два или более тела составлены в одно целое (*εἰς ταὐτόν*) и прилегают друг к другу, по его выражению, «вплотную» (*καθ' ἁρμήν*), причем каждое из них сохраняет в подобном внешнем соположении свое собственное существо и качество, — так лежат бобы и зерна пшеницы, если их ссыпать вместе. [2] Далее, полное слияние бывает тогда, когда и сами телесные сущности, и их качества взаимоуничтожаются, как это происходит при изготовлении врачебных снадобий: смешиваемые вещества взаимно уничтожаются, образуя некоторое другое вещество. [3] Третий тип смешения бывает, говорит Хрисипп, когда тела и телесные качества *целиком-и-полностью* пронизывают друг друга, но при этом каждое из них в подобного рода смеси сохраняет свою прежнюю сущность (*οἰκεία οὐσία*) и прежние качества, — только такая смесь является смесью в собственном смысле слова. Здесь два или более тела пронизывают друг друга *целиком-и-полностью* таким образом, что каждое из них в подобного рода смеси сохраняет свою собственную сущность и все свои качества, — только это, по его словам, из всех смешений является слитным смешением (*κρᾶσις*). Здесь особенностью смешанных тел является способность вновь отделиться друг от друга, что происходит единственно из-за того, что каждый компонент смеси сохраняет свою природу. 216.14

Он пытается убедить нас в том, что эти различия между смесями существуют согласно общим понятиям, более того, он говорит, что получаем мы их в качестве критериев истины от природы. Одно представление (*φαντασία*) мы имеем о том, что плотно приложено друг к другу, другое — о растворившемся и взаимоуничтоженном, третье — о смешанных и полностью пронизывающих друг друга телах, так что каждый из компонентов сохраняет свою собственную природу[9]. У нас не было бы такого разнообразия представлений, если бы все каким бы то ни было образом перемешанное было просто плотно приложено друг к другу. Он предполагает, что взаимопроницание (*ἀντιπαρέκτασις*) компонентов смеси возникает тогда, когда они проходят друг сквозь друга, так что ни одна их частица не остается непричастной всем, участвующим в такой слитной смеси. Ведь в против- 217.2

ном случае у нас получилось бы не смешение, а поверхностное присоединение.

Глава 4
Доводы в пользу учения стоиков

217.13 Дабы подтвердить, что все происходит именно так, сторонники этой теории приводят такой довод: многие тела остаются по качеству теми же самыми — как в самых малых, так и в больших объемах (как это наглядно видно на примере с ладаном: истончаясь при воскурении, он сохраняет свои качества на очень большом пространстве). Указывают они и на то, что есть множество тел, не способных самостоятельно увеличиваться, но с помощью извне уже способных на это. Так, золото, смешанное с определенными зельями, лучше плавится и вытягивается, чего с ним не происходило при простой ковке. Так и мы: чего не можем сделать сами, делаем вместе с другими. Держась за руки, мы и реки переходим, которые в одиночку не сумели бы перейти, и вместе с другими такие тяжести переносим, даже часть которых нам одним поднять было бы не под силу. И виноградные лозы сами [прямо] устоять не могут, но стоят, друг с дружкой переплетаясь.

217.26 Вот они и говорят, что если так, нет ничего странного в том, что одни вещества (*σώματα*) с помощью других соединяются между собой *полностью* (*ἑνοῦσθαι δι' ὅλων*) так, что сохраняя все присущие им качества, взаимопроницают друг друга *целиком-и-полностью*, — даже если объем [одного из] компонентов смеси был гораздо меньше и самостоятельно он не мог настолько растечься и сохранить при этом присущие ему качества. Так и вино, смешанное с водой, с помощью воды становится больше по объему.

217.32 Очевидным свидетельством, подтверждающим это, они считают тот факт, что душа, которая по своему бытию самостоятельна[10] (так же, как и принимающее ее тело), *целиком-и-полностью* пронизывает все тело, сохраняя в соединении (*μίξις*) с ним свою собственную сущность, — действительно, в обладающем душой теле нет ничего душе не причастного. Подобным же образом и *природа* (*φύσις*, рост) присутствует в растениях (*φυτῶν*), а *структура* (*ἕξις*) — в сущих, которые едины благодаря своей *структуре* (*ἐν τοῖς συνεχομένοις ὑπὸ τῆς ἕξεως*). И огонь, по их словам, *целиком-и-полностью* пронизывает железо, но каждое из тел сохраняет свою сущность. Они утверждают также, что два из четырех элементов, огонь и воздух, будучи тонкими, легкими и активными (*εὐτονα*), *целиком-и-полностью* пронизывают два дру-

гих элемента — землю и воду, которые тяжелы, состоят из массивных частиц и инертны (*ἄτονα*); при этом как те, так и эти сохраняют свою собственную природу и единство. Кроме того [стоики] считают, что ядовитые снадобья и все подобные пахучие вещества смешаны с тем, что подвергается их воздействию, объединившись *целиком-и-полностью*. Хрисипп говорит также, что и воздух смешан со светом.

Таково учение о смешении Хрисиппа и философов его школы.

Глава 5
Взаимопроницаемость тел через поры

Удивительно, как же это так: они утверждают, что для доказа- 218.10
тельства выдвигаемых ими положений нужно пользоваться общепринятыми понятиями (*κοιναῖς ἐννοίαις*) как естественными критериями истины, но сами используют при формулировке своих учений какие угодно понятия, кроме этих. Конечно же, их утверждения о *всецелом* смешении не только не основаны на данных нам от природы понятиях (*φυσικαῖς ἐννοίαις*), но наоборот, далеки от них, насколько это вообще возможно. В самом деле, то, что тело проходит сквозь тело, пронизывая его *целиком-и-полностью*, не только не соответствует общепринятым понятиям, но и в принципе должно быть признано невозможным: естественное понимание (*φυσικὴ ἔννοια*) состоит в том, что полное не способно принять в себя ничего больше[11]. Но еще не полно то, внутри чего есть место, способное принять другое тело, — благодаря этому естественному и общему для всех представлению (*φυσική τε καὶ κοινὴ πρόληψις*) становится ясно, что в телах есть нечто приемлющее, что мы называем «местом». Ну кому может прийти в голову — если он не хочет говорить заведомой ерунды — что какое-то тело, полное и не имеющее внутри себя никаких пустот, приемлет в себя другое тело, точно так же полное самим собой?

Если он скажет, что тела проходят друг сквозь друга через не- 218.24
кие *поры*, то ему придется или признать, что поры, принимающие тела, пусты, или предположить в теле какие-то другие пустоты[12]. Если поры заполнены еще каким-то телом, и если это тело пропускает через себя то, с которым смешивается, тогда тело будет принимать тело не поскольку оно *тело*, раз пропускает через себя что-то другое. Но если мы рассматриваем именно *тело*, то как могут его поры, сами уже заполненные телом, принять в себя еще одно тело? Из чувственного опыта хорошо известно, что даже наитончайшие сосуды тела, когда они полны, не могут вобрать в

себя ничего другого, потому что пути для дальнейшего уплотнения закрыты и закупорены. К тому же, если вход в тело осуществляется сквозь наполненные поры, вообще излишне говорить о порах. Ведь тогда тела могут принимать другие тела безо всяких пор. Вообще говоря, проникновение сквозь поры не является тем *смешением*, за которое они его почитают, а *составлением* «вплотную», как они сами это называют, — если только не превратить все тело в одни поры. Только если все тело целиком будет порой, проходящее через поры пройдет сквозь целое тело, — но это же нелепость. Чему, в самом деле, будет принадлежать эта пора (ведь есть же разница между обладающим и обладаемым), если только *пора* есть некоторая полость *(διάστημά τι κενόν)* в теле, *имеющем* поры. Так что если оно целиком будет пористым, оно тогда вообще ничем не будет; не существуя, оно не будет ни смешиваться, ни иметь поры.

Глава 6
Взаимопроницаемость тел как таковая

219.9 Итак, они отрицают, что тела вмещают *(δέχεσθαι)* друг друга таким способом [поскольку они пористы], и утверждают, что тела взаимопроницаемы *(χωρεῖν δι' ἀλλήλων)* поскольку они плотны. В связи с этим прежде всего надо бы поставить вопрос, почему не какое угодно тело способно увеличивать подобное же тело повсюду. В самом деле, при такого рода взаимном соединении из составляющих некоторой величины *(τὰ ποσά)* получится то, что больше каждого из составляющих. Линии, например, увеличивают свою длину, будучи соединены друг с другом в некоторой точке (ибо только у таким образом соединенных линий с необходимостью получится что-то помимо простого касания); то же будет и с плоскостями, если их соединить по линии. Так и трехмерно протяженное тело: если оно подобным образом где-то *(καθ' ὅ)* присоединится к другому трехмерному телу, то с необходимостью его увеличит. Если это свойственно *(οἰκεῖον)* телам и им присуще *(ἴδιον)*, а утверждающие, что некое тело проницает другое и каким-то образом делает составленное из обоих тел сразу и меньшим и равным [своим составляющим], это, получается, отрицают, — то этим философам надо отрицать заодно и саму природу тела. Ибо вместе с отрицанием неотъемлемого свойства отрицается также и сам предмет, свойством которого было отрицаемое.

У них получится также, что место, занимаемое вторым из уча-
219.22 ствующих в смешении тел, пока оно еще не смешалось с первым,

пусто, поэтому первое тело, внутри которого возникает новое тело, не занимает никакого дополнительного места, но ему хватает и того, которое оно заполняло собой еще до начала смешивания. Действительно, место второго тела будет пустым, когда два тела перейдут на место одного из них, — чем же еще необходимо должно быть место тела, перешедшего в другое тело?

Опять-таки, когда при смешивании двух тел, о которых говорится как о «слитно-смешанных», происходит увеличение [их общего объема], — уже отсюда можно заключить, что нет никакого тела, способного принять в себя другое тело, — конечно, если [второе] действительно заняло дополнительное место и не обошлось местом [первого] тела, которое его приняло в себя. 219.28

И что второе тело, вмещаемое в себя первым, и не тело-то совсем — ясно из взаимного разделения смешанных тел. Ведь при разделении они расщепляют себя самих, а разделяя, предоставляют место себе самим, так как не могут ничуть продвинуться из-за слитности и неделимости подлежащего тела[13]. 219.32

Вообще говоря, даже если было бы необходимо, чтобы тело принимало в себя другое тело, оно не становилось бы от этого больше, на что указывают слова «принимать в себя самого». Не существует такого тела, которое в смеси оказывалось бы равным по объему одному из компонентов. А когда кажется, что объем равен, там нет смешения тел, а есть смешение формы и материи (как при соединении души и тела) или тела и претерпевания (при соединении железа и теплоты), либо происходит переход во что-то другое, когда [после горения остается] пепел. Тела же — не претерпевания и не формы, и они не могут принять в себя никакое другое тело. 220.3

И если бы тела были способны вмещать друг друга, больше не было бы нужды в их обоюдном замещении для их движения, — ведь тело проходит сквозь тело не без движения. 220.11

Кроме того, разве не безумие утверждать, что мельчайшее тело уравняется и протянется до размера самого величайшего, как капля вина становится равной множеству мер воды? Разве не нелепо пытаться обосновать это тем, что ладан и прочие благовония при воскурении оказываются развеянными по большему пространству? Ведь ладан и прочие подобные благовония превращаются в другое более тонкое тело, таким образом при слиянии их объем становится больше; в то время как смешанные тела сохраняют свою собственную природу, почему они и могут быть выделены снова. В общем, набор всех этих бессмысленных выводов никоим образом не помогает нам принять высказанную ими ерунду. 220.13

Глава 7
Смешение целиком-и-полностью и сохранение телами своих качеств

220.23 Итак, положение о взаимопроницаемости тел, с помощью которого они доказывают смешение, ложно и противоречит общепринятым представлениям, признаваемым ими естественными критериями истины. Но даже еще более ложно их утверждение о том, что два (или больше) тела могут во все стороны увеличивать друг друга и смешиваться *целиком-и-полностью*, оставаясь сами по себе такими же, какими были вначале, и сохранять присущие им качества.

220.29 Именно этим и отличается, по стоикам, смешение (*κρᾶσις*) от слияния (*σύγχυσις*): при слиянии из двух тел образуется одно единое тело [раствор], и ни один из компонентов не сохраняется ни по сущности, ни по своим качествам. А при смешении — каждое из смешанных тел сохраняется и по субстрату, и по своим качествам, хотя при этом они и пронизывают друг друга *полностью*. Стоики утверждают все это, потому что хотят сохранить возможность смешанным веществам выделяться из смеси обратно. Так как утверждаемое невозможно, то невозможно, согласно их же утверждениям, или полное смешение, или последующее разъединение полностью смешанных компонентов.

220.37 Итак, если компоненты смеси перемешаны *целиком-и-полностью* и смешаны друг с другом все их частички без исключения, то каждому из них невозможно удержать свойственный ему внешний облик; ибо каждая их частичка со своим собственным обликом должна быть не смешанной с другой. В самом деле, невозможно, чтобы облик (*ἐπιφάνεια*) вина был тот же, что у воды, или у воды тот же, что у вина, — в таком случае смесь будет не смешением *целиком-и-полностью*, а внешним *составлением* частичек. Этого они остерегаются и различают смешение просто (*μῖξις*) и слитное смешение (*κρᾶσις*).

221.7 Но если ни одна частичка смешанных тел не сохранит присущие ей черты и внешний облик, и все тело окажется однородным, то будет уже не составление, а смешение *целиком-и-полностью*; и компоненты не останутся теми телами, которыми они были вначале, но сольются и взаимно уничтожатся.

221.11 Если же требуется, чтобы тела, которым предстоит быть выделенными [из смеси], сохранялись и не сливались (этим ведь *смешение* (*κρᾶσις*) отличается у них от *слияния*), а *полностью* перемешанные тела просто с неизбежностью сольются, — тогда будет

невозможно, чтобы *полностью* перемешанные тела у них отделялись вновь.

Далее, пусть необходимо, чтобы компоненты смеси были пе- 221.15
ремешаны *целиком-и-полностью*. Но *целиком-и-полностью* перемешанные компоненты не могут не слиться, а слившиеся и взаимно уничтожившиеся не могут сохраниться сами и не могут сохранить свою структуру, если только из слившихся и взаимно уничтожившихся тел получилось действительно нечто единое. А последнее условие необходимо, ибо единство телу сообщает единая, как они говорят, *структура* (ἕξις). Так что и с этой точки зрения смешанные тела у них должны быть неотделимы друг от друга.

Итак, из их же собственных утверждений о том, что смешан- 221.20
ные тела по необходимости друг от друга не отделимы — ибо невозможно, чтобы смешение *целиком-и-полностью* возникало помимо взаимного уничтожения, они же говорят, что взаимно уничтожившиеся тела не могут быть отделены (мы, однако, увидим, что в некоторых случаях они отделимы), — ясно, что не может быть никакого смешения, происходящего так, как они говорят.

Глава 8
Смешение целиком-и-полностью и делимость тел

Кроме того, если при смешении компоненты разделяют друг 221.25
друга

> (поэтому смешение происходит преимущественно в жидкостях, ведь такого рода тела легко делимы[14] и один из компонентов смеси легко проницает другой, разделяя его при этом, как мы наблюдаем на примере с вином, налитым в воду и смешанным с ней),

то [1] если они оставляют друг у друга какие-то неразделенные частички, то эти частички останутся неперемешанными (ведь неразделенные части неизбежно будут несмешиваемыми и несмешанными — если только *слитное* смешение, или смешение в смысле *слитного* смешения, возникает через разделение и именно таково его определение; в таком случае опять смешение окажется составлением, и смешанные тела не будут проницать друг друга *целиком-и-полностью*). [2] А если при смешении они не оставят друг у друга ничего не разделенного, они окажутся разделенными совершенно, и деление пойдет не на части, а на новые деления,

если только *никакая* часть у них не должна избежать разделения. И если каждая часть, получившаяся в результате деления каждой части, опять оказывается делимой, то получатся делимые тела, состоящие из разделений (ἐκ διαιρέσεων), а не из частей (ἐκ μερῶν) и, таким образом, не из тел[15]. Ибо разделение — это не тело, а телесное претерпевание (πάθος).

222.4 Признающие деление до бесконечности должны, как следствие, признать или что невозможно разделить актуально (ἐνεργείᾳ) все тело целиком (и, таким образом, невозможность телам перемешиваться *полностью*), или что тела невозможно актуально разделить до бесконечности.

222.6 В самом деле, они утверждают, что тела делимы до бесконечности, потому что процесс деления никогда не останавливается и от разделяемых тел всегда остается часть, которую можно делить дальше. Но не может существовать никакого тела, делимого повсюду, потому что тогда уже не останется ничего, что могло бы принять на себя ход разделения. А если так, смешанные тела уже не будут смешаны *целиком-и-полностью*, если только они смешаны друг с другом и проницают друг друга, разделяя. Но они не могут быть таким образом разделенными друг другом, потому что они не могут быть разделены так, чтобы у них не оставалось никакой неразделенной части. А в неразделенных частях тела уже не будут смешанными друг с другом.

222.14 Если же они сказали бы, что тела делимы до бесконечности в том смысле, что каждое уже разделенное тело потенциально делимо до бесконечности, то у них получится, что смешанные друг с другом тела [не потенциально, а] актуально разделены до бесконечности, — ведь если они целиком (πάντῃ) смешаны, то они целиком же и разделены.

222.17 Но целиком разделенные тела разделены на бесконечное [число частей], и если в результате деления опять получаются величины, каждое из смешанных тел в таком случае окажется бесконечным. Ибо составленное из бесконечного числа того, что обладает некоторой величиной и протяженностью, само бесконечно[16]: каждое из смешанных тел возникает из бесконечного числа имеющих величину составляющих, если только то, на что оно делится, по необходимости есть то, из чего оно состоит, и таким образом получится, что оно состоит из множества других бесконечностей[17].

222.22 Если же в остатке деления повсюду разделяемых тел остаются не величины (они ведь не станут говорить о каких-то мельчайших

и неделимых тельцах), то у них получится, что величина не состоит из величин, — как следствие утверждения, что точки суть части линии.

Глава 9
Опровержение стоических примеров полного смешения

Как они могут утверждать, следуя общепринятому представлению о смешении, что даже *внутренняя структура* (ἕξις) смешана с тем, у чего она есть, природа — с растениями, свет — с воздухом, а душа — с телом (ведь предполагается, что смешиваемые тела до смешения были способны существовать вполне самостоятельно)? Именно поэтому, по их учению, компоненты смеси могут быть выделены обратно — этим смешение и отличается от слияния и уничтожения. Но и никакая *структура* не отделима от того, у чего она имеется, как будто она может существовать сама по себе, и природа растений никогда не будет существовать помимо растений. А свет — как его вообразить отделенным от освещенных тел? Равно и душа вовсе не такая, какой они ее придумали, если только внутриматериальный эйдос не может существовать отдельно от материи и тела. 222.26

И огонь отнюдь с железом не «перемешан», по их выражению, как не перемешан он с жидкими [горючими веществами] или дровами. Вообще говоря, бессмысленно утверждать, что материя «перемешана» с формой. Все сжигаемое и горящее в огне для огня является материей, но одна материя неуничтожима, другая — наоборот. Вот почему вовремя потушенные тела могут сохранять ту же самую форму, что была у них вначале, хотя они и успели со всех сторон обгореть, ибо их огонь разрушает и губит. Поэтому только после продолжительного пребывания в огне такие вещи в конце концов разрушаются и покидают свою форму[18]. 222.35

Глава 10
Учение стоиков о пневме

И разве не бессмысленно заявлять, что все сущее (σύμπασα οὐσία) едино из-за пронизывающей его *пневмы*, благодаря которой космос непрерывно-слитен, устойчив и сам себя чувствует? Да им просто не известна настоящая причина единства мира — природа божественного, двигающегося по кругу эфирного тела, которая обнимает все материальное, страдательное (παθητή) и изменчивое бытие непрерывным и всепронизывающим движени- 223.6

ем и определенным образом упорядочивает происходящие при возникновении тел взаимные изменения в разное время разными связями, — это именно она связывает и держит весь космос. Эту причину они и сами не распознали, и не смогли последовать за теми, кто ее знал, — а все потому, что они связали себя многочисленными предрассудками и возложили единство мира на материальные причины и какую-то *пневму*, пронизывающую весь мир.

223.18 Ложность этого учения следует не только из того, что в нем использован ложный постулат о проницаемости тел, но и по ряду других соображений.

223.19 Очевидно, что некоторые тела не могут актуальным образом содержать в себе *пневму*. Например, вода до такой степени не совместима с полностью перемешанной с ней *пневмой-воздухом*, что никакая *пневма* даже случайно никогда в ней не возникнет, — например, животные, способные дышать, в воде захлебнутся, или это произойдет по какой другой причине. И пневма не может хотя небольшое время пребывать в жидком теле, но немедленно с силою исторгается обратно и выделяется из этой «смеси», случись ей оказаться на глубине. Если все это так, то как же может быть истинным положение о том, что мировое целое непрерывно-едино, потому что его целиком пронизывает некая *пневма*?

223.27 Далее, еще был бы смысл в том, чтобы считать пневму причиной непрерывности *всех* тел, — но на самом деле это не так. На самом деле одни тела непрерывны, другие — дискретны. Поэтому гораздо более разумно считать, что каждое тело непрерывно-едино[19] благодаря своей собственной ф о р м е, согласно которой каждое тело и обладает бытием; а взаимная *симпатия* тел между собой возможна благодаря причастности всех тел м а т е р и и, а также благодаря природе окружающего космос божественного тела, — нежели считать причиной этого пневму.

223.34 В самом деле, как же еще понимать некое *натяжение* (*τόνος*)[20] пневмы, благодаря которому вещи связаны друг с другом и непрерывно соединены с собственными частями и связаны с другими телами. Получается, что пневма подвергается воздействию чего-то другого, благодаря сродству с ним. Поэтому ее движение зависит от того, над чем она не властна, будучи весьма податливой по своей природе. Она влажна и хорошо делима, так что другие вещи, с которыми она перемешана, легко делятся. По этой причине одни сочли ее чем-то пустым и неосязаемой природой, а другие — что в ней много пустот.

Итак, если пневма, связывающая тела, является причиной того, что они не распадаются, а держатся в единстве, то распадающиеся тела, очевидно, не имели в себе связывавшей их пневмы. И как вообще разделение может сохранять начало тел, если только разделение — это отделение того, что было соединено? У них выходит, что соединенное все равно остается вместе друг с другом, даже если его разделить. И разве все тела, которые считаются лежащими-друг-подле-друга (*παρακείμενα ἀλλήλοις*) и легко друг от друга отделимыми, не окажутся скрепленными пневмой и объединенными друг с другом точно так же, как тела слитные и совершенно не способные отделиться друг от друга без специального разделения? 224.6

Кроме того, допустим, пневма образована из огня и воздуха, пронизывает все тела и смешана с ними со всеми; существование же *каждого* тела зависит от пневмы, — как же тогда может существовать какое-нибудь *простое* тело? Если все сложное, составленное из простого, является производным (*ὕστερον*), — каким образом будут существовать огонь и воздух, из смеси которых образуется пневма, без которой не существует никакое тело? Ведь если пневма возникла из них, а ни одно из них без пневмы существовать не способно, то ни одного из этих тел и не должно существовать *до* возникновения пневмы, а пневма и возникнуть не сможет, если не существует то, из чего она возникает. 224.14

На каком основании можно утверждать, что в холодном теле актуальным образом находится нечто горячее? 224.22

И что собой представляет направленное одновременно в противоположные стороны движение пневмы, благодаря которому она связывает то, внутри чего находится, — ведь, по их словам, пневма движется одновременно из себя самой и в себя саму? И что же это за вид движения? — Невозможно помыслить, чтобы нечто само по себе двигалось в противоположные стороны одновременно. 224.23

Глава 11
Учение стоиков о Боге

Как представляется, и я уже упоминал об этом, приверженцы этого учения, 224.27

> из-за того, что никак не могут уяснить себе разницу между понятиями материи и формы, — которая состоит в том, что именно в форме заключается существо (*ὃ ἐστι*) каждого из сущих и их отличия друг от друга, а по материи они ничем

друг от друга не отличаются; благодаря форме сущие сохраняют себя, то есть остаются самими собой, —
приписывают и бытие каждой вещи, и сохранение ее целостности, и ее стабильность пронизывающей все пневме.

224.32 Есть все основания опровергнуть рассматриваемое учение еще с одной стороны. Они ведь утверждают также, что для всего есть два начала — материя и Бог, Бог активен, материя пассивна (*πάσχουσα*). Бог соединен (*μεμίχθαι*) с материей, пронизывая всю ее и придавая ей [определенные] черты, и тем самым оформляя ее и творя космос. Итак, если они считают Бога телесным, — раз он есть мыслящая и вечная пневма, — и материя у них телесна, — во-первых, опять получается, что тело пронизывает тело, во-вторых, эта самая пневма [1] либо будет относиться к числу четырех простых тел, называемых элементами, [2] либо она будет образована соединением простых тел (как они и сами вроде бы утверждают, ведь, по их словам, сущность пневмы — это огонь и воздух), [3] либо, если она нечто иное, божественное тело должно быть некоторой пятой сущностью, о которой мы упомянем здесь пока безо всяких доказательств и увещеваний для тех, кто выступает против этого учения, считая к тому же, что основатель нашего учения говорит вещи странные (*παράδοξα*). Но если пневма — это одно из четырех простых тел или нечто образованное из них (*σύγκριμα*), тогда получается, что тело, образованное из материи, пронизывает ее еще до того, как оно возникло, и порождает само себя точно так же, как все остальные тела. Далее, Бог будет производным (*ὕστερον*) от материи, если только все, находящееся в материи, производно от нее. В самом деле: то, что из начала — то производно, а Бог именно такого рода тело, ведь он, конечно, не тождествен материи. Будучи таковым, вечным он у них будет только на словах, ибо если он возник (возник из материи), он — либо одно из четырех простых тел, либо образован из них.

225.18 Кроме того, возникает еще и такой вопрос: можно ли называть того, кто *пронизывает* материю, «творцом» возникающих вещей и сущим *в* ней Богом? Для обоснования этого [стоики] приводят тот довод, что искусственные вещи возникли не так, как природные: природные сущие являются законченными не только снаружи, — они целиком сформированы и вылеплены, и даже в самой своей глубине превосходно устроены. А искусственные вещи хотя и оформлены, — представим себе хотя бы статую, — но внутри они не сформированы. Отсюда они заключили, что творец искусственных вещей существует вне их и от-

дельно, а природные сущие формирует и порождает сила, заключенная внутри материи.

Но что-то не видно, чтобы все это согласовывалось с [реальным] возникновением сущих. Для всех природных сущих начало возникновения и причина первого перехода в материю является чем-то внешним. В самом деле, причина взаимопревращения простых тел друг в друга находится вне: причина их возникновения, уничтожения и взаимопревращения — это охлаждение и нагревание, происходящее из-за разного расположения в разное время к ним небесных светил. Далее, начало возникновения у всех растений и животных также находится вне их, поскольку материя, из которой все они возникают, существует отдельно, и тела, укорененные в земле, и сущие высоко над землей, имеют начало своего создания вовне. И нагревающееся и потому изменяющееся [из холодного] не нагревается само по себе, — в той мере, в какой оно нагревается, оно является еще холодным. Но и в тех сущих, которые зарождаются от семени, вовне, имеют начало своего порождения, как вовне находится сперма. Если возникающие из материи возникают таким образом, зачем Богу быть причиной благодаря какому-то смешению и перемешению? Ведь для природных сущих тогда должна была бы быть другая первая причина помимо той, которая творит путем смешения, и притом им внешняя. Но нет творящей причины, предшествующей Богу. 225.27

Из всего ими сказанного, по-видимому, можно заключить, что они считают Бога формой материи. Ибо если они полагают, что Бог смешан с материей так, как у живых существ душа смешана с телом, и Бог является потенцией *(δύναμις)* материи, то следовало бы сказать, что Бог — ее форма, точно так же, как душа — [форма] тела, а потенция — [форма] потенциально сущего *(δυνάμει)*. Но если это так, почему же материя у них по своему понятию бесформенна, если только своим постоянством и бытием она обязана заключенной в ней потенции? 226.10

Наконец, как очевидно, Бог является формой материи и при *Мировом Пожаре*, если только в огне, — кроме которого, согласно их учению, ничего больше не останется, — сохранятся лишь Бог и материя. Бог тогда будет формой огня, огонь же относится к материи. А если так, и если огонь превращается во все остальные тела, то Бог будет формой преходящей, ведь он погибнет, если только превращение материи в другое тело происходит при уничтожении прежде находившейся в ней формы. Если Бог является причиной такого превращения, он, получается у них, сам себя уничтожает, — можно ли сказать что-нибудь глупее этого? 226.16

226.24 Разве не противоречит нашему представлению о божестве утверждение о том, что Бог пронизывает всю материю, являющуюся универсальным подлежащим, и пребывает в ней, какие бы качества она ни принимала, и его дело при этом — направлять материю, непрерывно порождать и формировать то, что может из нее возникнуть; и разве можно делать Бога творцом червяков и мошек, словно мальчишкой, от безделья лепящим из глины и делающим из нее все подряд?

226.30 Кроме того, поскольку смешанные тела неизбежно взаимно претерпевают друг от друга

(ведь именно потому ни одно из них и не уничтожается, что каждое из них, испытывая воздействие от другого, само действует в ответ), а пронизывающие друг друга тела смешаны, — то Бог, будучи смешан с материей, должен получать от нее ответное воздействие. Получается, что Бог испытывает воздействие, а материя это воздействие оказывает.

Глава 12
Итоговая критика стоиков

226.34 Меня побудили привести этот аргумент возражения против аристотелевского учения о пятом элементе и сделанные из любви к пустой славе попытки опровергнуть единственное учение, описывающее божественные вещи сообразно их достоинству, к тому же предпринятые людьми, даже не сознающими источника глупости своих утверждений (ибо свои основные и главнейшие философские постулаты они связывают и обосновывают с помощью странного учения о том, что тело проходит сквозь тело). В самом деле, их учение о смешении больше ни на чем не основывается, наоборот, их доктрина о душе основывается на учении о смешении, оттуда же черпают свою достоверность их пресловутое учение о судьбе и провидении, если только учение о началах и Боге, а также о единстве и *симпатии* всего космоса, с этим связано, [а оно связано], ибо все это, согласно стоикам, есть проницающий материю Бог.

227.10 Хотя тезис о взаимопроницаемости тел, на котором держится достоверность чуть ли не всей их физики, противоречит как общепринятым представлениям, так и учениям всех философов, наглядным подтверждением этого тезиса должен, по их мнению, стать пример с раскаленным железом, которое не воспламеняется и не сгорает, как это бывает с теми веществами, которые представляют для огня [горючий] материал, но когда огонь, по их мнению, полностью пронизывает весь кусок железа вместе с тем

материалом, на котором огонь был разожжен, когда, соприкасаясь с железом, он разогрел и раскалил его.

Помимо прочего, здесь совершенно нелепо то, что [горючая] 227.17
материя пламени без подпитки со стороны не иссякает, но сохраняется в соединенном с железом огне до тех пор, пока раскаленное огнем железо будет оставаться [раскаленным], хотя очевидно, что пламя требует постоянной подпитки своей материи, потому что существо (*τὸ εἶναι*) пламени заключается в постоянном возникновении — вследствие того, что подложенный в огонь горючий материал быстро уничтожается. В самом деле, если не железо будет для огня горючей материей, что же тогда назвать горючим?

Вообще говоря, поскольку железо прокаливается каким-то 227.26
определенным огнем, разведенным на каком-то определенном [горючем] материале, то огонь, если он проходит сквозь железо, должен проходить сквозь него, сохраняя материал, горя на котором, он соприкоснулся с железом; но ни дрова, ни угли, ни какой другой материал из тех, что поддерживают горение огня, не возникает внутри железа. Остается только предположить, что огонь должен в нем возникать, отделившись от горючей материи. Но если он отделится, ему необходимо сменить и свой горючий материал, а такого материала, за исключением самого железа, нет. Ибо насколько оно влажно — настолько становится горючим материалом для огня; прокаливаемое железо делается суше, чем было, так как от огня влага испаряется, и накаляется железо до тех пор, пока в нем еще остается влажность, — точно так же, как и в случае с дровами. Но довольно об этом.

Глава 13
Учение о смешении Аристотеля

Возвратимся поэтому к тому учению, с которого мы начали, — 228.5
ведь если упомянутые воззрения о смешении абсолютно нелепы, ход процессов смешивания должен быть описан как-то иначе. Помимо упомянутых учений, из достойных нашего внимания остается только учение Аристотеля. Пора рассказать также и о нем и разобрать, в чем оно состоит, поскольку учение это еще плохо известно большинству любителей философии из-за предельной краткости сказанного по этому вопросу самим Философом.

Прежде всего определим, какие вещества считаются способ- 228.10
ными смешиваться друг с другом, — определив это, мы сможем избавиться от многих трудностей, обычно связанных с учением о смешении. Итак, смешение происходит между теми веществами,

которые по своей природе существуют самостоятельно. Вот почему и представляется, что компоненты смеси могут снова друг от друга отделиться, — потому что соединились именно такие вещества [самостоятельно существующие]. А поскольку ничто не существует отдельно кроме сущности, смешение должно происходить между сущностями. Если это справедливо, то Анаксагор неверно сказал, что «все смешано со всем», ибо ни качества (*πάθη*) не отделимы [от сущностей] в смысле способности самостоятельно существовать (по этой причине не бывает смешения ни между качествами, ни между качествами и тем, чему они принадлежат), ни формы — от сущностей. Ведь если формы и являются [в известном смысле] сущностями, однако сами они не существуют самостоятельно, ибо никакая форма не может существовать отдельно от материи. Но и материя ни с чем не смешана, ибо она в действительности (*ἐνεργείᾳ*) никогда не существует отдельно от формы. Таким образом, смешения нет ни в чем ином, кроме сущностей, и никакие другие сущности не смешиваются кроме тех, которые способны отдельно и самостоятельно существовать и которые занимают некоторое место. Сущности же такого рода — это тела.

228.25 Определив это, теперь установим, тождественны ли просто смешение (*μῖξις*) и слитное смешение (*κρᾶσις*), или между ними имеется определенное различие. Как представляется, они различны, поскольку смешение есть понятие более общее, а слитное смешение — более частное[21]. Ибо слитное смешение — это особого рода смешение (*ποιὰ μῖξις*). Среди смешений различают смешение тел (*τῶν οὐσιῶν*) путем «составления вплотную» (*κατὰ παράθεσιν*), при котором они внешне соприкасаются друг с другом, и это называется смешением «типа присоединения» (*κατὰ σύνθεσιν*) (ведь не всякое присоединение является смешением, — присоединены могут быть также тела подобные и однородные, а смешение — бывает только между различными и в различных; поэтому куча зерен считается просто присоединением, а куча зерен и бобов — не только присоединением, но и смешением). А смешение типа «слитного смешения» бывает уже не между сохраняющими свою природу смешанными веществами и таким образом просто соположенными друг другу, но ставшими едиными по своему субстрату. Поэтому слитное смешение — это смешение между легкоплавкими и жидкими веществами. Подобно тому как присоединение (*σύνθεσις*) чего угодно к чему угодно не является смешением, точно так же и соединение каких угодно

жидкостей — еще не слитное смешение и даже еще не смешение просто. В самом деле, ни вода с водой не смешается, хотя и соединится с ней, ни масло с маслом, а также и не вода с маслом — из-за его вязкости.

Слитное смешение получается только когда соединяемые ве- 229.3
щества таковы, что по своим качествам способны друг с другом взаимодействовать и взаимопретерпевать (ведь смешение происходит между теми веществами, которые способны друг на друга воздействовать и друг от друга претерпевать). Потому и никакое божественное тело ни с чем не смешано, — ведь оно, будучи деятельным, не может претерпевать (*ἀντιπάσχειν*) от другого[22]. Ибо претерпевает только то, что существует в материи. Поэтому из способных воздействовать веществ могут вступать во взаимодействие (*ἀντιπάσχει*) только те, у которых одинаковая материя. А из тех, у которых одинаковая материя, способны взаимодействовать только друг другу противоположные, — ибо не что угодно способно подвергаться воздействию (*πάσχειν*) чего угодно, и не однородное — однородного (ведь одинаковые вещества не испытывают воздействия друг от друга). На самом деле воздействовать можно только на разнородное (*ἐν διαφέρουσι*) и претерпевать — только от разнородного. Но и просто совершенно разные вещи (*τὰ ἕτερα*) ничего не претерпевают друг от друга, например, звук не может взаимодействовать с линией, поскольку они нисколько друг с другом не взаимодействуют, за исключением того случая, когда некоторое природное тело (*τινα φύσιν*) является для них общим подлежащим, совмещающим в себе качества каждого из них[23]. Вот почему действовать и претерпевать способны те вещества, которые, имея одну и ту же подлежащую материю, взаимно противоположны друг другу. Действительно, ни сладкое, поскольку оно сладкое, ничего не претерпевает от цвета, ни сухое от горячего, а также влажное, поскольку оно влажное, от — холодного, потому что они друг другу не противоположны. Действие же и претерпевание возможно лишь в противоположностях и в том, что заключено посередине, — не только горячее изменяется и испытывает воздействие от холодного и холодное от горячего, и не только влажное от сухого и сухое от влажного, но также и то, что находится между этими крайностями, потому что при смешении то, что занимает промежуточное положение между крайностями, сохраняет нечто от каждой противоположности. Понятно, что названным веществам присуща одна и та же материя и взаимная противоположность по форме. Действительно, свойство мате-

рии — принимать в себя сразу обе противоположности, оставаясь при этом той же самой. А все тела, подверженные возникновению и уничтожению, принадлежат одной материи, различаясь по форме и привходящим свойствам[24].

229.30 Те четыре тела, которые принято называть «элементами», именно таковы. У земли и воды, воздуха и огня одна материя, но между ними имеются различия по форме. Они различаются тем, что одно из них является горячим и сухим (в этом состоит бытие для огня; ведь его бытие, конечно, и в подлежащей материи, приемлющей оба [качества], но именно в этих двух состоит его бытие как огня и в этом его отличие от всего остального, ибо по материи все четыре элемента тождественны), другое — влажным и горячим (в этом состоит бытие воздуха), третье — холодным и влажным (в этом заключается бытие воды), четвертое — сухим и холодным (такова земля). Обладая такими взаимными различиями и противоположностями, при взаимодействии (*ποιοῦντα τε καὶ πάσχοντα*) они друг друга изменяют, при этом материя изменяется в то из них, которое превосходит по силе своего действия остальные. Когда одно из таких тел настолько возобладает над другим, качества которого ему противоположны, что это последнее оставит свою прежнюю материю и приобретет качества победившей формы, тогда изменение второго тела, из которого произошло изменение, будет уничтожением, а первого, в которое произошло изменение, — возникновением. Вот каким образом происходят процессы возникновения и уничтожения тел, которые подвержены изменениям в ходе взаимодействия.

Глава 14
Смешение в отличие от возникновения и уничтожения

230.14 Поскольку возникновение и уничтожение отличаются от смешения (смешение происходит при сохранении [взаимодействующих] веществ[25]: не бывает смешения, ни когда одно из тел уничтожается или переходит в превосходящее его по силе (первое является уничтожением, а второе — ростом), почему и питание не называется смешением с пищей, ни когда оба компонента смеси взаимно уничтожаются, ибо смешение — это смесь при сохранении исходных компонентов) необходимо сравнить смешение и возникновение и уничтожение[26].

Общее у них то, что и уничтожение, и смешение связаны с 230.20
материей, а также то, что [сопровождающие их] изменения происходят через действие и претерпевание противоположностей. Особенность же смешения по сравнению с возникновением и уничтожением состоит в том, что при возникновении и уничтожении одно из тел полностью превращается в другое и усваивает себе те противоположности, воздействию которых оно подвергалось, а смешение происходит иначе. Именно, когда вместе оказываются несколько веществ, способных друг с другом взаимодействовать, и если при этом их взаимно противоположные силы не в состоянии одолеть друг друга, то есть ни одно не может, уничтожив другое, превратить его природу в свою, — тогда они, по причине равновесия сил действия и претерпевания, будут оказывать равносильное сопротивление (*ἀντιπάσχοντα*) друг другу до тех пор, пока не потеряют тот избыток в противоположностях, благодаря которому они были различны и противоположены друг другу[27], и тогда получится одно качество из совокупности всех сил, то есть материя-подлежащее для обоих (точнее, всех) тел станет единой.

То смешение, которое мы называем слитным, происходит в 230.34
жидкостях. Ведь даже, казалось бы, сухие вещества не смешиваются без жидкости, которая при добавлении связывает, не сохраняя при этом собственного внешнего вида, — если только она не слишком вязкая. Когда у соединенных по материи тел, помещенных вместе, и жидких, к тому же имеется взаимное равенство противоположностей, то они образуют соединение также по своим качествам и силам, — именно это и есть слитное смешение. В этом случае каждый из таких компонентов в отношении своих противоположных другому свойств и материальной основы [соответственно] действует (*μεταβάλλει*) и претерпевает, однако из-за равновесия противоположностей, действия каждого не достаточно для того, чтобы сделать другое себе тождественным. Ибо действуя, каждый из них одновременно претерпевает от другого, поэтому, хотя и не будучи внутренне однородным (*ὅμοιον αὐτῷ*), каждый прекращает действовать до того, как полностью одолеет другого.

Итак, слитное смешение — это соединение тел с противо- 231.10
положными свойствами при их взаимодействии и изменении, но без уничтожения.

Глава 15
Способность элементов выделяться из смеси

231.12 Быстрому изменению и смешению жидкостей способствует также их легкая делимость. Дробя друг друга еще до образования [однородного] соединения-раствора, соприкасаясь друг с другом вплоть до микроскопических частичек и потому легко и быстро взаимодействуя (*ἀντιπάσχοντα*), они быстрее образуют одно единое по субстрату и качеству тело, которое в действительности не является ни одним из компонентов, в возможности же — ими всеми. Смесь не может в действительности сохранять свойства компонентов постольку, поскольку она сама лишена способности действовать и претерпевать благодаря силам своих компонентов. Вот почему для возвращения к исходному чистому состоянию тем компонентам, которые проницают друг друга, не будучи полностью неотделимы друг от друга, требуется лишь очень небольшая помощь, — для их восстановления[28] к ним надо кое-что добавить, но им не нужно возникать и превращаться.

231.22 Поэтому с привнесением к ним добавки, способствующей их восстановлению, они легко вернутся к своей первоначальной природе, — не потому что вода и вино, взятые для смеси, были разделены (в смеси они и не находились в чистом виде, иначе это была бы не смесь, а составление (*παράθεσις*), ведь при смешении образуется единое и полностью однородное вещество[29]), а потому, что сама эта смесь легко может разложиться на воду <или вино>, изменившись в то, что изначально не было смесью таких веществ с таким качеством.

231.30 Для примера возьмем молоко, представляющее собой однородное вещество, в котором потенциально (*δυνάμει*) имеется что-то и от жидкого и от твердого [густого]. Так вот, брошенный в молоко раскаленный камушек выделяет из молока оба эти качества, как бы сам «производя» и превращая часть молока в творог, а другую часть в сыворотку[30]. При этом он вовсе не отделяет актуальным образом существующие части молока одну от другой, но каждый продукт производит из каждой его частицы. Подобные же изменения производит бродильная губка, опущенная в кувшин с разбавленным водой вином. Благодаря своим качествам губка выделяет из смеси воду и легко очищает ее, воссоздавая ее силой и природой своей способности.

232.6 Или возьмем молодое неперебродившее вино, также представляющее собой однородное вещество. Немного закваски «изгото-

вит» из него и выделит газообразное вещество (*πνεῦμα*) и крепленое вино (прежде их не было в молодом вине в действительности, что очевидно, ведь никакой газ не может содержаться в жидкости в действительности, как об этом уже было сказано раньше, но продукт выделяется только когда добавляется закваска). Подобным же образом следует понимать то, как действуют вообще все добавки, выделяющие компоненты из смеси: они не *отделяют* то, что актуальным образом существует в смеси, но обладают способностью *изменять* и приводить содержимое смеси из потенциального состояния к актуальному.

Во всех приведенных примерах имеется лишь поверхностное 232.13
возникновение, ведь не само молоко, изменившись в те противоположности, которыми оно [потенциально] обладало, произвело сыворотку и творог, но скорее содержащиеся в нем в потенциальном состоянии качества перешли к действительному бытию, для чего им требовалось лишь чуть-чуть помочь. Аналогичным образом должны быть поняты изменения, происходящие со всеми смешанными веществами.

Подобного рода изменение смешанных жидкостей[31] позволяет 232.18
предположить, что они должны быть отделимы друг от друга, потому что смесь возникла из отдельных веществ. То, что зовется отделением смешанных компонентов, не похоже ни на отделение внешне соположенных тел, ни на выделение друг из друга тел при их возникновении или уничтожении, когда они переходят в свою противоположность (как мы наблюдаем при выделении воздуха из воды), — но оно представляет собой нечто среднее. Ибо компоненты не находятся в смеси, из которой они отделяются, актуально, и не выделяются путем перехода в свою противоположность (по подлежащей материи). В упомянутых случаях то, что получается после отделения, обладает той же самой формой, что и раньше, уменьшившись только по количеству. А в случае со смешанными жидкостями дело обстоит иначе. Тут каждый из находящихся в потенциальном состоянии компонентов слитной смеси возвращается к актуальному бытию, а в действительности они существовать не могли в силу того, что оказывали друг другу равносильное противодействие, — поэтому про них и можно говорить как об отделимых друг от друга.

Итак, если о телах, переходящих таким образом к актуальному 232.31
существованию, правильнее сказать, что они не возникают, а отделяются друг от друга, и если все остальные наши тезисы о смешении созвучны основоположениям нашего учения, согласуются с превращениями и возникновениями тел, а также поддержи-

вают общепринятые представления о смешении, — надо признать, что истинное учение о смешении принадлежит только Аристотелю.

233.2 То, что смешиваемые жидкости сначала взаимно дробят друг друга, делаются от взаимосоприкосновения микроскопических частичек более чувствительны друг к другу и постепенно становятся едиными и подобными по своей форме и качествам[32], — все это известно из чувственного опыта: пока каждый из компонентов смеси при дроблении еще остается самим собой, их можно распознать по разному цвету. Будучи телами жидкими, легко дробящимися и неподобными друг другу, они начинают различаться уже от напора струи при вливании их друг в друга, а если окажется, что они к тому же разного веса, то более тяжелое по ходу дробления устремится вниз, а частицы более легкого постараются оказаться сверху. Эти перемещения частиц прекращаются по мере завершения качественных изменений, в ходе которых вещества соединяются и делаются совершенно подобны друг другу, — что тоже различимо на глаз.

Глава 16
Учение Аристотеля о росте живых организмов

233.14 [Стоики] используют понятие взаимопроницаемости тел *(σῶμα διὰ σώματος χωρεῖν)* для объяснения роста живых существ, который происходит благодаря питанию. Ибо рост тела происходит за счет приема пищи, но если растущее тело прибавляет повсюду *(πάντῃ)*, значит, и пищу тело усвоило повсюду, — но принятое внутрь тело не может [как они считают] присоединиться повсюду, если не будет прибавлено к целому телу *целиком (διὰ παντός τε καὶ πρὸς πᾶν)*. Но если пища усваивается всем телом целиком, а сама пища телесна, то стоики и полагают, что тела должны быть взаимопроницаемы, — если только это единственный способ, которым пища может прибавиться к питающемуся телу. И вот чтобы показать, что питание и рост происходят вовсе не так (ведь ничто невозможное и не происходит), я должен изложить учение Аристотеля о росте и питании.

233.24 Речь пойдет только о тех телах, о которых говорится «растут» в прямом и главном смысле слова (ведь только здесь мы сможем продвинуться в решении нашей проблемы), а таковы тела, которые питаются, принимая пищу внутрь. Питаются же те тела, которые обладают способностью питаться *(θρεπτικὴν ἔχει δύναμιν)*[33],

то есть растения и животные. Прежде всего скажем, без чего не может быть растущего благодаря питанию тела и что не должны обойти своим вниманием исследователи процесса роста. Знание этого поможет нам оценить учение, обсуждение которого нам предстоит.

Все растущее растет за счет прибавления к нему чего-то из- 233.30
вне[34], — если иметь в виду рост, происходящий благодаря питанию, — причем это прибавляется не к части, а к целому телу. В самом деле, то, что растет само *(κατὰ φύσιν)*, подрастает не в какой-то одной своей части, как это бывает с тем, к чему что-то взяли и прилепили (ведь у животного не растет одна только нога), но происходит соразмерное прибавление ко всем частям тела. Растущее существо принимает в себя пищу, оставаясь самим собой и сохраняя свойственную ему природу. Действительно, о том, что не осталось самим собой, нельзя сказать, что оно «выросло», даже если оно увеличилось по объему (по этой причине не считается растущим ни смешанное с другим тело, ни превращающееся в другое, превосходящее его по объему, как это наглядно видно в случае испарения воды[35], — последний пример указывает на возникновение и уничтожение (уничтожение воды и возникновение воздуха), а первый — на смешение). Нельзя этого же сказать и вообще о каком угодно теле, способствующем росту [то есть о самой пище]. Но сказать это можно только о таком теле, которое сохраняется и остается самим собой, да еще обладает способностью расти и питаться. Вот почему не пища является растущим, хотя она является телом и причиной роста, а то, к чему пища прибавляется. Пища производит изменение, а тело сохраняется, и это в нем содержатся способности питаться, изменяться и усваивать пищу.

Итак, все это должно быть у растущих тел. Теперь зададимся 234.15
вопросом: если растет то, к чему прибавляется, чем же должно быть прибавляемое? Есть смысл предположить, что оно должно быть или телом, или бестелесным. Однако, как представляется, нет оснований называть причиной роста ни бестелесное, ни тело.

Рост не происходит благодаря бестелесному, потому что пища 234.19
не бестелесна. К тому же у сторонников этого взгляда (что рост происходит благодаря прибавлению бестелесного) в результате получится, что создается некая отдельно существующая пустота, если только выросшее тело стало занимать больше места, — но то, что вызвало его рост, само не занимало никакого места, ведь принятое в себя растущим телом было до начала роста пустым, если только верно, что только телам свойственно занимать некоторое место [а сейчас речь о бестелесном].

234.23 Но если рост будет происходить за счет прибавления чего-то телесного, то тела окажутся способными проходить друг сквозь друга, — если только мы будем исходить из того, что в какой мере *(καθό)* нечто растет, в такой оно что-то прибавляет к себе, а если оно растет в целом, то и принять в себя прибавление оно тоже должно в целом. Но если телесный организм примет в себя какое-то другое тело в целом, то этой добавке (речь идет о еде) нужно будет пройти его насквозь, и тогда организм целиком вырастет. А если кто допустит, что пища будет пронизывать тело через некие пустоты, то из этого с необходимостью следует, что все растущее тело целиком должно быть пустым, — если, конечно, пища проходит сквозь тело постольку, поскольку оно пусто, и если целиком тело растет благодаря тому, что пища проходит сквозь него целиком.

234.32 Тот, кто намерен распутать обозначенную апорию[36], сохранив при этом телесную природу растущих тел, прежде всего должен составить себе понятие о том, что собой представляет растущий организм, и какие именно части растут в целом организме благодаря его питанию.

235.1 Поскольку одни части растущего тела являются неподобочастными, другие подобочастными (неподобочастны те, которые состоят из различных частей, например, лицо или рука, а подобочастны, например, плоть, кости, мозг, кровь, жилы — то есть все, части чего называются так же, как и целое), и поскольку неподобочастные состоят из подобочастных, а не наоборот (ведь не плоть состоит из лица, но лицо из костей и плоти), — рост происходит за счет прибавления к подобочастным частям тела, ибо от роста этих частей зависит рост неподобочастных. В самом деле, усваиваемая организмом пища становится не лицом или рукой, но плотью и костями и другими подобочастными, — присоединяясь к ним, она становится причиной роста живого существа. Далее, если тело растет сохраняя себя и пребывая тем же самым, и если растут подобочастные его члены, то очевидно, что и они должны сохраняться и оставаться теми же самыми.

235.14 Рассмотрим, в каком смысле соответствует истине утверждение о том, что растущие подобочастные члены остаются самими собой. В самом деле, пока ведь получается так, что поскольку они остаются теми же самыми, постольку они растут. Обо всем, состоящем из материи и формы, говорится, что оно существует в отношении каждого из своих составляющих, то есть и в отношении материи, и в отношении формы. Из материи и формы со-

стоят и подобочастные члены тела, благодаря которым, как нами установлено, тело растет[37]. Поэтому каждое из них двояко. Каждое из них можно определить то в отношении его материи, то в отношении его формы. Когда мы говорим о плоти как о преходящей, распадающейся или растущей, мы говорим, что она претерпевает все это в отношении материи. С другой стороны, когда мы говорим, что плоть остается той же самой, мы берем ее как форму и описываем ее в отношении ее формы. Ибо все, что существует в материи, в отношении материи всякий раз разное, потому что она никогда не остается чем-то одним по числу, но ее составные части непрерывно изменяются и в один момент она одна, а в другой — другая, но в отношении своей формы каждая вещь пребывает самой собой. Ибо это в отношении формы плоть остается той же самой по числу[38]. И пусть одно из подлежащей материи уходит, а другое приходит, — что-то в ней остается неизменным: сохраняется форма плоти, препятствующая ей совершенно исчезнуть в череде изменений. Ибо существо *(τὸ εἶναι)* плоти не в *такой вот* определенной величине, которая как раз и не остается той же самой из-за текучести материи, а в *такой вот* форме, которая остается неизменной, пока остается хоть что-то от плоти.

Итак, с этим дела обстоят именно так, и мы установили, что 235.34
растущий организм должен оставаться самим собой. Сказать, что плоть растет в отношении материи, значит отрицать положение, что растущее растет, оставаясь по числу тем же самым (материя ведь всякий раз разная). Если же сказать, что рост происходит в отношени формы, это уже рассуждению не помешает. Ибо она-то и пребывает неизменной, а рост, мы сказали, возможен только для пребывающего.

После того, как нами установлено, что растущие организмы 236.6
растут в отношении формы, нам следует рассмотреть, каким образом они растут благодаря усвоению того, что вызывает их рост. Если бы рост и усвоение происходили в отношении материи, тот, кто полагает, что растущие организмы растут в каждой своей частице, должен был бы сказать, что добавление пищи имеет место для всей материи в целом, а это не может произойти иначе (материя же остается той же самой), кроме как путем взаимопроницания тел, если только пища телесна. Но поскольку рост происходит в отношении формы, во взаимопроницаемости уже нет необходимости, даже если тело будет расти в отношении целой формы.

В самом деле, материя растущего организма вовсе не остается 236.14
в состоянии покоя, и вызывающее рост тело [то есть пища] не проходит сквозь нее как по дороге, нет, это именно пища стано-

вится материей плоти, и прибавляется она к той части плоти, которая уже была [до приема пищи], устойчиво пребывала и обладала определенной формой. Тогда [1] если количество съедаемой пищи меньше или равно массе изнашиваемой плоти, пища сохраняет только ту плоть, к которой прибавилась, питая ее и препятствуя ее полному разрушению из-за непрерывного потока изменений. Но [2] когда материя, усваиваемая питательной способностью, больше материи разрушаемой и изнашиваемой, тогда помимо питания организм (*τὸ ὑποκείμενον*) к тому же еще и растет. Ибо сущность сохраняющего тела [то есть пищи] помогает питающемуся организму существовать и сохраняться, а его количество помогает ему увеличиваться в размерах. Поэтому когда пища действует только как [необходимая] пища, тогда она только сохраняет организм (*τὸ ὑποκείμενον*), когда же пища действует как количество, она способствует помимо сохранения также и росту[39].

236.26 Хотя усвоение пищи происходит в организме не повсюду, вырастает он повсюду[40], так как неотъемлемым свойством питательной способности, которая преобразует пищу, расщепляет ее на подобочастные и присоединяет к питающемуся телу, является наряду с сохранением питающегося организма также удержание присущей ему формы, — точнее сказать, сохранение организма является *следствием* удержания присущей ему формы[41]. Ибо нечто сохраняется тогда, когда оно удерживает все, что ему свойственно от природы, в том числе и свою форму (*σχῆμα*)[42]. Действительно, всякое одушевленное тело наделено своей неповторимой формой, равно как и каждая из его частей, чья форма сохраняется тогда, когда усвоив что-то от поступающей пищи, она вовсе не остается неподвижной, сохраняя то место, где пища к нему присоединилась, и располагаясь рядом, как бы подталкивает то, что находится впереди, а то, в свою очередь, — то, что впереди него, — и так до тех пор, пока каждая из его частиц, — в ходе того, как в питающемся и растущем теле происходит соразмерное усвоение пищи — получив равное приращение, не удержится в рамках той же самой формы, которую имела до начала поглощения (*προσκρίσεως*) пищи.

Для примера возьмем землю, тело тяжелое, движущееся вниз и к середине, и по своей природе и по своей собственной середине занимающее середину мира, то есть его центр. Если положить на нее что-то более тяжелое, чем она, то в другом полушарии это другое тело не продавит собой землю[43], ибо земля останется в

середине (потому что ей присуще центростремительное движение к середине мира), но сверху будет проталкивать частицы земли вперед до тех пор, пока [новый] центр тяжести земли, образовавшийся благодаря присоединению новой тяжести, не совпадет с серединой мира (ибо это заключено в природе тяжелых и движущихся вниз тел[44], и будь все именно так, земля одновременно сохранит свою прежнюю шарообразность[45]). Точно так же нужно понимать [механизм] роста подобочастных [членов] в процессе усвоения ими пищи, когда благодаря поглощению и усвоению пищи питающимся организмом происходит непосредственный рост его самого вслед за ростом его частей, при этом его частицы меняются местами друг с другом, подталкивая друг друга вперед, пока все целое после приема пищи не будет оставаться в пределах той формы, которая у него была прежде.

Подобно тому, как мы представляем себе [механизм] роста и 237.20
сохранения своей формы подобочастными [частями] питающегося организма, когда они растут, точно так же надо понимать [механизм] сохранения формы и его неподобочастными [органами]: заключенная в них питающая способность постепенно прибавляет к ним частицы пищи, соразмерным образом направляя к ним питание. Каждый орган таким образом вырастает целиком при сохранении всего тела. Процесс роста животных, происходящий благодаря природе и питающей способности, похож на то, как будто вода или вино текут по трубе, которая, при сохранении той же формы, в случае уменьшения потока влаги благодаря своей гибкости и податливости подлаживает свою форму и тоже уменьшается [в сечении], а когда поток увеличивается — расширяется и занимает больший объем[46]. В этом примере с трубой вода, разумеется, не растет, потому что она не отличается постоянством, но все время изменяется, — ее то больше, то меньше; неизменной же остается форма [в которой заключен поток] воды, и это она расширяется и сужается, — таким образом происходит рост природных сущих. Материя — носитель формы растущего существа — все время разная из-за непрерывного отмирания; а форма, неизменно пребывающая в текучей материи, уменьшается (подобно форме трубы), когда материи делается меньше, и растет, когда поступление пищи увеличивается, первоначальная же форма телесного организма сохраняется. Ибо при увеличении подлежащей материи [величина] той же самой формы становится больше по сравнению с ее же величиной в меньшей материи, — как форма трубы, когда по ней течет изменяющийся поток жидкости.

238.10 Присоединение пищи к питающемуся происходит путем превращения, в результате которого она становится подобна питающемуся, но не так, что пища сначала становится тем же, что питающийся организм, а потом к нему присоединяется, — ведь это будет не питанием плоти, а ее возникновением. Нет, последняя пища (каковой для обладающих кровяной системой животных является кровь, а для всех прочих ее аналог) в каждом питающемся организме притекает по надлежащим кровеносным сосудам к органам, а течение ее зависит от [питающей] силы организма, превращается и ассимилируется питающимся организмом.

Представить происходящее мы можем на примере с водой, на-
238.17 литой в вино: заключенная в вине сила [крепость], превращая вновь подливаемую воду в вино, сохраняет и увеличивает [количество] вина. Или посмотрите на огонь: он делает [по сути] то же самое, когда в него подкидывают что-нибудь способное гореть[47].

Поскольку вот как на самом-то деле происходит рост, я пола-
238.20 гаю, совершенно ясно, почему мы нисколько не склонны поддержать парадоксальное и удивительное учение, согласно которому «тело проходит сквозь тело».

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Начало трактата утрачено. Возможно, там содержалась общая дискуссия о смешении и, вероятно, некоторые программные заявления о превосходстве учения Аристотеля над прочими. В 13.228.5 Александр пишет, что он возвращается «к учению, с которого мы начали», но в сохранившейся части трактата учение Аристотеля впервые упоминается только в главе 13. Вероятно также, что Александр прямо заявил о своем намерении продемонстрировать нелепость всех не аристотелевских теорий о смешении, во всяком случае, характерное словечко ἄτοπον («нелепо», «абсурдно») в различных вариациях постоянно возникает на страницах трактата.

[2] ἁπάντων ἔννοιαι (общепринятое понимание, букв. «мнения всех»). В этом же смысле Александром часто употребляются следующие выражения: κοιναὶ ἔννοιαι (общепринятые понятия), φυσικαὶ ἔννοιαι (естественное понимание, природой данные понятия), κοινὴ πρόληψις (общепринятое представление), φυσικὴ καὶ κοινὴ πρόληψις (естественное и общепринятое представление).

[3] Ср. Galenus, *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur* 5 (IV. 785.4–7 KUEHN), где Гален называет два направления в философии, первое на-

стаивает на непрерывном единстве космоса (*ἡνῶσθαι τὴν κατὰ τὸν κόσμον οὐσίαν ἅπασαν*), другое — на его дискретности, ср. также *De naturalibus facultatibus* I. 12.

[4] На Диодора Крона (ок. 300 г. до н. э.), стоявшего у истоков этого учения, Александр прямо указывает в своем комментарии на *De Sensu* 172, 29 (*CAG* III.1, ed. WENDLAND).

[5] Имеются в виду соответственно Платон и пифагорейцы. Аристотелевскую критику теории элементарных треугольников см. в трактате *О небе* III, 1, 299a3–300a19. Александр специально критикует по этому вопросу платоников в сборнике апорий и решений, см. *Quaestiones* II, 13 (SA, II, 2, ed. I. BRUNS).

[6] Под «выводами» (*τὸ ἑπόμενον*) нужно понимать применение атомистической теории к чувственному опыту: у Демокрита атомы человеческому глазу не видны из-за их малого размера, но мифический Линкей их смог бы разглядеть (ср. Аристотель, *О возникновении и уничтожении* I, 10, 328a15), у Эпикура же атомы в принципе не доступны чувственному восприятию (ср. *Quaestiones* III, 12, 105.13).

[7] Определение смешения как «единства» (*ἕνωσις*) принадлежит Аристотелю (*О возникновении и уничтожении* I, 10, 328b22).

[8] Здесь Александр употребил слово *τὸ πᾶν*, чем проявил невнимание к стоической дистинкции между *целым* (*τὸ ὅλον*) и *всем* (*τὸ πᾶν*), между тем последний термин обозначает космос вместе с окружающей его пустотой, — понятно, что пустоту пневма не пронизывает.

[9] Александр использует понятие *природы* (ср. также *De mixt.* 217.7 и 234.3) в смысле *формы*, строго согласно аристотелевскому словоупотреблению в «философском словаре», см. *Метафизика*, кн. 5, гл. 4: «а природа — это, с одной стороны, первая материя... с другой стороны, форма, или сущность», 1015a10. В рамках этой же традиции находятся частые синонимически используемые Александром выражения: компоненты смеси *сохраняют свою природу*, *сохраняют свою сущность* (214.23, 218.6, 220.21, 224. 3 и 216.20. 30, 233.6; к ним примыкает выражение *оставаться самим собой* (*τῷ σώζεσθαί τε καὶ μένειν ταῦτα ἅ ἐστι*, 224.30–31), суммирующее смысл вышеупомянутых формул «сохранять свою природу» (сущность, форму). Ср. прим. 18.

[10] Букв. *ἰδίαν ὑπόστασιν ἔχουσαν*, в английском переводе Тодда «имеющая свою собственную субстанциальность». Ср. Alexander Aphrod., *In Metaphys.* 3, 180, 12: *τὰ κοινά οὐκ ἔχει κατ' ἰδίαν ὑπόστασιν* («общее не существует самостоятельно»). В тексте также будет употребляться аналогичное по смыслу выражение *κατ' ἰδίαν* [имеется в виду *ὑπόστασιν*] *ὑφεστάναι* (9.222.29 и 13.228.24), «самостоятельно существовать». Самостоятельно существовать могут только тела (см. 228.24). Использование Александром характерного технического термина *ἰδία ὑπόστασις* это либо обычное для него изложение стоиков в перипатетических терминах, либо указание на использование стоиками той же самой терминологии.

[11] Ср. Аристотель, *Физика* IV, 6, 213b6–7.

[12] Поскольку стоики определяли тело как заполненное пространство (ср. *SVF* II 503, 504), то учить о пустых порах в теле они не могли и действительно ничего подобного не утверждали. Рассуждение о порах в *О смешении* 218.33–219.9

основано на аристотелевской критике эмпедокловой теории о порах (*О возникновении и уничтожении* I, 8).

[13] То есть тела, при соединении вмещающего в себя другое тело, — условно называем его в переводе «первым», хотя ясно, что каждое из тел может рассматриваться двояко — и как вмещаемое и как вмещающее, в зависимости от того, как понимать, что к чему добавляется, и тогда *вмещающее* может быть названо *подлежащим*. Кстати, современные химики оговаривают, что «добавляется» обычно то вещество, которого меньше, к тому, которого больше.

[14] Ср. Аристотель, *О возникновении и уничтожении* I, 10, 328a24, 328b17.

[15] *Там же* I, 2.

[16] Впервые аргумент о том, что бесконечное количество тел в сумме даст бесконечную величину, был сформулирован Евдемом в комментарии на *Физику* Аристотеля (см. Simplicius. *In Phys.* 459.22–26).

[17] Ср. Аристотель, *Физика* III, 5, 204a20–28.

[18] *τοῦ οἰκείου εἴδους ἐξίσταται.* Ср. аристотелевские выражения «покидать свою природу» (*Физика* VIII, 7, 261a20) и «покидать свою сущность» (*Топика* 145a4б 10), по аналогии с которыми образовалось «покидать свою форму». Это еще один пример перипатетического отождествления формы (эйдоса), сущности и природы, систематически встречающегося на страницах трактата.

[19] *συνέχεσθαι καὶ ἡνῶσθαι πρὸς ἑαυτό.*

[20] См. *SVF* II 447.

[21] Ср. Аристотель, *Топика* 122b25.

[22] Букв. «в свою очередь претерпевать от претерпевающего» (*ἀντιπάσχειν ὑπὸ τοῦ πάσχοντος ὑπ' αὐτοῦ*).

[23] Ср. Аристотель, *О возникновении и уничтожении* I, 7, 323b: «Точно так же будет и там, где имеется полное различие и нет никакого тождества. И действительно, ни белизна не может подвергаться воздействию линии, ни линия — белизны, разве, пожалуй, лишь при случайном совпадении, например, если линия окажется белой или черной».

[24] Аристотель резюмирует следующим образом: «Воздействующее и претерпевающее необходимо должны быть одинаковы и тождественны по роду, но неодинаковы и противоположны по виду» (*О возникновении и уничтожении* I, 7, 323b31–33.

[25] Один из немногих случаев, когда текст издания Тодда мной не принимается: перевожу по чтению рукописей: *ἡ γὰρ κρᾶσις σωζομένων τινῶν μῖξις εἶναι δοκεῖ;* вместо *μῖξις* предложил *φθορά* Монтанари, его поддержал Тодд. Убедительных причин для такого решения я не нахожу.

[26] Дальнейшие рассуждения Александра преимущественно основаны на *О возникновении и уничтожении* I, 10, 328a23–31 (также 327b28–31).

[27] То есть каждое тело (в том числе простое) есть совокупность *всех четырех* главных сил (теплого, сухого, холодного и влажного), и только по *избытку* какой-либо из противоположностей каждое тело именуется своим именем.

[28] Букв. «для полноты бытия» (*εἰς τελειότητα*), то есть для перехода к действительности (см. также 232.29). Ср. Аристотель, *Метеорологика* 379b20.

[29] Ср. Аристотель, *Физика* IV, 4, 212b3–6.

[30] Аристотелевский пример, см. *Метеорологика*, 381a7, 384a21–25.

[31] Букв. по-гречески «тела», но речь идет только о жидких телах.

[32] В тексте стоит *κατὰ τὸ εἶδος καὶ τὰς ὁμοιότητας*, что мне представляется лишенным смысла. Предполагаю, что здесь вместо *ὁμοιότητας* должно стоять *ποιότητας*, и перевожу с учетом такого исправления текста.

[33] Ср. Аристотель, *О душе* II, 4, 415a23–24.

[34] Весь этот абзац основан на *О возникновении и уничтожении* I, 5, 321a17–321b10.

[35] Букв. «в случае перехода воды в воздух».

[36] Ср. формулировку этой апории у Аристотеля: «Рост необходимо происходит от [добавления] либо чего-то бестелесного, либо тела. Если это от добавления бестелесного, то тогда пустота существует отдельно, но материя величины не может существовать отдельно, как уже сказано раньше. А если от добавления тела, то тогда будут два тела в одном и том же месте — растущее и вызывающее рост. Но и это невозможно» (*О возникновении и уничтожении* I, 5, 321a5–9, пер. Т. А. Миллер).

[37] Ср. *Аристотель, О возникновении и уничтожении* I, 5, 321b17–22.

[38] *Там же* I, 5, 320b13–14: «материя одна и та же по числу (*τὴν αὐτὴν καὶ μίαν τῷ ἀριθμῷ*), по определению же не одна и та же».

[39] Ср. важные дистинкции из *О душе* II 4, 416b13: «Поскольку одушевленное существо есть нечто количественное, оно растущее; поскольку же оно определенное нечто и сущность, оно питающееся. Ведь питание сохраняет сущность питающегося».

[40] Перевод этого места следует рукописной традиции, а не критическому изданию Тодда. Рукописное *μὴ* предложил исключить из текста еще Ideler, Todd согласен с таким изменением текста и переводит: *when assimilation occurs in all parts of a body so does growth* («когда усвоение происходит во всех частях тела, то оно растет»). Я сохраняю рукописное отрицание и понимаю это место следующим образом: хотя тело усваивает пищу не во всех своих частях — [*вопрос*: в каких же оно усваивает, а в каких нет? *ответ*: в подобочастных усваивает, а в неподобочастных нет] — растет оно все-таки во всех частях [ибо неподобочастные растут за счет подобочастных]; и это возможно потому, что питательная способность есть способность всего тела целиком, потому и растет организм целиком.

[41] Быть чем-то определенным (= сохраняться как определенное тело) значит быть определенной формой.

[42] Ср. Alex. Aphrod., *In Metaphys.* 195, 24–25, где форма (*схема*), наряду с движением и местом, названа тем, что свойственно природным сущим «самим по себе» (*καθ' αὑτὰ ὑπάρχει*). Таким образом, мы имеем: форма *κατὰ φύσιν ὑπάρχει* = *καθ' αὑτὰ ὑπάρχει*. О природе в значении сущности и самости ср. прим. 10 и 18.

[43] Букв. «продавит» (*διαδύεται*). У Аристотеля нигде подобных примеров нет. Слово «продавливать» в этом специфическом контексте мы встречаем у Иоанна Филопона, который также проводит параллель между «продавливанием» и соразмерным ростом в своем комментарии на *О возникновении* (CAG XIV. 2, p. 11724–118.2). Вероятно, этот пример он заимствовал у Александра.

[44] Ср. Аристотель, *О небе* II, 14, 297a16–17.

[45] *Там же* II, 14, 297a30–297b14.

[46] Это собственный пример Александра, развивающий тему о воде из *О возникновении и уничтожении* I, 5, 321b24–25. Пример хорош тем, что «гибкость» (*ὑγρότης*) трубы является прямой аналогией влажности (*ὑγρότης*) самого организма (то есть его пищеварительной системы) и пищи, которой он питается. Позднее пример с «пульсирующей» трубой будет использован Иоанном Филопоном в его комментариях на *О возникновении*, причем Иоанн уточняет, что труба «кожаная» (*CAG* XIV.2, p.105.22–26, 107.27–31, 108.12–14).

[47] Оба примера аристотелевские, см. *О возникновении и уничтожении* I, 5, 322a9–11.

(Перевод и примечания М. А. Солоповой)

Ю. А. Шичалин

ТРАКТАТ ПЛОТИНА «ОБ УМЕ, ИДЕЯХ И СУЩЕМ» (*5* V 9) В СВЯЗИ С ПРОБЛЕМОЙ ПРИРОДЫ

Когда речь идет о природе у Плотина, мы не всякий раз с ходу можем сказать, каким образом плотиновское представление о ней соотносится с более привычными и обжитыми «физическими» построениями Платона, Аристотеля, стоиков или эпикурейцев: «физика» у Плотина, хотя она и ориентирована прежде всего на платоновского *Тимея* и другие релевантные тексты основателя школы, редко представлена с той школьной определенностью, какая привычна нам у этих философов.

Что касается самого слова *φύσις* («природа»), то Плотин толкует его по-разному.

Φύσις может обозначать любое ближе не определяемое нечто, не предполагающее обязательной связи не только со сферой чувственного космоса или души, но и вообще со сферой бытия. Так, Плотин в трактатах *О трех начальных ипостасях* и *Против гностиков* (*10* V 1, 8, 27; *33* II 9, 1, 20) говорит о «трех природах», когда никакой другой термин не может объединить сверхбытийное единое, чистое бытие ума и его наиболее совершенное воспроизведение в душе. Мы можем считать, что *φύσις* используется здесь вполне терминологично, поскольку трактаты относятся к разным периодам плотиновского писательства, а слово «природа» единообразно применяется к последовательности ум–душа–единое[1].

---

[1] Можно сказать, что еще Платон испытывает потребность в такого рода максимально общем термине. Фр. Аст выделяет в специальную группу тексты, где, как он формулирует, *ut lat. natura* (*germ. Wesen*, i. q. GESCHÖPF) etiam singulare quid quod est designat (Lexicon Platonicum sive Vocum Platonicarum Index. Condidit D. Fridericus ASTIUS. Vol. III (Lipsiae, 1838), p. 521). Правда, как Аст и подчеркивает (GESCHÖPF), данные тексты предполагают понимание Платоном «природы» как некоего «живого существа», «одушевленного создания», «божьей твари» и, похоже, большего обобщения «природы» у Платона нет.

В том же трактате *Против гностиков* (*33* II 9, 1, 1.3–4.6) Плотин говорит о «природе блага», которая тождественна с «природой единого», что вполне согласуется с указанным терминологическим использованием слова «*природа*» (если только не рассматривать это как амплификацию, как и в случае с «природой материи» в *51* I 8, 4, 30). Но когда Плотин самое последовательность «единое-ум-душа» называет «соответствующим природе вещей», или «естественным порядком» (*αὕτη γὰρ τάξις κατὰ φύσιν 33* II 9, 1, 15), мы видим здесь другое — также вполне терминологичное — использование слова «природа». Можно было бы назвать его даже традиционно платоническим, потому что множество релевантных контекстов с указанным выражением *κατὰ φύσιν* можно найти у Платона; но, видимо, лучше понимать его как межшкольное, так сказать, общефилософское употребление термина, размытое в период эклектического философствования начиная с I в. до н. э.[2].

В самом деле, у Плотина отсутствует четкое (например, аристотелевское) рассмотрение того, что есть *κατὰ φύσιν*[3], хотя и в нашем трактате, и в ряде других текстов[4] он активно использует это выражение. Это объясняется тем, что сама, так сказать, «физическая» проблематика для него не представляет интереса. Например, в трактате «О провидении» (*47* III 2) Плотин рассуждает о том, что хорошему человеку может выпасть на долю зло, а дурному — благо. И если, как считают стоики, благо — *κατὰ φύσιν*, а зло — *παρὰ φύσιν*, то можно ли считать такое распределение правильным? «Но если соответствующее природе ничего не прибавляет к счастью, а несоответствующее природе не избавляет от зла, свойственного дурным, то какая разница между тем и другим состоянием?» (6.6–8). Этот пример в то же время показывает нам, как для Плотина снимается острота стоической постановки о «жизни в согласии с природой» (*ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*) как цели мудреца[5].

---

[2] В этом размытом смысле Плотин в нашем трактате говорит *ὁ φύσει ἐρωτικός*, имея в виду то, что Платон в *Федре* (248 d 3–4) описывает так: «Поэтому душа, видевшая всего больше, попадет в зародыш будущего любителя мудрости и красоты, преданного музам и влюбленности (*εἰς γονὴν... ἐρωτικοῦ*)».

[3] Бониц (*Index Aristotelicus*. Edidit H. BONITZ (Berolini, 1870), p. 837) рассматривает *τὰ κατὰ φύσιν* (*φύσει*) в следующих оппозициях: *τὰ κατὰ φύσιν* opp. *τὰ παρὰ φύσιν* (= *τὰ βίᾳ*), *τὰ διεφθαρμένα*, *τὰ ἐν ἕθει*; *φύσει* opp. *πάθει*, *ἔθει*, *νόμῳ*. Единственная четкая оппозиция тому, что *φύσει*, у Плотина — как и в платонизме в целом — *ἃ τέχνῃ ἐργάζεται* (5 V 9, 3, 10–11; cf. 51 I 8, 14, 6; 33 II 9, 12, 18).

[4] J. H. SLEEMAN, G. POLLET, *Lexicon Plotinianum* (Leiden-Leuven, 1980), col. 1098—1099.

[5] Согласно Диогену Лаэртию (VII 87), так учил уже Зенон. Однако вероятно, что впервые эту формулу использовал Клеанф. См. А. А. СТОЛЯРОВ. *Стоя и стоицизм* (М., 1995), с. 166; J. BRUNSCHWIG, «Les Stoïciens», *Philosophie grecque sous la direction de M. Canto-Sperber* (Paris, 1997), p. 552.

Точно так же для Плотина нерелевантен стоический восторг перед природой как «творческим огнем, идущим по пути к порождению», который «деятельно движется сам собою»[6]: причина этого в том, что даже если Плотин рассматривает природный уровень как достаточно независимый, он у него все равно представляет собой сферу, подчиненную душе: *ἡ γὰρ φύσις τὸ ὑπὸ ψυχῆς τῆς πάσης ταχθέν* (*14* II 2, 1, 39–40).

Однако именно в связи с этим общеплатоническим представлением о роли мировой души в устроении здешнего целого мы можем говорить и о концепции «природы» у Плотина, которая тем или иным образом может быть соотнесена с учениями Аристотеля и стоиков.

Аристотель, как известно, интенсивно (и даже агрессивно) развивает концепцию «природы» в связи с тем, что он отказывается от представления о мировой душе, которая у Платона движет мир в целом и специально небесный свод, и от индивидуальной души, обладающей индивидуальным бессмертием и приводящей в движение одушевленные существа. Специально этому посвящена, как известно, 3 глава I книги *О душе*, где Аристотель, в частности, говорит о том, что если душа движется не привходящим образом, то движение должно быть ей присуще «от природы». С этой точки зрения проводимое Плотином понимание природы является своего рода апологией платоновской мировой души[7], которая и является подлинной природой.

Так, в трактате *О природе, созерцании и едином* (*30* III 8, 5, 1) для Плотина «так называемая природа» является душой, порождением души высшей, обладающей более мощной жизнью. Поэтому когда Плотин говорит о «природе» как о том, что душа породила в движении (*ἡ δὲ ψυχὴ κινουμένη ἐλέγετο γεννᾶν... καὶ φύσιν 15* III 4, 1, 3) и что простирается вплоть до растений, он далее замечает: «А что же сама она [sc. «природа»-*φύσις*] — ничего не рождает? — Рождает: то, что всецело отлично от нее: потому что ниже ее нет больше жизни, но порождаемое ею — безжизненно».

Как низшая форма жизни природа для Плотина есть некое низшее и потому смутное созерцание. Именно поэтому эта низшая природа и производит зримые и осязаемые вещи, что созерцание ее до крайности ослаблено, а именно созерцание является для Плотина самой главной приметой любой жизнедеятельности, на каком бы иерархическом уровне мы ее ни рассматривали. Поэтому все то, что сотворено душой, чье

[6] См. Столяров, *цит. соч.*, с. 166; Brunschwig, *ibid.*, p. 534: стоическое понятие природы это *прежде всего величественное воззрение на мир как на совершенное и божественное единство, живое, нерерывное, самопорождающееся, организованное по умопостигаемым законам и управляемое провиденциальным и повсюду присутствующим разумом.*

[7] При этом представление о бессмертии индивидуальной души для Плотина, по-видимому, в принципе чуждо.

созерцание отчетливее и чище, — обладает жизнью; и лишено жизни все то, что порождается «только природой». Например, душа «рождает» и весь этот одушевленный и совершенный космос в целом, и человека или животное в нем; а «природа», то есть растительная сила, заставляет расти его волосы или ногти, которые сами по себе безжизненны.

Это трансформированное Плотином понятие природы соотносимо тем не менее со стоической «неразумной» природой, а также τὸ φυτικόν Аристотеля. Оно имеет некоторые соответствия и с природой, понимаемой в связи с логосом у тех же Аристотеля и стоиков. Для Аристотеля (*De part. an.* β 9, 654 b 1) логос равным образом является началом и «в том, что сообразно с искусством, и в существующем по природе» (ἀρχὴ ὁ λόγος... ἐν τοῖς φύσει συνεστηκόσιν). У стоиков понятия природы и логоса взаимно определяют друг друга[8]. И у Плотина мы сталкиваемся с тем, что понятия природы-производства и логоса-понятия, или рассудочного принципа этого производства, его формирующего начала, соотнесены благодаря связи того и другого с душой и созерцанием.

«Чтобы материя стала огнем, нужно прийти не огню, а понятию; это, кстати, немалое дополнительное подтверждение того, что в живых существах и растениях созидающие начала суть понятия, а также того, что природа есть некое понятие, которое производит иное понятие, некое свое порождение, уделяя нечто субстрату, но само пребывая... И если оно производит пребывая, причем пребывая в себе самом и при этом будучи понятием, то оно и само должно быть созерцанием... И во всеобщем понятии... одно... — душа, а другое — природное и природа» (*30* III 8. 2, 25–3, 9).

Даже когда Плотин рассуждает о такой вполне технической проблеме аристотелевской физики, как круговое движение неба (*14* II 2), в связи с чем касается естественных движений элементов и их естественных мест, — речь у него в первую очередь идет о душе и ее деятельности; и рассматривая проблему вечности неба, Плотин прибегает не к концепции «пятого элемента» или к какому иному «физическому» объяснению, а к сообразному с платоновским *Тимеем* представлению о лучшей душе, создавшей небо, по сравнению с той, что создала наши тела (*40* II 1, ср. Платон, *Тимей* 41 b 4).

Специфику воззрений Плотина на природу, пожалуй, можно определить одним словом: для него природа — несамодовлеюща. Это ясно видно из того единственного пассажа нашего трактата *Об уме, идеях и сущем* (*5* V 9, 6, 7–24), который непосредственно соотносится с темой данного сборника исследований и переводов:

[8] См.: Столяров, *цит. соч.*, с. 107.

«Ум... есть все совокупно и вместе с тем — не совокупно, поскольку каждое представляет собой особенную потенцию.

А весь ум — охватывает, как род — виды, как целое — части.

Некое подобие того, о чем идет речь, дают потенции зародышей.

А именно, в целом все — неразличимо, и понятия пребывают как бы в едином центре; и тем не менее одно относится к глазу, другое к рукам, причем то, что каждое отличается от другого, опознается по тому чувственно воспринимаемому, которое от него появилось.

Таким образом, у потенций в зародышах — при том, что каждая из них есть некое единое целое понятие с охватываемыми им частями — но вещественное (например, влажное) хотя и выступает как материя, сам-то он есть вид, то есть целое и понятие, тождественное порождающему виду души, каковая есть отображение другой души — более мощной.

Некоторые называют ее находящейся в зародышах природой, которая, устремившись оттуда, то есть от того, что ей предшествует, — словно свет от огня, — сверкнула и придала форму материи, — но не сминая ее и без помощи пресловутых рычагов, а дав ей от понятий».

Текст трактата в целом дает нам понять, что эта общая интуиция природы как порождающего начала живого организма, которое в некоей свернутой форме уже содержит в себе весь организм, оказывается у Плотина достаточно всеобъемлющей, если с ее помощью мы можем понять даже такую сверхприродную, но в самом совершенном смысле живую субстанцию, каковой является ум. При этом Плотин, правда, не забывает о том, что как природа невозможна без души и ума, так и ум есть первое проявление более высокого начала — единого — и невозможен без него.

В издании Порфирия пятый по хронологии трактат назван *Περὶ τοῦ νοῦ καὶ τῶν ἰδεῶν καὶ τοῦ ὄντος*, в связи с чем он важно завершает пятую девятку, посвященную проблемам первой ипостаси в плотиновской иерархии бытия — уму. Но если мы сопоставляем этот текст с прочими ранними трактатами Плотина, его, так сказать, природа оказывается более понятна: как и все первые одиннадцать трактатов, данный представляет собой прежде всего протрептический текст, развернутое увещание, призыв души слушателя и читателя вернуться в «благоспасаемое отечество».

При этом с самого начала Плотин дает понять, что единственная философская школа, которая позволяет сделать это — платоновская. И как основатель платонизма подробно рассматривает дисциплины, необходимые для воспитания благородного юноши — грядущего философа, так и Плотин размышляет о том, какие науки и дисциплины подводят нас к созерцанию бытия, а какие удерживают в сфере чувственных призраков.

Одна из основных мыслей Плотина в данном трактате, имеющая кардинальное значение для понимания платонизма в целом, состоит в констатации того, что не все в здешнем мире принадлежит к сфере подобий: сфера сверхчувственного, идеального, беспрепятственно проникает все чувственное, не будучи ни ограничена каким бы то ни было местом, ни связана временной или пространственной определенностью. Наша душа — это не подобие некоей души-в-себе, наши знания в собственном смысле слова, то есть знания идей, или форм, — тамошние.

Но в определенном смысле то же самое мы обнаруживаем и в плотиновской природе. Собственно говоря, природа — это как бы деятельный, или практический аспект мировой души, и как человеческая душа, чье созерцание несовершенно, занимается несовершенными науками и практической деятельностью, так и природа, или мировая душа, чье созерцание менее совершенно по сравнению с умом, провоцирует появление видимого мира.

Таковы некоторые переклички нашего трактата с проблемой природы у Плотина.

План трактата *Об уме, идеях и сущем* (5 V 9)

1. Три вида людей и три философские школы (эпикурейцы, стоики, платоники), соответствующие трем уровням реальности: чувственно воспринимаемой, сфере практической морали, умопостигаемому миру.

2. Восходит к наиболее высокой реальности (в соответствии с *Федром* 248 d 3–4 и *Пиром* 210 b 3-c 6, e 10 Платона) тот, кто от природы одержим философским эросом и по лестнице красоты может подняться к прекрасному как таковому. Это значит, что от прекрасного в телах нужно восходить к душе, а от нее к уму, который, находясь «в преддверии блага» (*Филеб* 64 c 1), являет его множественный образ, тогда как само благо всецело пребывает в едином.

3. Все составное — как предметы, созданные искусством, так и существующее от природы (*φύσει*) — состоит из материи и того, что придает ей форму: такова душа. Но и в самой душе одно подобно материи, а другое — форме, в качестве каковой выступает ум, который двояк: один — в душе, и он есть как бы ее форма, а другой — тот, кто дает эту форму. Точно так же и в мире в целом: подлежащее оформлению принимает от души образы тел, а смысловые принципы их душа получает от ума, подлинного творца и создателя мира. То, что в душе, — близко к истине, а то, что в телах, — подобия и подражания.

4. При восхождении к подлинной сущности нельзя останавливаться на ступени души, поскольку не душа, развившись, рождает ум, но ум предшествует ей, и поскольку актуальное — как самодостаточное и со-

вершенное — предшествует потенциальному. И если душа аффицируема, должно быть неаффицируемое, если душа — в мире, должно быть нечто и за его пределами.

5. Подлинный ум мыслит то, что от него же исходит, и обладает тем, что ему принадлежит: следовательно, он мыслит самого себя. Но что же именно? — Ясно, что ум мыслит сущие предметы, причем не как находящееся в ином, а в нем самом: он и есть эти сущие, причем не как образы иного, а как прообразы. Поэтому ум — первый законодатель, а вернее — сам закон бытия.

В этом смысл учения Парменида о тождестве мышления и бытия (В 3), положения Аристотеля о том, что наука о бестелесном тождественна со своим предметом (*О душе* Г 4, 430а 3–4), высказывание Гераклита «исследовал самого себя» (В 101), а также учение Платона о знании-припоминании (*Федон* 72 е 5).

Подлинные сущие неизменны, утверждены в себе самих, вне пространства. Их форма — в отличие от чувственно воспринимаемого — не привходит в некую материю откуда-то извне: ум, удерживая сущие, отпавшие от самих себя, сам не нуждается в месте, где бы ему поместиться.

6. Ум содержит в себе как себя самого все сущие, причем он сам тождествен с ними. Точно так же в душе пребывают и не смешиваются множество знаний: каждое из них делает то, что ему свойственно, не привлекая другие. Сходны с этим потенции семян, различие потенций в которых обнаруживается только по их проявлении. Это свойство некоторые называют природой, которая придает образ материи, уделяя ей некие творческие смыслы.

7. Что же касается знаний в разумной душе, то одни из них скорее суть мнения: они имеют дело с чувственно воспринимаемым и являются некими подобиями предметов; знания в собственном смысле слова относятся к умопостигаемому, тождественны каждое своему предмету, изнутри обладают мышлением и предметом мысли, поскольку ум и состоит в этих знаниях. Но нельзя сказать, что ум сначала мыслит, а потом становится тем, что он помыслил, поскольку в таком случае остается непонятным, как он мог прийти к такой мысли.

8. Поэтому он мыслит то, что уже есть в нем: форму, идею, которые суть мыслящие сущности, и каждая — ум, и ум — все формы. И поскольку не ум предшествует бытию, а бытие уму, в мыслящем следует полагать множество сущих, а деятельность ума, то есть мышление, следует полагать в сущих, чтобы они обладали в себе умом, который един и является их деятельностью. А поскольку бытие также есть некая деятельная действительность, то эти две деятельности — ума и бытия — суть одно, и ум с бытием — одна природа.

9. Но что это такое? — Прообраз здешнего мира, умопостигаемый космос, который есть ум, пребывающий, по словам Платона, «в том, что есть живое существо» (*Тимей* 33b2–3). Поэтому как в нашем мире при наличии некоего порождающего смыслового начала и материи неизбежно возникает живое существо, так и в универсуме в целом при наличии всемощной природы и того, что сумело ее воспринять, последнее было приведено в порядок, а первое его упорядочило. И в упорядоченном — дробная форма, а в том, что упорядочило, — все в одном.

10. Что в этом мире соответствует виду, — оттуда, а что нет — нет. Поэтому там нет ничего противоестественного и противного искусству. Но вместо времени там вечность, вместо пространства — умственное пребывание одного в другом: там все — сущность, причем мыслящая, каждое причастно жизни, и есть тождество и различие, покой и движение (ср. *Софист* 254 d 3–255 a 1), причем актуально, а не потенциально.

11. Что же касается искусств, то подражательные (живопись, ваяние, танец и пантомима) не следует возводить к тамошнему, разве что поскольку они входят в состав понятия человека. Но рассмотрение соразмерности, гармонии и ритма (в музыке) соответствует рассмотрению умопостигаемого числа. Поэтому в архитектуре и строительстве использование симметрии соотносится с тамошним, а целое, связанное с чувственно воспринимаемым, — нет. Земледелие и медицина связаны со здешним. Риторика, искусство полководца, управление производством и государство имеют отношение к тамошнему постольку, поскольку блюдут прекрасное в своих делах. Геометрия принадлежит тамошнему, поскольку рассматривает умопостигаемое, а то, что Платон называет истинной философией, возводящей душу к бытию (ср. *Государство* 521c), а Аристотель в начале *Метафизики* мудростью, а в других местах первой философией, — выше всего.

12. Поэтому если идея человека как рационального и творческого существа — там, то и искусства — как порождения ума — там. Причем там — виды всеобщего, то есть не Сократа, а человека, и видовые различия (курносость, цвет), а не конкретная форма носа или окраска.

13. Хотя у человека его прообраз — человек-как-таковой — там, это не значит, что наша душа — подобие души-как-таковой, а справедливость, здравомыслие, истинное знание — подобия умопостигаемых образцов. Поэтому когда речь идет о деятельности души без тела, мы — там и имеем дело с тамошним. И если иметь в виду то, что свойственно находящейся в этом мире душе как таковой, то здесь — то же, что и там.

14. Отдельные вопросы относительно появления множественности, видов ничтожного и противоестественного, конгломератов и наличия души-как-таковой.

ПЛОТИН

ОБ УМЕ, ИДЕЯХ И СУЩЕМ (*5* V 9)

Все люди сначала опираются на чувства, а не на ум, и по необходимости в первую очередь прилежат к чувственному; 1.

поэтому одни, постоянно пребывая в нем, проживают жизнь в уверенности, что оно — начало и конец,

так что ежели понять, что боль и удовольствие в этом мире суть зло и добро, так того и довольно,

почему они и гоняются постоянно за удовольствием и стремятся избавиться от боли.

При этом те из них, кто притязает на собственное учение, даже объявили такое воззрение мудростью, —

поистине грузные птицы, которые, будучи обильно нагружены тем, чем снабжает земля, не могут взлететь вверх, хотя от природы они и снабжены крыльями.

А другие, разумеется несколько возвысились над дольним, поскольку лучшая часть души подвигает их от удовольствия к прекраснейшему;

однако же, будучи неспособны увидеть горнее и не имея поэтому возможности утвердиться в чем-нибудь ином,

они — провозглашая «добродетель» —

свергаются к практической деятельности и к «выбору» из того самого дольнего, от которого они поначалу попытались подняться.

Однако третий род людей божественных

благодаря большей мощи и зоркости взора

увидели — как раз в силу этой своей зоркоглазости — горнее сияние,

и вознеслись туда сквозь, так сказать, тучи и здешнюю мглу,

и стали обретаться там, презрев все здешнее, ради того, что там — подлинное их обиталище, —

совсем как тот, кто вернулся в благоспасаемое отечество из долгого странствия.

2. — Но где оно, это обиталище, и как бы прийти в него?

— Прийти может от природы исполненный любовью и по существу склада своего изначальный философ, то есть тот, кто хотя и терпит муки по красоте как исполненный любовью, однако же не задерживается на *плотской красоте*,

но восходит от нее к *красотам души* — добродетелям, *наукам*, *обычаям* и *законам*,

и затем делает еще шаг вверх — к причине этой красоты в душе,

и затем — ежели что предшествует и этому — еще выше,

то есть пока не дойдет до предела, — до первого, которое прекрасно само от себя.

И только пришедши туда, он избавится от мук, но никак не прежде.

— Да, но как ему подняться, и откуда взять силы, и какое рассуждение послужит наставлением этой любви?

— Пожалуй, вот какое.

Та красота, что в телах, — благопривнесена телам (потому что она — образы тел), поскольку они в материи.

Но потом субстрат меняется и из прекрасного оказывается безобразным.

Поэтому, как говорит наше учение, тела прекрасны по причастности.

— Что же в таком случае сделало тело прекрасным?

— В каком-то смысле, разумеется, — присутствие красоты, но в другом — душа, поскольку это она вылепила и придала такой именно образ.

— Хорошо; но душа — есть ли она прекрасное от самой себя?

— Пожалуй, нет, раз одна — разумна и прекрасна, а другая — безрассудна и безобразна.

Поэтому прекрасное, связанное с душой, — от разумения.

— Но кто, в таком случае, дал душе разумение?

— Пожалуй, выходит, ум, — но только не такой, что сейчас это — ум, а потом — не ум, а ум в истинном смысле. А это значит, что он прекрасен от самого себя.

Поэтому остановиться ли здесь, или идти за пределы ума, — но ум во всяком случае предшествует первому началу (с нашей точки зрения), поскольку словно в *преддверии блага* возвещает

самим собою обо всем как более множественное отображение того, тогда как то пребывает в совершенном единстве.

3. Однако нужно еще рассмотреть эту природу ума,
каковая, согласно принимаемому нами рассуждению, представляет собой подлинно сущее и истинную сущность,
то есть нужно с помощью другого подхода прежде утвердиться, что она должна быть именно такой.
Пожалуй, смешно исследовать, пребывает ли ум в сущих, хотя иные могут усомниться и в этом; но скорее —
таков ли он, как мы утверждаем;
отрешен ли он;
есть ли он — в качестве такового — сущие;
в нем ли коренится природа видов.
Вот об этом и пойдет теперь речь.
Рассмотрим утверждение, согласно которому всё — составное, так что ничто из всего не просто, причем как то, что производит искусство, так и то, что является составным по природе.
Действительно, и создаваемое искусственно содержит медь, или дерево, или камень, причем от них еще не получает завершенности, прежде чем соответствующее искусство не произведет статую, ложе, дом, привнося от себя вид.
Точно так же и в составном по природе, то есть многосложном, и так называемых соединениях, можно выделить находящийся в этом соединенном вид (например, в человеке — душу и тело, в теле — четыре элемента).
Обнаружив, что каждое из них составлено из материи и дающего форму (поскольку материя элементов сама по себе бесформенна), можно задаться вопросом, откуда привходит в материю вид.
Но в свою очередь и о душе можно задаться вопросом:
то ли она уже относится к простым,
то ли и в ней одно — в качестве материи, другое — в качестве вида, причем под последним я разумею имеющийся у нее ум: один — как запечатленная в меди форма, другой — наподобие того, кто запечатлел эту форму в меди.
Точно также — перенося это на все здешнее — можно и здесь восходить к уму, полагая его в подлинном смысле создателем и творцом всего,
и тогда утверждать,

что субстрат, принявши виды, стал огнем, водой, воздухом и землей, причем все эти формы пришли от другого — в данном случае это душа;

и что душа дала этим четырем элементам форму мира, а для нее поставщиком понятий оказывается ум, как и в душах ремесленников рабочие понятия — от соответствующих искусств;

и этот ум выступает, во-первых, как вид души, то есть является ее формой,

а во-вторых, — тем, кто наделяет ее этой формой, — вроде создателя статуи, в котором наличествует все то, что он дает;

и то, что он дает душе, — близко к истине,

тогда как тело получает уже отображения и подобия.

4. — Однако почему, достигши уровня души, следует продолжать восхождение, и нельзя полагать, что она — первое?

— Ну, во-первых, ум отличается от души и превосходит ее, а лучшее — первично по природе.

Дело в том, что, конечно, никак не душа, как полагают, достигши совершенства, порождает ум, потому что откуда возможное станет действительным, ежели нет ведущей к действительности причины? — Ведь если случайно, то можно и не достичь действительности.

Поэтому первые должно считать действительными, самодовлеющими и совершенными,

а несовершенные — позднейшие — происходящими от них и получающими совершенство от породивших (то есть как бы от родителей, которые совершенствуют кого родили изначально несовершенными);

поэтому поначалу они суть материя по отношению к создавшему, а затем она приобретает совершенство оформленности.

Далее, ежели душа аффицируема, и должно быть нечто неаффицируемое (в противном случае всё со временем погибнет),

значит должно быть нечто прежде души.

И если душа внутри мира, и должно быть нечто вне мира, — значит и с этой точки зрения должно быть нечто прежде души.

В самом деле, если то, что внутри мира, — во плоти и в материи, ничто не остается тождественным; следовательно, человек и все прочие понятия — будут не вечны и не тождественны.

Таким образом, что прежде души должен быть ум, можно усмотреть на основании этого и многого другого.

Но ум — если использовать это имя в истинном смысле — следует брать не в возможности и не пришедший в ум от неразумия **5.**

(потому что в противном случае нам опять придется искать тот, что предшествует этому),

а ум в действительности и всегда сущий как ум.

И ежели он обладает разумением не благопривнесенным, то мыслит ли он что, — мыслит от самого себя, и обладает ли чем, — обладает от самого себя.

А ежели он мыслит от самого себя и на основании самого себя, значит он сам и есть то, что он мыслит.

В самом деле, будь его сущность отлична от него, а то, что он мыслит, — иным, нежели он, — сама его сущность будет лишена мысли, и он соответственно будет не действительным, а в возможности.

Поэтому нельзя отделять одно от другого.

А мы привыкли по образцу нашего здешнего мысленно разделять и тамошнее.

— Но на что в таком случае направлено его действие и что он мыслит, чтобы мы могли полагать его тем, что он мыслит?

— Я думаю, ясно, что подлинно будучи умом, он мыслит сущие и их осуществляет.

Следовательно, он есть сущие.

В самом деле, либо он эти сущие будет мыслить в ином, либо — в себе самом, поскольку сам он и есть сущие.

Но в ином — невозможно, потому что где это?

Следовательно, — самого себя и в себе самом.

И уж во всяком случае не в чувственно воспринимаемом, как полагают, потому что всякое первое — не есть чувственно воспринимаемое.

В самом деле, вид в нем есть овеществленное подобие сущего, а всякий вид в другом восходит от этого другого к тамошнему и есть отображение тамошнего.

А если ум должен быть еще и «создателем нашего мира», он в качестве такового не будет мыслить то, что находится в еще не существующем, чтобы создать это. Следовательно, тамошнее должно быть прежде мира, причем не отпечатками иного, но первообразами, причем первичными, и сущностью ума.

Если же станут утверждать, что можно ограничиться понятиями, — ясно, что вечными;

а раз вечными и неаффицируемыми, — значит они должны быть в уме, причем в таком, как сказано, то есть предшествую-

щем состоянию, природе и душе, потому что все это — в возможности.

Итак, ум есть сущностно сущие,

причем не такие, чтобы он их мыслил в ином, поскольку они не могут быть ни прежде него, ни после него;

но он — как бы их первый законодатель, а лучше — сам закон бытия.

Поэтому верно, что *одно и то же мыслить и быть*,

и что знание о бестелесном тождественно с предметом,

и я изучил самого себя, — имеется в виду как одно из сущих,

а также учение о припоминании.

В самом деле, ничто из сущих — не вне сущих (в частности, с точки зрения места), но они пребывают в самих себе, не принимая ни изменения, ни разрушения, в силу чего они и суть сущностно сущие;

тогда как в противном случае, то есть возникая и погибая, они будут обладать благопривнесенным сущим, так что уже не они, но оно будет сущим.

Ясно, что чувственно воспринимаемые существуют по причастности, о чем говорят когда субстрат получает форму от другого (например, медь — от ваянья, дерево — от зодчества, — поскольку искусство привходит в них через соответствующий образ, но само искусство при этом пребывает в самотождественности вне материи и обладает истиной статуи и ложа).

То же самое и в области тел; поэтому все здешнее, причастное кажимостям, показывает, что сущие от них отличаются, потому что они — неизменны (тогда как эти — изменчивы) и, будучи помещены в самих себе, не нуждаются в месте (поскольку они — не величины), но обладают самодостаточной осуществленностью в мысли.

В самом деле, природа тел стремится к тому, чтобы ее стерегло другое, тогда как ум, удивительным образом уберегая от распада то, что отпадает от самого себя, сам не ищет, в чем ему поместиться.

6. Итак, примем, что сущие — это ум,

что он обладает всем не то чтобы в некоем месте, а в себе самом как самим собою и как одно с ними;

и что *там — все совокупно* и тем не менее — в раздельности.

Но ведь и душа, обладая совокупно многими науками, ничего не смешивает,

и каждая наука, когда нужно, занимается своим, не привлекая остальные, а каждая мысль действует, будучи чиста, на основании других заключенных внутри мыслей.

Так вот, и ум в еще более высокой степени есть все совокупно и вместе с тем — не совокупно, поскольку каждое представляет собой особенную потенцию.

А весь ум — охватывает, как род — виды, как целое — части.

Некое подобие того, о чем идет речь, дают потенции зародышей.

А именно, в них в целом все неразличимо, так что формирующие понятия пребывают как бы в едином центре; и тем не менее одно относится к глазу, другое к рукам, причем то, что каждое отличается от другого, опознается по тому чувственно воспринимаемому, которое от него появилось.

Таким образом, у потенций в зародышах — при том, что каждая из них есть некое единое целое формирующее понятие с охватываемыми им частями — вещественное (например, влажное) выступает как материя, а сам он есть вид, то есть целое и понятие, тождественное порождающему виду души, каковая есть отображение другой души — более мощной.

Некоторые называют ее находящейся в зародышах природой, которая, устремившись оттуда, то есть от того, что ей предшествует, — словно свет от огня, — сверкнула и придала форму материи, —

но не сминая ее и без помощи пресловутых рычагов, а дав ей от понятий.

7. Из наук, пребывающих в разумной душе, одни относятся к чувственно воспринимаемому,

(если относящиеся к этому следует называть науками и им не больше подходит называться мнением:

как более поздние, чем вещи, они суть их подобия),

а другие — к умопостигаемому

(именно их и следует называть подлинно науками):

пришедши в разумную душу от ума, они не мыслят ни о чем чувственно воспринимаемом,

но в той мере, в какой они суть науки,

они и суть всякий раз то самое, что они мыслят.

При этом и предмет мысли, и мысль у них изнутри, поскольку ум — внутри (что и есть сами первые),

всякий раз совпадающий с самим собой и действительно наличествующий,

и не делающий прикидок, —

словно он не обладает чем-то, или приобретает что-то, или подробно излагает то, чего еще нет в наличии (поскольку все это — состояния души), —

а напротив: он устойчиво пребывает в самом себе, будучи всем совокупно, и ему нет необходимости помыслить то или иное, чтобы оно проявилось.

То есть дело обстоит не так, что ему нужно помыслить бога для того, чтобы бог возник, или помыслить движение для того, чтобы движение возникло.

Поэтому также неверно называть виды мыслями, если имеется в виду, что нечто возникло или нечто существует после того, как он помыслил.

В самом деле, прежде такой мысли должно существовать мыслимое, а иначе как он может прийти к мысли об этом? — Ведь не случайно же и не в результате необдуманной прикидки.

8. Таким образом, если речь идет о мышлении того, что есть в уме, таковым и будет существующий в уме вид; и это же — идея.

— Что же это такое?

— Ум и мыслящая сущность, причем каждая идея не отличается от ума, но каждая — ум.

Тогда ум в целом — все виды, а каждый отдельный вид — отдельный ум,

как наука в целом — все положения, а каждое из них — часть целой науки,

причем не так, что оно отделено от нее по месту, а так, что каждое отдельное положение имеет свое значение в этом целом.

Вот почему такого рода ум пребывает в себе самом

и — владея самим собой в полном спокойствии — постоянно оказывается полнотой.

Поэтому если ум предварительно мыслился как предшествующий сущему, то следовало утверждать, что ум, придя в действие и помыслив, произвел и породил сущие;

но поскольку необходимо сущее мыслить прежде ума, следует полагать, что сущие внедрены в мыслящем уме,

и что как в огне уже наличествует действие огня,

так и его действие и мышление протекают в сущих, чтобы они обладали единым с ними умом как собственным действием.

Но сущее также есть в определенном смысле действие, так что у них обоих — одно действие, а сказать вернее, оба они — одно.

Поэтому и бытие, и ум суть единая природа, и — в силу этого — также и сущие, и действие бытия, и такой ум; и понимаемые так мысли суть вид и образ бытия и его действие.

При этом только в нашей мысли одно предшествует другому, поскольку мы их разделяем, потому что разделяющий ум — другой, а тот — нераздельный и не разделяющий бытие и все тамошнее.

9. Однако чем является пребывающее в едином уме, каковое мы, мысля, разделяем?

Я задаю этот вопрос таким образом потому, что нужно это выявить в некоем застывшем виде, примерно так, как мы рассматриваем содержание некоей науки, которая представляет собой некий единый свод знаний.

Итак, наш мир представляет собой некое живое существо, охватывающее все живые существа в нем;

и своим бытием — причем бытием в качестве такового — он обладает от другого;

и его нужно возвести к уму, то есть к тому, от чего он этим бытием обладает.

Поэтому необходимо, чтобы в уме находился его прообраз в целом,

и чтобы этот ум был умопостигаемым миром, о котором Платон говорит *в том, что является живым существом*.

В самом деле, как при наличии порождающего начала, которое есть живое существо, и материи, воспринимающей это семенное порождающее начало, неизбежным образом возникает живое существо, —

точно так же при наличии некоей мыслящей и обладающей всеми потенциями природы и при отсутствии препятствующего ей,

то есть при отсутствии чего бы то ни было между этим и тем, что способно воспринять ее,

необходимо, чтобы одно было упорядоченным, а другое его упорядочивало.

Тогда то, что было упорядочено, обладает видом, уже подвергшимся разделению (здесь — человек, там — солнце),

а упорядочивающее обладает всем в одном.

10. Поэтому то, что присутствует в чувственном космосе как виды — оттуда,

а прочее — нет.

Вот почему там нет ничего из нарушающего природный порядок, как нет в искусствах того, что противоречит искусству, и в зародышах — хромоты.

И прирожденная хромота ног — от слабости порождающего начала, а случайная — от повреждения вида.

Поэтому согласующиеся качества и количества, числа, величины и отношения, сообразные с природой воздействия и переживания, движения и пребывания как в целом, так и в частях, — также принадлежат тамошнему.

Но вместо времени там — вечность.

И место там — как в мысли, то есть одно в другом.

Поэтому там —

поскольку там все присутствует совокупно —

что ни возьмешь, — сущность, причем мыслящая,

и каждое — причастно жизни,

тождественно и различно,

движение и покой,

движущееся и покоющееся,

сущность и качество,

так что все — сущность.

Это, в частности, потому, что каждое сущее есть таковое в действительности, а не в возможности, в силу чего качество не отделено от сущности.

Но только ли там то, что есть в чувственно воспринимаемом, или кроме того и что-то другое?

Впрочем, прежде следует рассмотреть это на примере соответствующего искусству; —

но во всяком случае, ни о чем безобразном там речи не идет, поскольку безобразие здесь — от ущербности, лишенности и недостатка, так что это — состояние потерпевшей неудачу материи и того, что уподоблено материи.

11. Итак, о соответствующем искусству и искусствах.

Что касается искусств подражательных, —

то есть живописи, скульптуры, танца, пантомимы, —

то поскольку они строятся на основании чего-то здешнего, используют чувственный образец и подражают путем переноса зри-

мым видам, движениям и пропорциям, — то их едва ли следует возводить к тамошнему, —

разве что в соответствии с понятием человека.

Если же на основании соразмерности в живых существах мы делаем наблюдения над строением живых существ в целом,

то перед нами часть некоего свойства, которое мы наблюдаем и в тамошнем,

причем в таком случае оно рассматривается с точки зрения наличествующей в умопостигаемом соразмерности во всем.

Точно так же и музыка любого рода, если она имеет дело с гармонией и ритмом, —

то есть в меру соотнесенности с гармонией и ритмом имеет дело с мыслью, —

то ее можно рассматривать таким же образом, как и музыку, имеющую дело с умопостигаемым числом.

Созидательные искусства,

то есть производящие чувственно воспринимаемое в соответствии с правилами определенного искусства, например, архитектура и строительство,

поскольку они имеют дело с соразмерностями, могут брать начала от тамошнего и тамошней рассудительности;

но поскольку они смешивают это с чувственным, то целое там помещаться не может — кроме как в понятии человека.

И разумеется, речи не идет о земледелии, которое занято чувственно воспринимаемым посевом, о медицине, блюдущей здешнее здоровье, то есть занимающейся телесной силой и крепостью:

согласимся, что тамошняя сила и здравость, которою все живое непоколебимо и крепко, — иного рода.

Ораторское и полководческое искусство, управление хозяйством и царская власть, —

ежели они уделяют тому, чем занимаются, благо, —

имеют долю от тамошнего в своем знании от знания тамошнего.

Геометрия, относясь к умопостигаемому, должна помещаться там,

и мудрость — еще выше, поскольку она занята сущим.

Итак, это — по поводу искусств и сообразного с искусствами.

12. С другой стороны, ежели там понятие человека, то там и его разумное и творческое начала, а также искусства, поскольку они — порождения ума.

И также следует утверждать, что виды суть виды общего, то есть не Сократа, а человека.

Но относительно человека также следует рассмотреть, есть ли там то, что свойственно отдельным людям.

И относительно отдельного свойства, то есть того, что не тождественно, а у разных разное:

например, если один курнос, а другой с горбатым носом, то горбоносость и курносость следует относить к видовым отличиям человека, как в случае с различиями животного;

но то, что у одного появляется такая горбоносость, а у другого другая, может зависеть и от материи.

Точно так же различия в цвете кожи:

одни — в понятии, а особенность других зависит от материи и места, которое может быть различным.

13. Остается сказать, только ли там то, что в чувственно воспринимаемом, или же как человек-как-таковой отличается от того или иного человека, так и душа-как-таковая отличается от той или иной души и ум-как-таковой — от того или иного ума.

Прежде всего следует сказать, что не все здешнее следует считать подобиями первообразов;

в частности, та или иная душа не есть подобие души-как-таковой, но одна отличается от другой достоинством, так что и та, что здесь, — хотя и не в силу того, что здесь, — есть душа-как-таковая.

И душам, каждая из которых подлинно есть,
свойственны некая справедливость и здравомыслие,
и есть в наших душах истинное знание,

причем они не суть подобия и отображения тамошних на том только основании, что они в чувственно воспринимаемом,

но суть те же самые, что и там, иным образом пребывающие здесь, потому что тамошнее не ограничено пребыванием в некоем определенном месте.

Поэтому когда душа выныривает из тела, она — там и есть тамошнее.

Это ведь чувственно воспринимаемый мир в одном месте, а умопостигаемый повсюду.

И все, что является таковой душой здесь, то — там;

поэтому если под чувственно воспринимаемым понимается зримое, там не только то, что в чувственно воспринимаемом, но и многое кроме этого;

но если в то, что находится в этом мире, включается душа и то, что в душе, —

тогда здесь все то, что и там.

14. Итак, ту природу, которая охватывает все в умопостигаемом, следует полагать началом.

Тогда каким образом — несмотря на наличие в подлинном смысле единого и во всех отношениях простого начала — в сущих есть множественность?

Каким образом она — наряду с единым,

и в каком смысле она — множество,

как надо понимать такого рода всё,

почему это всё является умом и откуда оно, —

обо всем этом следует говорить, взяв другое начало рассуждения.

Относительно видов для того, что возникает от гниения и язв, есть ли они там, а также для нечистот и грязи следует сказать, что все, что ум доставляет от первого, — все превосходно: в таковых видах этого нет;

и не ум доставляет это, а душа, которая одно берет от ума, а другое — от материи, в том числе и это.

Об этом будет сказано яснее, когда мы вернемся к затруднению, как от единого происходит множество.

И о том, что случайные сочетания, — то есть когда чувственно воспринимаемое собирается не сообразно с умом, а само по себе, — не имеют для себя видов.

То, что от гниения, — поскольку душа оказалась неспособна к чему-то другому: в противном случае она произвела бы что-то соответствующее природе, — во всяком случае, когда может, она производит.

Относительно искусств и того, что они охватываются в человеке-как-таковом: имеются в виду те, что возводятся к естественному для человека.

И так ли обстоит дело, что до отдельной — всеобщая, а до всеобщей — душа-как-таковая, или жизнь?

Пожалуй, следует считать, что в уме до рождения души и есть душа-как таковая, — как раз чтобы та появилась.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. 1–10. Дж. Диллон (*The Theory of Three Classes of Men in Plotinus and Philo* — Scholars, Savants and Their Texts: Studies in Philosophy and Religious Thought. Essays in Honor of Arthur Hyman, ed. R. LINK-SALINGER. (New York etc. 1989); перепечатано в кн.: John Dillon, *The Golden Chain. Studies in the development of Platonism and Christianity* (Norfolk, 1990), раздел XX) сравнивает весь пассаж с Phil. Alex. *De gigant.*, 60—61, где речь идет о трех классах людей: рожденных землей, небом и Богом, и предполагает, что сама эта идея была известна Филону от терапевтов и эссенов, а Плотину — от связанных с ними гностиков. Несмотря на то, что эта параллель (как и статья в целом) очень интересна, я думаю, что реально для Плотина здесь были значимы преимущественно платоновские тексты.

7. *οἵ γε λόγου μεταποιούμενοι αὐτῶν* речь идет об эпикурейцах, опирающихся на чувственное восприятие. H.-S. сопоставляют этот текст с Plat. *Phaed.* 81b-c: «ясно, что душа, смешанная с телесным, тяжелеет, и эта тяжесть снова тянет ее в видимый мир...».

9–10. *βαρυνθέντες ὑφοῦ πτῆναι ἀδυνατοῦσι καίπερ πτερὰ παρὰ φύσεως λαβόντες* — ср. знаменитый образ *Phaedr.* 246d, 248c: *πέφυκεν ἡ πτεροῦ δύναμις τὸ ἐμβριθὲς ἄγειν ἄνω... βαρυνθεῖσα δὲ πτεροῤῥυήσῃ τε καὶ ἐπὶ τὴν πέσῃ.*

10. *οἱ δέ* — речь идет о стоиках.

11–12. Ср. *SVF* III, n. 23.

15. *ἐκλογάς* — стоический термин, ср. *SVF* III, n. 64 (= Alex. Aphrod. *De an.*, Suppl. Aristot. II 1, p. 160, 5), 118; Sext. Emp. *Adv. Math.* 11. 133: догматики (= стоики) постоянно твердят об *ἐκλογή* и *παρεκλογή*.

16. *τρίτον δὲ γένος* — речь идет о платониках; ср. Plat. *Phaed.* 82b10: «...в род богов не позволено перейти никому, кто не был философом и не очистился до конца...».

21. *εἰς πατρίδα εὔνομον ἀφικόμενος* — ср.. Hom. e 37: *φίλην εἰς πατρίδα.*

2. 2–3. *ὁ φύσει ἐρωτικός* — ср. Plat. *Phaedr.* 248 d 3–4: «душа, видевшая всего больше, попадет в зародыш (*εἰς γονήν*) будущего любителя мудрости и красоты, преданного музам и влюбленности (*ἐρωτικοῦ*)».

4–7. Ср. Plat. *Conv.* 210 b 3-c 6.

10. *ὠδῖνος* — cf. Plat. *Phaedr.* 251 e 57.

11–12. *τίς λόγος... παιδαγωγήσεται* — cf. Plat. *Conv.* 210 e 3. Cf. Plot. *9* VI 9, 4, 31.

15–17. *μεθέξει... κάλλους παρουσία* — Плотин имеет в виду следующее рассуждение Платона в *Федоне* (100 c–d): «Если существует что-либо прекрасное помимо прекрасного самого по себе, оно, как мне кажется, не может быть прекрасным иначе, как через причастность прекрасному самому по себе (*διότι μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ*)... Ничто иное не делает вещь прекрасною, кроме присутствия прекрасного самого по себе (*ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ... παρουσία*) или общности с ним».

16. ὁ λόγος — «наше учение», sc. платоновское.

22. οὐ ποτὲ μὲν νοῦς, ποτὲ δὲ ἄνους — ср. Arist. *De an.* *Γ* 5, 430 a 22.

25–26. ἐν προθύροις τἀγαθοῦ — ср. Plat. *Phileb.* 64c 1: ἐπὶ... τοῖς τοῦ ἀγαθοῦ... προθύροις.

27. ἐκείνοῦ μέν ὄντος ἐν ἑνί — ср. Plat. *Tim.* 37d6: μένοντος αἰῶνος ἐν ἑνι.

3. 7–8. χωριστός — ср. ниже: *5* V 9, 4, 18; τὰ ὄντα — ср. ниже: *5* V 9, 5, 13; ἡ τῶν εἰδῶν φύσις ἐνταῦθα — ср. ниже: *5* V 9, 8, 4.

7. εἰ οὗτος τὰ ὄντα — ср. Arist. *De an.* *Γ* 5, 430 a 17.

37. μιμήματα — ср. Plat. *Tim.* 50c5: τὰ δὲ εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα, τῶν ὄντων ἀεὶ ὄντα μιμήματα...

4. 3. τὸ δὲ κρεῖττον φύσει πρῶτον — ср. Aristot. *De caelo* *A* 2, 269 a 19–20.

4. οἴονται [sc. стоики] — ср. *SVF* I, n. 374; 377.

5. 1 слл. — основной смысл этого параграфа — в проведении мысли, непривычной для предшествующего платонизма, отделявшего ум от идей и демиурга от парадигмы: подчеркивая, что умопостигаемое не вне ума, Плотин вызвал непонимание у Лонгина и Порфирия, начавшего свое пребывание в кружке Плотина с обсуждения именно этого вопроса (Plot. *V.P.* 18, 8–11).

16. ὥσπερ οἴονται — ср. *SVF* II 88.

20. ποιητὴν... τοῦδε τοῦ παντός — ср. Plat. *Tim.* 28 c 3–4.

25. ἔξεως — ср. *SVF* II n. 1013, p. 302, 36–37 ARNIM.

29–30. τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστί τε καὶ εἶναι = Parm. fr. B 3.

30–31. ἡ τῶν ἄνευ ὕλης ἐπιστήμη ταὐτὸν τῷ πράγματι — ср. Aristot. *De an.* Γ 4, 430 a 3–4.

31. τὸ ἐμαυτὸν ἐδιζησάμην = Heraclit. fr. B 101.

32. αἱ ἀναμνήσεις — ср. Plat. *Phaed.* 72e5.

38–40. οἷον χαλκὸς παρὰ ἀνδριαντοποικῆς... — ср. Aristot. *Metaph.* *Δ* 2, 1013 b 6–9.

41. κλίνην — ср. Plat. *Resp.* 597 c 3.

46. σωμάτων... φύσις σῴζεσθαι παρ' ἄλλου θέλει — ср. Plat. *Crat.* 400 c 7 (= *Orphicorum* fr. 8); Плотин опирается на этимологию Платона, связывающего (со ссылкой на орфиков) σῶ-μα и σῴ-ζεσθαι, хотя и обыгрывает ее иначе, чем в *Кратиле*, где тело (σῶμα), подобие узилища, служит душе напоминанием (ἵνα σῴζηται) о ее наказании.

6. 3. πάντα... ὁμοῦ = Anaxagoras fr. B 1.

13. *Enn.* в Ed. minor направлено на (nihilominus)

20. τινες — ср. *SVF* II, n. 743.

23. μοχλείαις — ср. Aristot. *Phys.* *Θ* 6, 259 b 20: τὸ ἐν τῇ μοχλείᾳ κινοῦν ἑαυτό.

7. 3–5 εἰκονες... ἐπιστῆμαι — ср. Plat. *Resp.* 533 e 8–534 a 2.

8–10. συνὼν αὐτῷ ἀεὶ καὶ ἐνεργείᾳ ὑπάρχων — ср. Aristot. *Metaph.* *Λ* 7, 1072 b 21–23.

8. 8. *ἔστιν... οὖν οὗτος ὁ νοῦς... κόρος ἀεί* — ср. Plat. *Crat.* 396 b 6–75 неоднократно используемая Плотином этимология Кратила *Κρόνος-κόρος* для указания на чистоту, полноту и насыщенность ума; ср., напр., *50* III 5, 9, 18 и комментарий П. Адо к этому тексту (Plotin. *Traite 50* III, 5. Introduction, traduction, commentaire et notes par Pierre Hadot (Paris, *Les Editions du Cerf*, 1990), p. 139).

9. 4. *ζῴου περιεκτικοῦ ζῴων ἁπάντων* — ср. Plat. *Tim.* 33 b 2–3.

8. *ἐν τῷ ὅ ἐστι ζῷον* — ср. Plat. *Tim.* 39 e 8.

10. 12–13. *καὶ ταὐτὸν καὶ θάτερον, καὶ κίνησις καὶ στάσις,... καὶ οὐσία* — ср. Plat. *Soph.* 254 d 5; 254 e 5–255 a 1. Весь пассаж 10. 10–14 — один из рефлексов полемики платоников с аристотелевским учением о категориях («там... все — сущность»), начало которой положил Евдор Александрийский; в развернутом виде эта полемика представлена у Плотина в *42–44* VI 1–3; ср. также *17* II 6.

14. *πάντα οὐσία* — cf. *17* II 6, 1, 7–8: *τὰ ἐκεῖ παντα οὐσία.*

15–16. *Ἆρ' οὖν μόνα τὰ ἐν τῷ αἰσθητῷ ἐκεῖ, ἢ καὶ ἄλλα πλείω;* — вопрос, который тесно связан с другим (как появилось множество идей) и к которому Плотин возвращался и позднее: в небольших трактатах *7* V 4 (*Как от первого следующее за ним и о едином*) и *18* V 7 (*Есть ли идеи и у отдельных вещей*), а также в первой части одного из самых пространных рассуждений *38* VI 7 (*Как появилось множество идей и о благе*, гл. 1–14). Ср. ниже: 14, 5. 12.

11. 2. *μιμητικαί* и 13. *ποιητικαί* — деление искусств на подражательные и созидательные нельзя признать корректным ни по Платону, ни по Аристотелю: например, у Платона (*Soph.* 219 a sqq.) все искусства делятся на созидательные, то есть создающие то, чего ранее не существовало, и приобретающие, причем к созидательным относится как земледелие и изготовление всякой утвари, так и *ἡ μιμητικὴ τέχνη*; и у Аристотеля в *Риторике γραφικὴ καὶ ἀνδριαντοποιία καὶ ποιητική* в узком смысле слова, будучи подражательными, также безусловно относятся к созидательному, или творческому искусству (*A* 11. 1371 b 6). Поэтому в данном перечислении сложно усмотреть какую-то жесткую последовательность или опору на какой-то один текст-образец, хотя общее движение от чувственного к умопостигаемому очевидно.

10–11. *μουσικὴ... περὶ ῥυθμὸν καὶ ἁρμονίαν* — ср. Plat. *Conv.* 187 c: *μουσικὴ περὶ ἁρμονίαν καὶ ῥυθμῶ ἐρωτικῶν ἐπιστήμη.*

21. *Ῥητορεία δέ καὶ στρατηγία* — cf. Plat. *Euthyd.* 307a: *οὐ καλὸν δοκεῖ σοι εἶναι ρητορικὴ καὶ στρατηγία.*

21–22. *οἰκονομία τε καὶ βασιλική* — вероятнее всего эта пара объясняется из сопоставления с *Политиком*, см., например, начало рассуждения (259c), где речь идет о некоей одной науке, скорее связанной с познанием, которую можно назвать *εἴτε βασιλικὴν εἴτε πολιτικὴν εἴτε οἰκονομικήν.*

24. *τῆς ἐπιστήμης τῆς ἐκεῖ* — cf. Plat. *Phaed.* 75e: *ἐκείνας... τὰς ἐπιστήμας, ἃς ποτε καὶ πρὶν εἴχομεν.*

25. *σοφία... περὶ τὸ ὂν οὐσα* — в значении аристотелевской *πρώτη σοφία*. *Met.* *β* 2. 996 b 9; *κ* 1. 1059 a 27–33.

12. 2–3. *τῶν καθόλου... τὰ εἴδη* — ср. Aristot. *Metaph.* *H* 1, 1042 a 15.

13. 1 слл. — этот параграф содержит еще одно принципиальное положение плотиновской философии о всегда- и вездеприсутствии умопостигаемого, никак не ограниченного чувственным, что в 13–14 замечательно формулируется: *ὁ μὲν γὰρ αἰσθητὸς κόσμος μοναχοῦ, ὁ δὲ νοητὸς πανταχοῦ*.

14. 5. *λεκτέον* — ср. *7* V 4.

8. *ῥυποῦ καὶ πηλοῦ* — ср. Plat. *Parm.* 130 c 6.

12. *λεχθήσεται* — ср. *7* V 4.

(Перевод и примечания Ю. А. Шичалина)

С. В. Месяц

АРИСТОТЕЛЕВСКАЯ ФИЗИКА В АФИНСКОЙ ШКОЛЕ НЕОПЛАТОНИЗМА

Чтобы понять, какое место занимала аристотелевская физика в системе позднего неоплатонизма, необходимо, на мой взгляд, обратить внимание на небольшой трактат, принадлежащий знаменитому неоплатонику V в. н. э. Проклу Ликийскому, главе афинской неоплатонической школы. Этот трактат носит название *Элементы физики* или *О движении*. В отличие от других произведений Прокла, он долгое время не привлекал к себе особого внимания исследователей. Впрочем, это довольно легко объяснить: *Элементы физики* не являются вполне оригинальной его работой и, по существу, представляют собой краткое изложение аристотелевского учения о движении, почти дословно опирающееся на VI и VIII книги *Физики* и I книгу *О небе* Аристотеля. Пожалуй, только жанр трактата представляется весьма необычным для античности. Ни один философ ни до, ни после Прокла не пытался представить физическое учение в виде системы строго доказанных теорем, то есть придать ему форму математической теории, наподобие того как это сделал Эвклид в своих *Началах геометрии*. Сходство *Элементов физики* с *Началами* Эвклида отмечают все без исключения исследователи. Действительно ли Прокл использовал произведение знаменитого математика в качестве образца для своего — этот вопрос мы обсудим в дальнейшем, а пока достаточно будет указать на сходство названий обоих сочинений: *Στοιχεῖα* (*Начала* или *Элементы*) у Эвклида и *Στοιχείωσις* — у Прокла. Необычность жанра *Элементов физики* свидетельствует о том, что у Прокла было свое особое представление о физике и ее роли в системе неоплатонической философии и школьного обучения. Какое же именно? Ответить на этот вопрос мы сможем, если определим назначение и цель, с которой создавался этот трактат.

Учение о движении

Элементы физики состоят из двух частей, включая в общей сложности 52 теоремы. Каждая часть начинается с нескольких определений — так Прокл называет недоказуемые утверждения. Часть I, посвященная наиболее общим принципам движения, начинается с определений непрерывного, соприкасающегося, следующего друг за другом, первого времени, первого места и покоящегося. Её основные темы: 1) непрерывность движения, времени, величины и их делимость в одинаковом отношении; 2) отсутствие начальной части изменения; 3) невозможность движения по бесконечной величине и 4) неделимость момента «теперь».

От этих главнейших положений аристотелевской физики Прокл переходит во II части к описанию конкретного кругового движения. Среди определений II части можно выделить группу постулатов (с I по VI) и собственно определений (с VII по XIV)[1]. Прокл постулирует существование пространственного движения; утверждает, что оно может быть простым и сложным, что в соответствии со своим движением тела делятся на простые и сложные, и что простое тело может совершать только простое движение. Среди неявных постулатов второй части встречаются, в частности, и такие, которые пережили античную физику и долгое время оставались господствующими предрассудками европейской мысли, мешавшими развитию науки. Например:

теорема II.7 «свойство (δύναμις) меньшего тела меньше, чем свойство большего тела».

теорема II.7,8 «во сколько раз одно тело больше другого, во столько раз его свойство больше свойства другого».

теорема II.9 «скорость тела прямо пропорциональна его свойству».

теорема II.17 «природа ничего не делает напрасно».

теорема II.19 «всё движущее движет посредством касания».

По сравнению с первой частью, вторая исходит из большего числа определений, что означает, что излагаемая в ней часть физики является менее всеобщей и менее строгой. В теоремах II части доказывается: 1) существование простого круговращающегося тела; 2) существование неподвижного первого двигателя, его неделимость и бестелесность; а также 3) обсуждаются свойства (δυνάμεις) четырех традиционных элементов.

---

[1] В изданиях XVI в., например, у Иосифа Вальды, постулаты под заголовком *ΥΠΟΘΕΣΕΙΣ* приводятся отдельно от определений — *ΟΡΟΙ*.

Логическая структура *Элементов физики*

Попытка как-то сгруппировать теоремы трактата, подчинив их, хотя бы в пределах одной части, некоей общей теме, не удаётся. Все они оказываются более или менее равноправными, все представляют собой одинаково важные для физики высказывания. Среди них почти не встречается промежуточных, вспомогательных теорем (лемм), необходимых лишь для доказательства более важных положений. Логическая структура *Элементов физики*, если сравнивать её с аксиоматическими теориями рационалистов XVII–XVIII вв., не линейная. Она не восходит от простого и наиболее общего принципа ко всё более сложным и частным следствиям, как это имеет место, например, в *Этике* Спинозы. Все теоремы Прокла одинаково удалены от начал. Лучшим доказательством он считает то, которое апеллирует не к ранее доказанным теоремам, а напрямую к началам. Вот наглядный пример: теорема 31 из I части.

Всё количественно неделимое само по себе неподвижно.

В соответствующем месте *Физики* (VI.10) приведены три варианта доказательства этого утверждения: одно использует определение неделимого, другое ссылается на невозможность существования неделимых линий (теорема I.14 у Прокла), третье использует доказанную ранее бесконечную делимость времени (теорема I.11). Из этих трёх Прокл отдаёт предпочтение первому доказательству, самому простому, которое непосредственно обращается к началам.

Совершенно противоположную картину мы обнаруживаем при первом же взгляде на *Этику* Спинозы: prop. V ссылается на prop. IV, VI — на III и II, VII — на VI, VIII — на VII, XII — на X и VIII и т. д. Так последовательно выстраивать свою философскую систему позволяет Спинозе, помимо прочего, преимущественное использование прямого доказательства, при котором от включения или выключения элемента A из класса B мы переходим к его включению или выключению из класса C, объемлющего B.

В отличие от Спинозы, Прокл чаще всего использует доказательство от противного (апагогическое). Из 52 теорем в *Элементах физики* 30 доказаны апагогически. При таком способе доказательства сначала высказывается предпосылка, противоречащая условию теоремы, из которой затем выводится невозможное следствие. Это означает, что предпосылка неверна, а условие теоремы верно. По сравнению с прямым в апагогическом доказательстве всё происходит наоборот: от включения или выключения элемента из более общего класса мы переходим к его включению или выключению из менее общего класса, поэтому с помо-

щью апагогического доказательства нельзя представить всё многообразие мира в виде логического следствия из определенных утверждений. Этим объясняется нелюбовь к нему в XVII–XVIII вв.[2] Например, французский математик Жак Озанам, комментировавший в XVIII в. Эвклида, исправил все содержащиеся там апагогические доказательства на прямые. Преимущественное использование Проклом апагогических доказательств свидетельствует о нелинейности структуры трактата и о его принципиальном отличии от новоевропейских аксиоматических теорий.

Свои доказательства Прокл строит по общепринятой в античности схеме, которую, в частности, использовал и Эвклид, и которая ведёт своё происхождение от софистических споров. В ней различают:

1. Условие теоремы (*propositio*).

2. Изложение, то есть введение в ход доказательства чертежа или обозначений, к которым прилагаются условия теоремы (*expositio*).

3. Определение, формулировка теоремы по чертежу (*determinatio*).

4. Собственно доказательство (*demonstratio*).

5. Заключение (*conclusio*).

Чтобы убедиться в этом, возьмём в качестве примера теорему I первой части.

1. Два неделимых не касаются друг друга (*propositio*).

Допустим, два неделимых A и B (*expositio*) касаются друг друга (*determinatio*). Но касающимися назывались те, края которых в одном и том же. Это означает, что у неделимых будут края (*demonstratio*). Следовательно, A и B не неделимы (*conclusio*).

Расхождения с Платоном

Как уже говорилось выше, все определения, формулировки теорем и большая часть доказательств *Элементов физики* заимствованы из двух аристотелевских произведений — VI и VIII книг *Физики* и I книги трактата *О небе*. По словам Дж. Розана, Прокл собрал и свел в систему «все, что в этих книгах может быть изложено с математической точностью»[3]. Трактат вышел настолько «аристотелевским», что в нем ни разу не упоминается имени Платона и отсутствуют какие-либо ссылки на него, что для неоплатоника Прокла само по себе странно. Более того, *Элементы физики* содержат и очевидные расхождения с платоновым учением о

[2] Д. Д. Мордухай-Болтовский в книге *Начала Эвклида*, пер. и комм. Д. Д. Мордухай-Болтовского (М–Л., 1950) с. 263–264.

[3] L. J. Rosan, *The Philosophy of Proclus* (New York, 1949), p. 99.

движении. На одно из них указал Ритзенфельд[4]. В теореме 19 II части утверждается, что все движущиеся предметы приводятся в движение другим, то есть внешним по отношению к ним двигателем. Конечной причиной всего движущегося при этом объявляется неподвижное. Согласно же Платону, да и самому Проклу в его *Элементах теологии*, помимо неподвижного (*ἀκίνητον*) и движимого другим (*ἑτεροκίνητον*) существует еще самодвижное (*αὐτοκίνητον*). Можно было бы назвать и другие расхождения с Платоном. Например, в первых трех теоремах II части доказывается существование простого круговращающегося тела, иначе говоря, пятого элемента, тогда как Платон убежден, что элементов всего четыре (*Тим.* 53a–56c). Далее в теореме 5 утверждается, что «тело, движущееся по кругу, не подвержено ни рождению ни гибели», тогда как у Платона ни одно тело и ни один элемент не может обладать этим свойством, ибо весь мир, по его словам, «возник, ведь он зрим, осязаем и телесен, ... а все вещи такого рода оказываются возникающими и порождаемыми»[5]. Более того, сама идея природного движения совершенно чужда Платону. Причиной движения тел он считает душу (*ψυχή*), а не природу (*φύσις*). Небо, например, вращается не оттого, что так ему свойственно от природы, а потому что повторяет круговращения мировой души. Что же могут означать все перечисленные расхождения с Платоном в произведении убежденного платоника?

Один из вариантов ответа был предложен самим Ритзенфельдом. По его мнению, *Элементы физики* были написаны Проклом в тот самый ранний период его творчества, когда под руководством Сириана он изучал в афинской Академии аристотелевскую философию и не приступал еще к изучению Платона. Поэтому расхождения с Платоном попросту объясняются тем, что Прокл еще плохо знал его учение. Этот трактат, считает Ритзенфельд, мог быть ученическим конспектом Аристотеля, выполненным по заданию учителя.

Однако против слишком ранней даты создания *Элементов физики* свидетельствует хотя бы факт их поразительного сходства с *Элементами теологии*[6], произведением достаточно зрелым, показывающим прекрасное знакомство Прокла с учениями неоплатоников Плотина, Порфирия, Ямвлиха и Сириана. Почти все исследователи сходятся в том, что оба этих сочинения должны были, по замыслу их автора, образовывать единое целое. Как известно, в *Элементах теологии* неоплатоническое учение о бытии изложено не полностью: неохваченным остается

---

[4] A. RITZENFELD. *Procli Diadochi Lycii Institutio physica*. Praefatio. (Lipsiae: Teubner, 1912) p. VIII.

[5] *Тимей* 28b (пер. С. С. АВЕРИНЦЕВА).

[6] Прокл, *Первоосновы теологии*, пер. А. Ф. ЛОСЕВА (М., 1993).

последний уровень бытийной иерархии — чувственно-воспринимаемый космос. Последний является предметом уже не теологии, но физики. Поэтому *Элементы физики*, предположительно, должны были следовать за *Элементами теологии*, восполняя их, и давая вместе с ними полное знание о порядке мировых причин. Можно также предположить, что изначально оба трактата были частями единого произведения. Во всяком случае, их очевидное жанровое сходство предполагает общую дату создания. И если, по оценке Э. Р. Додса, *Элементы теологии* были написаны в средний период творчества Прокла, то есть примерно в то время, когда умирает Сириан и Прокл сменяет своего учителя на посту руководителя афинской Академии, то и *Элементы физики* мы должны отнести примерно к этому же времени[7].

Жанр

Впрочем, нас интересует не столько датировка трактата, сколько цель его создания. Как мы уже говорили, Ритзенфельд считал его ученическим конспектом, указывая на неоригинальность сформулированных в нем идей и на очевидную зависимость Прокла от Аристотеля. Мнение Ритзенфельда разделял и даже называл общепризнанным Розан[8], тогда как Э. Р. Доддс и Р. Бойтлер считали его недостаточно обоснованным. В самом деле, ведь даже *Элементы теологии* не являются изложением «оригинальных», то есть собственных взглядов Прокла, а представляют собой сводку неоплатонического учения в целом. И кроме того, при более пристальном изучении *Элементов физики* обнаруживается, что Прокл далеко не буквально повторяет Аристотеля, но проявляет при переработке его текста значительную самостоятельность[9].

---

[7] Несмотря на то, что точной хронологии прокловских сочинений не существует, и можно с уверенностью датировать только самые основные комментарии (*Комментарий к 'Тимею'* написан между 437 и 440 гг., *Комментарий к 'Парменид'у* — позднее, *Платонова теология* — в конце жизни), Доддсу удалось установить, что *Элементы теологии* написаны до *Комментария к 'Тимею'*. Датировка Доддса основывается на том, что в *Элементах теологии* отсутствует промежуточный между умопостигаемыми (νοητοί) и умными (νοεροί) богами класс богов одновременно и умных и умопостигаемых (νοητοὶ καὶ νοεροὶ θεοί). Эти умопостигаемо-умные боги встречаются в *Комментариях к 'Тимею'*, *'Парменид'у* и *'Кратилу'*. Упоминались они, по-видимому, и в утраченном *Комментарии к 'Федр'у*. Отсутствие их в *Элементах теологии*, возможно, является доводом в пользу их достаточно раннего создания. См. Proclus, *The Elements of Theology*, ed. E. R. DODDS (Oxford, 1963), p. XVI–XVII, p. 282.

[8] L. J. ROSAN, *op. cit.*, p. 50.

[9] Доминик О'Меара считает, что «мастерство, с которым Прокл здесь (в *Элементах физики*) перелагает Аристотеля, можно сравнить с его мастерством переработки Ямвлиха во Введении к *Комментарию на первую книгу 'Начал' Эвклида*». См. его книгу *Pythagoras revived* (Oxford, Clarendon Press, 1989) p. 178.

Во-первых, он выделяет из него некие самоочевидные недоказуемые утверждения (так называемые определения), которые у самого Аристотеля твёрдо не зафиксированы, и количество которых у него не определено. Например, Аристотель пользуется двумя определениями непрерывного: (1) «непрерывные суть те, края которых одно» и (2) «непрерывное есть то, что делимо до бесконечности», причем вторым определением Аристотель пользуется гораздо чаще. Прокл, однако, закрепляет за непрерывным именно первое определение, поскольку бесконечная делимость линии относится к числу проблем, а не начал[10].

Во-вторых, Аристотель обычно доказывает теорему несколькими способами, тогда как Прокл оставляет чаще всего одно доказательство — наиболее простое и наглядное, а в половине случаев даже заменяет своим.

В-третьих, Прокл самостоятельно продумывает структуру *Элементов физики*. Во II части он отступает от последовательности аристотелевского изложения и располагает теоремы таким образом, чтобы их порядок соответствовал порядку определений, и чтобы ни одно из них не осталось неиспользованным в доказательствах.

В-четвёртых, Прокл пропускает некоторые теоремы, имеющиеся у Аристотеля. Например, в трактате *О небе* Аристотель доказывает, что движущееся по кругу тело

> следует считать невозникшим и неуничтожимым, а также не подверженным ни росту, ни качественному изменению (I,3,270a 14).

Прокл же ограничивается только доказательством его вечности, поскольку во второй части своего трактата он изучает только пространственное движение и не затрагивает качественных изменений.

Всё вышеизложенное заставляет нас отказаться от мнения Ритзенфельда, считавшего *Элементы физики* ученическим конспектом. Но в таком случае мы опять сталкиваемся с проблемой — как объяснить многочисленные расхождения с Платоном? Э. Р. Доддс отвечает на этот вопрос следующим образом: «Для поздних неоплатоников, не в меньшей степени нежели для их средневековых преемников, Аристотель в области физики почитался за высший авторитет» (E. Th. p. XVIII). Поэтому *Элементы физики*, считает Доддс, вполне могли быть учебником (manual), по которому студенты афинской Академии изучали физическое учение Аристотеля.

---

[10] См. *Procli Diadochi in primum Euclidis Elementorum librum Commentarii*, ed. G. FRIEDLEIN (Lipsiae, 1873), p. 278,18: «А то, что непрерывное делимо до бесконечности, они [геометры] не принимают за аксиому, но доказывают, исходя из соответствующих начал».

Итак, перед нами новое предположение о жанре нашего трактата — учебник. Рассмотрим его поподробнее.

Элементы физики как учебник

В пользу этого предположения говорит, во-первых, само название трактата. Слово *Στοιχείωσις* употреблялось, в основном, в трех значениях: 1) обучение, воспитание, например, воспитание добродетели; 2) элементарное изложение, сводка наиболее важных положений какой-либо науки или учения; 3) учение об элементах, стихиях. Наиболее часто используемое второе значение слова *Στοιχείωσις* вполне соответствует, как мы видим, предполагаемой педагогической цели *Элементов физики*.

В неоплатонических школах V–VII вв. н. э. философию Аристотеля изучали наряду с философией Платона. Она служила своего рода введением в платоново учение — по выражению Марина — «малыми таинствами», предваряющими «истинные таинства платонова учения». Сам Прокл изучал Аристотеля сначала в Александрии и потом еще два года в Афинах вместе с Сирианом[11]. Курс аристотелевской философии включал в себя логику, этику, физику, математику и теологию. Математические дисциплины, входившие в курс аристотелевской философии, изучались по своего рода учебным пособиям, поскольку специальных аристотелевских математических текстов не существовало. Так, арифметику изучали по *Введению* Никомаха Геразского, геометрию — по *Началам* Эвклида, музыку — по Аристоксену, астрономию — по Птолемею или Павлу Александрийскому[12]. Учебником логики служило *Введение* Порфирия, переросшее позднее в *Пролегомены* ко всей аристотелевской философии. Остальные разделы — физику, этику и метафизику (теологию) изучали при помощи многочисленных школьных комментариев. Как видим, помимо произведений самого Аристотеля в распоряжении учащихся было огромное количество вспомогательной учебной литературы. Поэтому не исключено, что и *Элементы физики* могли быть написаны в помощь студентам, изучающим физику Аристотеля, тем более что предположительное время создания трактата падает, как мы помним, на тот момент, когда Прокл становится главой школы и впервые сталкивается с вопросами организации учебного процесса и оснащения студентов необходимой литературой. Возможно, продумывая план обучения, Прокл обнаруживает, что не все разделы аристоте-

---

[11] Марин, *Прокл или О счастье*, в книге: Прокл, *Первоосновы теологии*, (М., 1993), с. 172.

[12] См. Ю. А. Шичалин, «Историческая преамбула», в книге: Прокл. *Комментарий к первой книге 'Начал' Эвклида. Введение* (М., 1994), с. 10.

левской философии одинаково хорошо отражены в учебниках и решает исправить этот недостаток.

Но если *Элементы физики* действительно были задуманы как учебник, то почему в них нашла отражение только самая малая часть физического учения Аристотеля? Как мы помним, Прокл ограничивает свое изложение учением о пространственном движении, оставляя без внимания остальные виды изменений, в частности, качественные превращения элементов, их возникновение и уничтожение. Полностью неохваченными остаются также аристотелевская метеорология, ботаника и зоология. Но даже и в самом учении о движении, как оно изложено у Прокла, не дается, например, определения движения, без которого невозможно правильно понять аристотелевскую физику в целом, не обсуждается проблема существования пустоты и еще многое другое. Если бы перед Проклом действительно стояла задача написать учебник физики Аристотеля, он бы сделал это по-другому. Мы располагаем тремя античными сводками (или учебниками) аристотелевской физики, судя по которым, ее школьный курс предполагал гораздо более широкий круг тем.

Античные учебники физики

Один из дошедших до нас учебников физики — *Краткое введение в лекции по физике* — был составлен в XIII в. византийским монахом Никифором Влеммидой[13]. Несмотря на то, что Влеммида жил восьмью столетиями позже Прокла, его произведение все еще отражает традицию александрийской неоплатонической школы, и поэтому с его помощью мы можем составить представление о том, какие именно темы аристотелевской физики изучались в позднем неоплатонизме. Влеммида начинает свое изложение с определения физических начал и причин. Во второй главе он подробно говорит о материи, форме и лишенности, в третьей — о случайном и самопроизвольном. В четвертой дает определения движения и покоя, разъясняет термины энтелехия, энергия, сила (δύναμις) и т. п. В следующих шести книгах обсуждаются понятия возникновения и уничтожения, природы, места, времени, бесконечного. Основным источником этой части учебника является *Физика* Аристотеля. В книге 11 Влеммида приводит учение об элементах, в основном, по трактату *О возникновении и уничтожении*. Следом за ним идет парафраз *Метеорологики* и псевдоаристотелевского трактата *О мире*, а за-

[13] *Nicephori Blemidae Opera omnia. Theologia, exegetica, logica, physica*, PG. 142. Издание патрологии воспроизводит текст Влеммиды, изданный Иоанном Вегелином в 1606 г. См. также W. LACKNER, "Zum Lehrbuch der Physik des Nikephoros Blemmides", *Byzantinische Forschungen* 4 (1972), p. 157–169.

ключает все астрономический раздел, источником которого послужил трактат *О небе*. Помимо произведений самого Аристотеля Влеммида широко использует неоплатонические комментарии к ним — в частности, комментарий Симпликия на *Физику* и *О небе*, комментарий Иоанна Филопона на *О возникновении и уничтожении*, Александра Афродисийского — на *Метеорологику*. Стиль изложения везде повествовательный и весьма лаконичный. Влеммида не следует буквально за аристотелевским текстом, предпочитая не цитировать его, а, упрощая, пересказывать своими словами.

Помимо учебника Влеммиды, нам известны еще два компендиума аристотелевской физики, составленные в I в. до н. э. Это очерк Ария Дидима — стоического философа, друга императора Октавиана Августа (90–75 – 9/8 гг. до н. э.) и сочинение перипатетика Николая из Дамаска (64 – после 4 г. до н. э.) *О философии Аристотеля*. И то, и другое произведение сохранились в виде фрагментов: Арий Дидим — в передаче Стобея, Николай из Дамаска — в переводе на сирийский. Физическое учение Аристотеля представлено в них гораздо шире, нежели у Прокла. Сравнить хотя бы число аристотелевских трактатов, на которые опирается каждый из авторов. Если Прокл использует только два, то Арий Дидим — шесть, а именно: *Физику*, *Метеорологику*, *О небе*, *О возникновении и уничтожении*, *О душе* и *Об ощущении*; а Николай из Дамаска — целых двенадцать, включая в свой компендиум помимо вышеперечисленных сочинений еще *Историю животных*, *О частях животных*, *О возникновении животных* и др. Кроме того, ни у одного из эпитоматоров, несмотря на их стремление к некоторой систематичности изложения, мы не встретим попытки представить аристотелевское учение в виде теорем. Общим стилем для обоих является более или менее лаконичный пересказ. К тому же, во всех трех компендиумах то там, то здесь встречается либо упоминание имени Аристотеля либо ссылка на перипатетическую школу в целом. У Прокла подобные ссылки полностью отсутствуют. Избранная им форма изложения делает их попросту излишними. В самом деле, когда утверждение сопровождается строгим доказательством, оно имеет основание своей истинности в самом себе, а не в авторитетном имени.

Итак, создавая *Элементы физики*, Прокл, очевидно, не опирался на существовавшую до него традицию физических компендиумов. В его цель, по-видимому, не входило составление учебника такого рода, то есть учебника, в котором бы мнения авторитета излагались без оглядки на их истинность.

Элементы как особый жанр научной литературы

Начала Эвклида всегда были в центре интересов Прокла. Он считал Эвклида платоником и, чтобы показать это, составил к его произведению подробный комментарий, во *Введении* к которому, в частности, говорится, что в жанре *Στοιχείωσις* писал не только Эвклид, но и многие другие математики до него. Автором первых геометрических *Начал* (*Στοιχεῖα*) был Гиппократ Хиосский (V в. до н. э.), вслед за которым «хорошие *Начала* составили» Леонт и Тевдий Магнесийский (~ IV в. до н. э.). Наряду с *Началами* геометрии существовали также *Начала* стереометрии, музыки, астрономии и арифметики, не сохранившиеся до нашего времени[14]. По-видимому, *Στοιχεῖα* или *Στοιχείωσις* были вполне определенным жанром научной литературы в античности, сложившимся еще до Эвклида. Основным требованием этого жанра было, вероятно, доказательство приводимых утверждений[15]. А поскольку сами доказательства должны были опираться на недоказуемые начала, то среди положений науки необходимо было выделить некие самоочевидные утверждения, которые бы никто не взялся опровергать. Они обычно выносились в начало сочинения и назывались «определениями». Со временем среди определений стали выделять «аксиомы» и «постулаты». Аристотель называет аксиомами общие понятия. Прокл различает аксиомы и постулаты по степени очевидности: постулат менее очевиден, чем аксиома.[16] Следом за недоказуемыми утверждениями шли теоремы и проблемы (в геометрии это задачи на построение).

Обычно в жанре *Στοιχείωσις* писались математические сочинения. Прокл был первым и, насколько мы знаем, единственным, кто использовал его для физики и теологии. О цели, смысле и назначении этого жанра он много и подробно рассуждает во *Введении* к первой книге своего комментария на *Начала* Эвклида. Сочинение жанра *Στοιχείωσις* преследует, по его словам, две цели — научную и педагогическую.

> Теперь справедливо может возникнуть вопрос о цели этого сочинения. По этому поводу я могу сказать, что цель следует

---

[14] Исключение составляют только *Начала музыки*. См. собрание Musici Scriptores Graeci, ed. C. Jan (Leipzig, 1895), а также *La Manualistica musicale Greca*, ed. Luisa Zanoncelli, (Milano: Guerini, 1990).

[15] По предположению Д. Д. Мордухай-Болтовского, жанр *Начал* обязан своим происхождением софистическим спорам. См. в книге *Начала Эвклида*. Пер. и комм. Д. Д. Мордухай-Болтовского, (М.–Л., 1950).

[16] Прокл, *цит. соч.*, с. 180–181.

> определять либо в соответствии с предметом исследования либо по отношению к тому, кто обучается (*in Eucl.*, 71)[17].

Научную цель *Начал* Эвклида Прокл видит в описании строения так называемых платоновых или космических тел — пяти правильных многогранников, о которых идет речь в *Тимее* и которым посвящена последняя, XII книга *Начал*. Учебная же цель заключается в том, «чтобы преподать учащимся основоположения этой науки, начав с которых они смогут познать и все остальные ее части» (*in Eucl.*, 71, 72).

Если предположить, что Прокл действительно писал свои *Элементы* как физики, так и теологии по аналогии с *Началами* Эвклида, то он и сам обязан был руководствоваться обеими этими целями. Попробуем поэтому определить научную цель *Элементов физики*. Их предметом, как мы уже говорили, является движение. Спрашивается, ради чего изучается движение? Ответ, по мнению Доминика О'Меара, надо искать в заключительных теоремах этого произведения (подобно тому как смысл *Начал* геометрии раскрывается в их последней книге). Заключительные теоремы *Элементов физики* посвящены доказательству существования неподвижного первого двигателя, его неделимости и бестелесности.

Теорема II, 21. Первый двигатель кругового движения неделим.

Неделим и, следовательно, бестелесен. Так физическое рассмотрение движения позволяет сделать вывод о существовании Бога и тем самым приходит к своей собственной границе и завершению. Интересно, что и александрийские неоплатоники — Аммоний, Иоанн Филопон, Олимпиодор и др. — видели конечную цель изучения философии Аристотеля в познании Бога, первого принципа[18].

Но не будем забывать, что *Элементы* должны были иметь помимо научной еще и учебную цель, которая состоит в том, «чтобы преподать учащимся начальный курс этой науки в целом» (*in Eucl.*, 71). Начальный, однако, не означает простейший. В том же самом *Введении* Прокл рассказывает историю об александрийском царе Птолемее I, который однажды спросил у Эвклида, нет ли другого, более короткого пути изучения геометрии, нежели его *Начала*, на что Эвклид ответил весьма примечательно: «нет царского пути к геометрии»[19]. Смысл описанного эпизода заключается, как мне кажется, в том, что царь Птолемей принял

---

[17] Прокл имеет в виду *Начала* Эвклида, но его слова могут быть отнесены и к любому другому произведению этого жанра. Здесь и далее за основу взят перевод Ю. А. Шичалина.

[18] Ch. "Prolegomena to Aristotel's philosophy", in: L. G. WESTERINK, *Anonymous Prolegomena to Platonic philosophy* (Amsterdam, 1962).

[19] Прокл, *цит. соч.*, с.166–167 (FRIEDLEIN, 68).

эвклидовы «Начала» за учебник для детей и счел их изучение занятием недостойным серьезного государственного деятеля. Ответ же Эвклида давал понять, что его произведение не есть упрощенный или облегченный для неучей курс геометрии, но что оно служит началом не только обучающемуся человеку, но и самой науке.

Как мы помним, одно из значений слова *Στοιχείωσις* — «учение об элементах», что в данном случае означает: учение об элементах науки. В самом деле, наука для древних представлялась не беспорядочным набором утверждений на определенную тему. Она имела структуру. Симпликий в комментарии на *Физику* определяет науку как познание посредством доказательства. Доказательство, рассуждает он, — есть некий силлогизм, силлогизм же строится из начал. Следовательно, любая наука имеет начала.[20] Однако среди начал науки следует различать *ἀρχή* и *στοιχεῖον*. Если *ἀρχή* изъято из науки и есть как бы условие самого ее существования, то *στοιχεῖον* (элемент) входит составною частью в любое научное утверждение или доказательство[21]. Началами физики в первом смысле будут понятия движения, времени, места, бесконечного, так же как началами математики — понятия числа и величины, обойтись без которых ни та, ни другая наука не может, но которые совершенно бесполезны для её доказательств. Если сравнить *ἀρχή* с фундаментом, на котором построен дом, то *στοιχεῖα* будут его кирпичами. Ведь в соответствии со своим первым словарным значением *στοιχεῖον* есть буква — простейшая неразложимая часть слова. Впрочем, вот что пишет об элементах науки сам Прокл:

> Элементами науки называют такие теоремы, с помощью которых рассмотрение продвигается к познанию всего остального и благодаря которым мы получаем разрешение содержащихся в нем затруднений. Как в письменной речи имеются первые простейшие и неделимые начала — буквы (*στοιχεῖα*), из которых слагается всякая речь и всякое слово, так и в геометрии в целом имеются некие исходные теоремы, которые по смыслу являются началами для последующих теорем, присутствуют в них во всех и дают доказательства многих частных случаев — они-то и называются "элементами" (*in Eucl.*, 72).

---

[20] *Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria*, Commentaria Aristotelica graeca, IX, ed. H. DIELS (Berlin, 1895), p. 9.30–33.

[21] «Элементом в геометрии, — пишет Аристотель, — мы называем такие положения, доказательства которых содержатся в доказательствах остальных положений» (*Метафизика* III, 2, 998 a25).

Исходя из этого определения элементов науки, становится понятен и смысл «элементарного курса». Он есть

> собрание самых основополагающих и простейших теорем, непосредственно связанных с первыми предпосылками (*in Eucl.*, 71).

Если перенести теперь все сказанное Проклом по поводу *Начал* (или *Элементов*) Эвклида на его собственные *Элементы физики*, то станет ясно, что этот трактат задумывался им не как компендиум аристотелевского физического учения и не как упрощенный элементрный курс, но как труд, задающий основы самой физической науки. Из аристотелевских трактатов *Физика* и *О небе* Прокл выбирает такие утверждения, которые, по его мнению, являются наиболее простыми и основополагающими среди всех остальных. Неудивительно, что ими стали теоремы движения. Ведь согласно Аристотелю, «незнание движения влечет за собой незнание природы»[22].

И еще об одном немаловажном качестве *Элементов* говорит Прокл во *Введении. Начала* Эвклида, по его словам,

> содержат неопровержимое и окончательное (τελείαν) изложение самой научной теории геометрии (*in Eucl.*, 70).

«Неопровержимое» значит истинное, то есть совпадающее с самой реальностью, а не просто сказанное тем или иным, пусть даже очень авторитетным, человеком. Прокл неоднократно дает понять, что не считает *Начала* Эвклида собранием мнений великого математика. Теоремы Эвклида суть истинные утверждения о вполне реально существующих и независимых от человека математических объектах. Элементы науки не придумывают и не изобретают, их ищут и «открывают», говорит Прокл[23]. Элементы геометрии были открыты разными людьми — Гермотимом Колофонским, Эвдоксом, Теэтетом и др. Заслугой же Эвклида явилось то, что он собрал и упорядочил все найденное и открытое другими, да так хорошо, как это не удавалось никому до него. В подобной же роли чувствует себя и Прокл. В *Элементах физики* он собирает и систематизирует те истинные высказывания о реально существующем физическом космосе, которые были открыты Аристотелем. Тем самым физика освобождается от связи с авторитетным именем и выступает как самостоятельная область исследования. То же самое можно сказать и об *Элементах теологии*, где вся неоплатоническая премудрость собрана без каких-либо ссылок на Плотина, Порфирия, Ямвлиха или Сириана.

---

[22] ἀναγκαῖον γὰρ ἀγνοουμένης αὐτῆς (scil. κινήσεως) ἀγνοεῖσθαι καὶ τὴν φύσιν (*Physica* 3,1 200 b14).

[23] *In Eucl.*, 68.

Напомню, что согласно традиционной неоплатонической интерпретации Аристотеля, физика, математика и теология суть три теоретические науки, каждая из которых описывает особый уровень реальности: чувственно-воспринимаемый космос (физика), промежуточную область математических сущностей (4 математические науки) и, наконец, сферу умопостигаемого (теология). Не исключено, что в замысел Прокла входило, дополнив уже имеющиеся *Начала* Эвклида *Элементами* физики и теологии, создать неопровержимое и истинное изложение всей научной теории неоплатонизма.

Прокл выступает здесь как безусловный новатор. В современной ему философской литературе мы не встретим ничего подобного, так как для неоплатонической традиции гораздо естественнее и привычнее было считать текст авторитета совпадающим с предметной областью, нежели рассматривать его как нечто независимое. Реальность не за текстом, а в самом тексте, поэтому чем глубже мы вдумываемся в слова мудреца, тем глубже проникаем в действительное положение вещей. При таком подходе наиболее привычным способом философствования оказывался комментарий. Прокл же вместо того, чтобы комментировать Аристотеля, создает продуманную систему наиболее общих положений аристотелевской теории движения, лежащих в основании любого физического высказывания и доказательства.

Элементы физики в европейской традиции

В течение того короткого промежутка времени, который еще был отпущен языческой античности, *Элементы физики* не цитировались никем из неоплатоников, даже александрийские комментаторы Аристотеля обходят их молчанием. Вероятнее всего, после закрытия в 529 г. афинской Академии *Элементы физики* в составе библиотеки школы попали в арабский мир, а уже оттуда, примерно в XII в., — обратно в Европу. В XIII в. они впервые были переведены на латынь, но особую популярность трактат приобретает лишь в XVI–XVII вв. В это время он почти одновременно издается в Париже, Базеле и Ферраре как в греческом оригинале, так и в переводах на европейские языки. За один только XVI в. он выдерживает не менее шести изданий. Такое внимание к трактату можно объяснить, во-первых, характерным для той эпохи общим увлечением традицией платонизма и, во-вторых, все усиливающимся интересом к аксиоматическим теориям. Нельзя не учитывать также и того, что простота, ясность и систематичность прокловского трактата способна если не заменить читателю Аристотеля, то во всяком случае помочь разобраться в таком трудном и запутанном произведении, как аристотелевская *Физика*.

«То, что по Аристотелю придется изучать несколько месяцев, по ним можно изучить за несколько дней», — пишет об *Элементах физики* базельский издатель XVI в. Юстус Вельзий. Так, в Европе трактат Прокла выполнил, наконец, свое прямое педагогическое назначение: его иногда использовали в качестве учебника по кинематике.

В заключение мне бы хотелось еще раз остановиться на основных выводах этого небольшого исследования. Перед нами стояла задача определить, какое место занимала аристотелевская физика в афинском неоплатонизме V в. н. э. С этой целью мы проанализировали трактат Прокла *Элементы физики* и установили следующее: физика представлялась Проклу теоретической наукой, чьи основоположения не менее истинны, чем теоремы геометрии. В противоположность господствующей тенденции того времени он попытался освободить физику от авторитета Аристотеля, представив ее в качестве самостоятельной дисциплины. Мы так и не коснулись вопроса о том, почему в *Элементах физики* содержатся противоречащие Платону утверждения (это потребовало бы гораздо большего места, чем мы можем позволить себе в этой статье), поэтому скажем лишь, что по убеждению Прокла, между Аристотелем и Платоном не существует разногласий ни в вопросе о числе элементов, ни в вопросе о конечной причине движения, ни в каких-либо других вопросах. Поэтому вместе с метафизикой, представленной *Элементами теологии* и математикой, представленной *Началами* Эвклида, аристотелевская физика, изложенная со строгостью геометрической теории, должна была, по замыслу Прокла, образовывать единую систему неоплатонической философии, описывающей три основных уровня реальности — чувственно-воспринимаемый, математический и умопостигаемый.

ПРОКЛ

ЭЛЕМЕНТЫ ФИЗИКИ

ЧАСТЬ I

Определения

I. Непрерывные суть те, края которых одно.

II. Касающиеся суть те, края которых вместе.

III. Следующие друг за другом суть те, между которыми нет ничего однородного им.

IV. Первое время движения есть то, которое не больше и не меньше движения[1].

V. Первое место есть то, которое не больше охватываемого им тела и не меньше.

VI. Покоящееся есть то, что и ранее и позднее находится в одном и том же месте, как само, так и части.

1. Два неделимых не касаются друг друга.

Допустим, два неделимых *A* и *B* касаются друг друга. Но касающимися были те, края которых в одном и том же. Это означает, что у двух неделимых будут края. Следовательно, *A* и *B* не неделимы.

2. Два неделимых[2] не образуют ничего непрерывного.

Допустим, имеется два неделимых *A* и *B*, и пусть они вместе образуют непрерывное. Но все непрерывное сначала соприкасается. Следовательно, *A* и *B* касаются друг друга, будучи неделимыми, что невозможно.

Иначе: Допустим, непрерывное состоит из неделимых *A* и *B*. Тогда *A* касается *B* либо как целое целого, либо как целое части, либо частью части[3]. Но если как целое части или частью части, то *A* и *B* не будут неделимыми. Если же они касаются как целое целого, то не получится непрерывного, а одно всего лишь совпадет с другим (ἐφαρμόσει). Поэтому, если *A* не было непрерывным, то и *B* вместе с *A* не будет непрерывным[4], поскольку касается его как целое целого.

3. Промежуточное между неделимыми в непрерывном непрерывно[5].

Пусть имеются два неделимых *A* и *B*. Я утверждаю, что промежуточное между *A* и *B* непрерывно. Если это не так, то неделимое *A* касается неделимого *B*, что невозможно. Следовательно, промежуточное между ними непрерывно.

4. Два неделимых не могут быть следующими друг за другом.

Пусть имеются два неделимых *A* и *B*. Я утверждаю, что *A* не может следовать за *B*. В самом деле, поскольку было доказано, что промежуточное между двумя неделимыми непрерывно, пусть промежуточным между ними будет *GD*, и пусть оно будет разделено в *E*. Тогда неделимое *E* находится между *A* и *B*. Но следующими друг за другом назывались те, между которыми нет ничего однородного. Следовательно, *A* и *B* не могут следовать друг за другом.

5. Все непрерывное делимо на части, всякий раз снова делимые[6].

Пусть имеется непрерывное *AB*. Я утверждаю, что *AB* делится на части, всякий раз снова делимые. В самом деле, разделим его на *AE* и *EB*. Они, в свою очередь, либо неделимы, либо всегда делимы. Тогда, если они неделимы, то непрерывное будет состоять из неделимых, что невозможно, а если делимы, то разделим их снова. Если новые части неделимы, то неделимые одно с другим составят непрерывное, а если делимы, то разделим и их, и так до бесконечности. Все непрерывное, следовательно, делимо на части, всякий раз снова делимые.

6. Если некая величина будет состоять из неделимых, то и движение по ней будет из неделимых.

Пусть величина *ABG* состоит из неделимых *A*, *B*, *G*. Я утверждаю, что и движение по величине *ABG* будет состоять из неделимых. Пусть движением по ней будет *DEZ*, а движущимся пусть будет *Q*, и пусть оно движется движением *D* по *A*, движением *E* по *B* и движением *Z* по *G*.

Очевидно, что D или неделимо или делимо. Допустим, оно делимо и поделено надвое. Тогда Q пройдет половину прежде целого, а поскольку оно двигалось по A, то и A делимо, но по условию оно было неделимым. Тогда неделимо и D. Точно так же доказывается, что неделимы E и Z.

7. Если движение будет состоять из неделимых, то и время движения будет из неделимых.

Пусть движение ABG состоит из неделимых A, B, G, и пусть временем движения ABG будет DEZ. Я утверждаю, что и оно состоит из неделимых. Возьмем какое-нибудь движущееся Q, и пусть оно движется движением A в течение времени D, движением B — в течение E, движением G — в течение Z. Я утверждаю, что D, E и Z неделимы. В самом деле, если D, в течение которого Q совершает движение A, делимо, разделим его. Тогда за половину времени Q совершит не полное A, а часть. Следовательно, движение A тоже делимо, однако по условию оно было неделимым. Тогда неделимо и D. Точно так же доказывается, что неделимы E и Z.

8. Из движущихся с неравной скоростью более быстрое за равное время проходит большее расстояние.

Пусть имеются тела, движущиеся с неравной скоростью: более быстрое A и более медленное B, и пусть A движется из G в D в течение времени ZH. Тогда, поскольку B — более медленное, за время ZH оно еще не придет из G в D, потому что более быстрое приходит к цели раньше, а более медленное позже. Пусть тогда B за время ZH пришло в E. Тогда за одно и то же время A прошло расстояние GD, а B — расстояние GE. Но GD больше GE, значит более быстрое за одно и то же время проходит большее расстояние[7].

9. Для движущихся с неравной скоростью могут быть указаны промежутки времени (больший для более медленного, меньший для более быстрого), за которые более быстрое проходит большее расстояние, а более медленное — меньшее.

Пусть A и B движутся с неравной скоростью: A быстрее, B медленнее. Тогда, поскольку более быстрое за то же самое время проходит большее расстояние, пусть A за время ZH пройдет расстояние GD, а B — расстояние GE. Поскольку A за полное время ZH проходит расстояние GD, то GQ оно пройдет за меньшее чем ZH время. Возьмем меньший промежуток времени и назовем его ZK[8]. Тогда, поскольку A за время ZK

прошло расстояние *GQ*, а *B* за время *ZH* — расстояние *GE*, причем *GQ* больше *GE* и время *ZH* больше *ZK*, то тем самым указаны промежутки времени — больший *ZH* для *B* и меньший *ZK* для *A* — за которые *A* прошло большее расстояние *GQ*, а *B* — меньшее расстояние *GE*, что и требовалось доказать.

10. Из движущихся с неравной скоростью более быстрое за меньшее время пройдет равное расстояние.

Пусть имеются тела, движущиеся с неравной скоростью: *A* быстрее, *B* медленнее, и пусть за время *ZH* *A* прошло расстояние *GD*, а *B* за то же самое время — меньшее расстояние *GE*. Тогда, поскольку за весь промежуток времени *ZH* *A* проходит расстояние *GD*, меньшее расстояние *GE* оно пройдет за меньшее время. Пусть оно проходит его за время *ZK*[9]. *B* же проходило *GE* за время *ZH*. Но время *ZH* больше *ZK*, следовательно, равное расстояние *GE* *A* проходит за меньшее время, а *B* — за большее.

То же самое можно доказать иначе: Пусть *A* быстрее *B*, и пусть *B* проходит расстояние *GE* за время *ZH*. Тогда *A* проходит *GE* или за то же самое время, или за большее, или за меньшее. Но если за то же самое, то его скорость будет равна скорости *B*, а если за большее, то оно будет медленнее *B*, хотя должно быть быстрее. Следовательно, *A* пройдет расстояние *GD* за меньшее время, что и требовалось доказать.

11. Всякое время делимо до бесконечности, а также всякая величина и всякое движение.

Пусть *A* быстрее *B*, и пусть *B* за время *ZH* проходит расстояние *GD*. Тогда, поскольку было доказано, что более быстрое за меньшее время проходит равное расстояние, *A* пройдет *GD* за время, меньшее *ZH*, и тем самым время *ZH* будет поделено. Разделим его в *Q*. Тогда, поскольку *A* за время *ZQ* пройдет *GD*, *B* за то же самое время пройдет расстояние, меньшее *GD* (ведь было доказано также, что за равное время более быстрое проходит большее, а более медленное — меньшее расстояние) и тем самым разделит *GD*. Пусть оно разделит его в *K*[10]. Поскольку *B* пройдет расстояние *GK* за время *ZQ*, *A* опять пройдет то же расстояние за меньшее время, как было доказано, и тем самым разделит время *ZQ*. Таким образом, делимость времени будет доказываться через более быстрое на основании предыдущей теоремы, а делимость величины — через более медленное на основании восьмой теоремы. Но если делимы они, то очевидно, что и движение делимо до бесконечности, поскольку было доказано, что если движение состоит из неделимых, то и время. Поэтому, если время делится до бесконечности, то точно так же и движение, что и требовалось доказать.

12. За конечное время нельзя пройти бесконечное расстояние.

Допустим, за конечное время GD A проходит бесконечную величину ZE, и пусть время GD будет поделено надвое в K. Тогда за время GK A проходит либо целое ZE либо его часть. Пройти целое оно, конечно, не может, поскольку A проходило целое за время GD. Пусть тогда оно проходит его часть QL. Далее, поскольку в течение времени KD оно проходит какую-то часть ZE (а не целое, как уже доказано), то пусть оно пройдет расстояние LM. Итак, расстояние QM пройдено за время GD, то есть конечное расстояние за конечное время; отсюда ясно, что бесконечное расстояние не может быть пройдено за время GD, поскольку невозможно пройти целое и часть за одно и то же время[11].

Отсюда ясно, что как целая величина относится к своей части, так время движения по целой величине у равномерно движущихся тел относится ко времени движения по части[12].

13. Никакая конечная величина не может быть пройдена за бесконечное время.

Пусть A — движущееся, BG — конечная величина, DZ — бесконечное время движения, и пусть величина BG будет поделена надвое. Очевидно, что A проходит половину величины BG и саму ее либо за бесконечное, либо за конечное время. Пусть оно проходит первую половину за бесконечное время. Однако все непрерывно движущееся проходит целое за большее время чем часть. Следовательно, расстояние BG будет пройдено за время, большее бесконечного, следовательно, не за бесконечное, следовательно, за конечное. Назовем его QL. Затем A проходит оставшуюся половину BG, и на том же самом основании оно проходит ее не за бесконечное, а за конечное время. Назовем его LM. Итак, A проходит BG за время QM — не за бесконечное, а за конечное, что и требовалось доказать[13].

14. Если дано, что одно тело быстрее другого в полтора раза, то можно доказать, что неделимых линий не существует.

Пусть A быстрее B в данном отношении и пусть даны три неделимых линии G, D, и E, и еще две — Z и Q. A проходит G, D и Z, а B — Z и Q за равное время, так как отношение скорости одного к скорости другого — полтора. Пусть временем движения будет KLM. Тогда, поскольку доказано, что если величина состоит из неделимых, то и движение, а если движение, то и время, то пусть K, L, M будут частями времени движения. Тогда A в течение промежутков времени K, L, M проходит G, D, E, но и B в течение тех же самых промежутков проходит Z и Q. Сле-

довательно, время *KLM* разделится на движение по *Z* и по *Q*. Разделим его. Тогда неделимое *L* окажется разделенным, что невозможно. И поскольку более быстрое *A* в течение целого промежутка времени *KLM* проходит *GDE*, то за половину этого времени оно пройдет половину, следовательно, неделимое *D* окажется разделенным, что невозможно[14].

15. Момент «теперь» один и тот же в прошедшем и будущем времени[15].

Допустим различные моменты «теперь», например, *A* и *B*. Как доказано раньше, они не могут быть следующими друг за другом. Тогда, если они отдельны друг от друга, между ними будет время. Но всякое время, как было доказано, делимо до бесконечности. Разделим тогда промежуток времени *AB* в *G*[16]. Но поскольку *A* было концом всего прошедшего, а *B* — началом всего будущего, между ними не будет прошлого и будущего. Однако промежуток времени *AB* все-таки был разделен в *G*, и поэтому в нем одно будет прошлым, а другое будущим, что невозможно. Следовательно, момент «теперь» — один и тот же в прошедшем и будущем времени.

16. Момент «теперь» неделим.

В самом деле, если момент «теперь» один и тот же и в прошлом и в будущем, то он неделим. Ведь если он делим, получится то же самое следствие: в будущем будет что-то из прошлого, а в прошлом — из будущего, что невозможно. Следовательно, момент «теперь» неделим.

17. Все движущееся движется во времени.

Допустим, что-то движется в моменте «теперь», одно быстрее, другое медленнее. И пусть сначала более медленное проходит расстояние *AB*. Очевидно, что более быстрое, если оно тоже пройдет *AB*, пройдет его за меньшее время. Тогда момент «теперь» разделится, хотя, как было доказано, он неделим. Следовательно, в «теперь» ничто не движется, и, следовательно, все движущееся движется во времени.

Пусть теперь более быстрое движется в моменте «теперь». Тогда расстояние, которое оно проходит, либо неделимо, либо делимо на части (*μεριστήν*). Однако было доказано, что неделимых линий не существует. Пусть тогда оно проходит делимое расстояние *AB*, и пусть *AB* будет разделено в *G*. Тогда, поскольку более быстрое за момент «теперь» проходит *AB* целиком, *AG* оно пройдет меньше чем за «теперь». Следовательно, «теперь» делимо, что невозможно.

18. Все покоящееся покоится во времени.

В самом деле, если оно покоится в моменте «теперь», а не во времени, то и движется оно в моменте «теперь». Однако было доказано, что это невозможно. Следовательно, оно не может покоиться в «теперь»[17].

Иначе: Если момент «теперь» один и тот же в прошлом и будущем (как было доказано), и можно покоиться в прошлом и двигаться в будущем, то в том, что находится между ними, нельзя ни покоиться, ни двигаться, поскольку в противном случае в одном и том же «теперь» тело будет и покоиться и двигаться, что невозможно.

19. Все движущееся делимо на части.

Пусть нечто движется из A в B. Тогда, либо оно находится только в A или только в B, либо в обоих, либо ни в одном из них, либо какая-то его часть находится в A, а какая-то в B. Но если оно находится в A, то оно еще не движется, если в B — то уже не движется, а если ни в одном из них, то нет и его движения из A в B. Необходимо, следовательно, чтобы какая-то часть его была в A, а какая-то в B. Следовательно, движущееся делимо[18].

20. Если какие бы то ни было части движения суть движения частей чего-то непрерывного, то целое движение будет движением целого.

Пусть DE — движение AB, а EZ — движение BG. Я утверждаю, что целое движение DZ будет движением целого AG. В самом деле, необходимо чтобы DZ было движением либо AG, либо частей AG, либо чего-то иного, поскольку движение есть движение чего-то движущегося. Ясно, что целое движение не может быть ни движением частей AG, так как движениями частей являются части этого движения, а не оно целиком, ни движением чего-то иного. В самом деле, если целое движение DZ есть движение чего-то иного, то и части его будут движениями частей этого иного, тогда как по условию они были движениями частей AG. Кроме того, невозможно, чтобы единое по числу движение происходило в нескольких субстратах[19]. Следовательно, DZ есть движение AG, что и требовалось доказать.

21. Все изменившееся, как только изменение произошло, находится в том, во что изменилось.

Пусть A изменилось из B в G. Я утверждаю, что A находится в G. В самом деле, оно находится либо в B, либо в G, либо в чем-нибудь

другом. Что оно не в B, очевидно, поскольку оно оставило B. Но и не в чем-нибудь другом. В самом деле, пусть оно находится в D. Тогда по необходимости оно продолжает изменяться в G (ведь изменение было не из B в D), однако это невозможно, так как оно не может изменяться в то, во что уже изменилось. Следовательно, то, что изменилось в G, находится в G.

22. То первое, в чем произошло изменение, неделимо.

Пусть BG — то первое, в чем A завершило свое изменение[20]. Я утверждаю, что BG неделимо. В самом деле, допустим, оно поделено в D. Тогда либо и в BD и в DG изменение произошло, либо в обоих продолжало происходить, либо в одном продолжало происходить, а в другом произошло. Но если изменение произошло в обоих, то и в первом, следовательно, BG не есть то первое, в чем произошло изменение, и в BD оно произошло раньше. Если же изменение происходило в обоих, то оно продолжало происходить и в целом BG, но по предположению в нем оно уже произошло. Если же оно продолжало происходить только в одном, а в другом уже произошло, то тем первым, в чем произойдет изменение, будет не BG, а его часть. Следовательно, BG неделимо, что и требовалось доказать.

23. Ни одно изменение не имеет начала изменения.

Пусть началом изменения AB будет изменение AG. Тогда, если AG неделимо, то неделимое будет смежно с неделимым[21], а если делимо, тогда разделим его на AD и DG. Тогда, если в каждой из этих частей изменение продолжало происходить, то оно продолжало происходить и в целом, но по предположению, в целом оно уже завершилось. Если же в одной из частей изменение продолжало происходить, а в другой уже завершилось, то целое больше не есть то первое, в чем завершилось изменение. Если же изменение завершилось в обоих частях, то в AD оно завершилось раньше чем в AG. Следовательно, указать начало изменения невозможно[22].

24. Если имеется изменение по некоторой величине, то для нее нельзя указать то первое, в чем произошло изменение[23].

Допустим, имеется изменение по величине AB. Я утверждаю, что для AB нельзя указать то первое, в чем произошло изменение. Возьмем любое AG, при условии, что в нем первом произошло изменение. Тогда, если оно неделимо, то неделимое будет смежно с неделимым, а если делимо, то будет то, в чем изменение произошло раньше чем в AG, а

раньше него — другое, и так до бесконечности. Следовательно, в величине нельзя указать то, в чем первом произошло изменение.

25. Если взять первое время какого-нибудь изменения, то в любой части времени будет и часть изменения.

Возьмем XP в качестве первого времени изменения AB[24]. Поскольку всякое время делимо до бесконечности, разделим его в K. Тогда либо изменение есть в обоих интервалах XK и KP, либо ни в одном из них, либо в одном из двух. Но если ни в одном, то его не будет и в целом времени, если же только в одном из двух, то XP не будет первым временем изменения. Следовательно, изменение есть в обоих интервалах XK и KP, что и требовалось доказать.

26. Все движущееся прежде уже завершило движение.

Пусть в течение первого времени XP тело проходит величину AB, и пусть первое время будет разделено в K. Тогда за время XK тело проходит какую-то часть величины AB, так что если в целом XP оно продолжает двигаться, то в XK оно уже завершило движение. В самом деле, концом времени XK является момент «теперь», и если завершить движение в нем можно, то двигаться — нельзя. Точно так же докажем, разделив время XK, что и в нем движению предшествует завершение движения. Ведь «теперь» есть во всяком времени, а значит, и завершение движения.

27. Все завершившее движение прежде двигалось.

Пусть нечто изменилось из A в B. Тогда, либо оно изменилось во времени либо в моменте «теперь». Но если в моменте «теперь», то в один и тот же момент «теперь» оно будет сразу и в A, и в B. Ведь если оно находится в A в один момент «теперь», а в B в другой, то между ними будет время, поскольку неделимое не смежно с неделимым. Следовательно, оно изменилось из A в B во времени, но всякое время делимо, следовательно, в первой половине времени тело продолжает изменение в B, а значит, и в половине половины, и так до бесконечности. Следовательно, все завершившее движение прежде двигалось, что и требовалось доказать.

28. Если движущееся бесконечно, оно не пройдет конечной величины за конечное время.

Пусть A — бесконечное движущееся, B — конечная величина, которую оно проходит, G — конечное время. Тогда, если A движется

вдоль B, ясно, что и B — вдоль A. Тогда, поскольку A бесконечно, а B — конечно, конечное будет двигаться через бесконечное в течение конечного времени, что невозможно. В самом деле, когда A движется через B, то и B через A, но A движется через B конечное время, следовательно, и B через A — конечное, что невозможно, как было доказано в двенадцатой теореме.

29. Если движущееся бесконечно, оно не пройдет бесконечной величины за конечное время.

Пусть A — бесконечное движущееся, B — бесконечная величина, G — конечное время. Тогда, если бесконечное A движется через бесконечное B, оно будет двигаться также и через его части. Возьмем часть B и назовем ее D. Тогда A будет двигаться через D. Поскольку время G конечно, то и время движения по D конечно. Назовем его Q. Выходит, бесконечное A проходит через конечную величину D за конечное время Q, что невозможно согласно предыдущей теореме. Следовательно, бесконечное не может двигаться через бесконечную величину в течение конечного времени, что и требовалось доказать.

Отсюда ясно, что не существует бесконечного движения, если только одно и то же движение не происходит многократно. В самом деле, если будет существовать бесконечное движение, то либо бесконечное будет двигаться через конечное, либо конечное через бесконечное, либо бесконечное через бесконечное, однако все это невозможно. Следовательно, бесконечного движения не существует[25].

30. Все движущееся в пространстве в момент «теперь» находится целиком в первом месте[26].

В самом деле, если не в момент «теперь», а во времени, то пусть в течение времени AB тело находится в своем первом месте, и пусть время AB будет поделено на AG и GB. Тогда AG раньше GB, но движущееся находится в первом месте в течение всего промежутка AB, а находящееся в одном и том же месте раньше и позже — покоится. Следовательно, движущееся покоится, что невозможно. Итак, в первом месте движущееся находится только в момент «теперь».

31. Все количественно неделимое неподвижно само по себе.

Допустим, количественно неделимое A движется из B в G. Тогда, поскольку все движущееся движется во времени, в течение того времени, когда A движется, оно либо целиком находится в B, либо целиком в G, либо часть его в B, а часть в G. Но если целиком в B, то оно еще не

движется и покоится, если целиком в G, то оно уже завершило движение и поэтому не движется, если же часть его в B, а часть в G, то у него есть части. Следовательно, неделимое не движется, что и требовалось доказать.

Иначе: Пусть A неделимо и движется по B. Тогда, поскольку все движущееся, прежде чем пройдет расстояние, большее самого себя, проходит равное себе или меньшее расстояние, то и A будет двигаться таким же точно образом. Однако, если оно пройдет расстояние, меньшее самого себя, оно будет иметь части, а если — равное, то B будет состоять из неделимых, что, как было доказано, невозможно. Следовательно, неделимое не движется.

Другое доказательство того, что неделимое не проходит равного себе расстояния: допустим, что оно его проходит, и пусть временем его движения будет AB. Поскольку любое время делимо, разделим AB на AG и GB. Тогда за время AG движущееся неделимое пройдет меньшее расстояние, однако же за время AB оно проходило расстояние, равное себе, а равное неделимому неделимо. Выходит, будет существовать нечто меньшее неделимого, что невозможно. Следовательно, неделимое не проходит равного себе расстояния.

ЧАСТЬ II

Определения

I. Всякое природное тело подвижно в пространстве[1].

II. Всякое пространственное движение есть либо круговое, либо прямолинейное, либо образовано их смешением[2].

III. Всякое природное тело совершает одно из этих движений.

IV. Всякое природное тело либо просто, либо сложно[3].

V. Всякое простое движение есть движение простого тела[4].

VI. У всякого простого тела — только одно согласное с природой движение.

VII. Отношением скоростей друг к другу называется отношение расстояний, проходимых движущимися телами[5].

VIII. Тяжелое есть то, что движется к центру.

IX. Легкое есть то, что движется от центра.

X. Движущимся по кругу называется то, что от одного и того же непрерывно возвращается к одному и тому же.

XI. Противоположными называются движения, идущие из противоположного в противоположное[6].

XII. Одна вещь имеет только одну противоположность.

XIII. Время есть число движения небесных тел.

XIV. Единое движение есть движение одного предмета, одинаковое по виду и происходящее в непрерывное время.

1. Движущееся по кругу согласно природе — просто.

Пусть AB — некое тело, движущееся по кругу согласно природе. Я утверждаю, что оно просто. В самом деле, поскольку круговое движение есть простое движение, а всякое простое движение есть движение простого тела, то AB — простое тело. Следовательно, движущееся по кругу — просто.

2. Движущееся по кругу согласно природе не тождественно ни прямолинейно движущимся телам, ни состоящим из них.

Пусть AB — тело, движущееся по кругу согласно природе. Я утверждаю, что оно не тождественно телам, движущимся прямолинейно. В самом деле, если что-нибудь будет тождественно одному из этих тел, оно будет двигаться согласно природе либо вверх, либо вниз. Но всякое простое тело совершает одно простое движение согласно природе. Следовательно, движущееся согласно природе по кругу не тождественно ничему движущемуся прямолинейно.

Но также и ничему составному, поскольку было доказано, что все движущееся по кругу согласно природе просто, состоящее же из прямолинейно движущихся — сложно.

Итак, движущееся по кругу согласно природе тело AB не тождественно ни прямолинейно движущимся телам, ни состоящим из них.

3. Движущееся по кругу согласно природе не причастно ни тяжести, ни легкости.

Пусть AB — тело, движущееся по кругу согласно природе. Я утверждаю, что оно не причастно ни тяжести, ни легкости. В самом деле, если AB — тяжелое или легкое, то оно по природе движется либо к цен-

тру, либо от центра. Ведь, по предположению, тяжелое есть то, что движется к центру, а легкое — то, что от центра. Но движущееся к центру или от центра тождественно одному из прямолинейно движущихся тел. Выходит, тело AB, хоть оно и совершает по природе круговое движение, тождественно чему-то, движущемуся прямолинейно, что невозможно.

4. Нет движения, противоположного круговому.

Допустим, имеется круговое движение от точки A к точке B, и либо среди прямолинейных, либо среди круговых есть некое движение, противоположное ему. Тогда, если круговому движению противоположно движение вверх, то движение вниз и круговое будут одним движением, если ему противоположно движение вниз, то тождественны будут движение вверх и круговое, так как одному движению противоположно одно.

Если же движение от A противоположно движению от B, то между двумя противоположностями будет бесконечно много расстояний, поскольку между точками A и B будет проведено бесконечно много окружностей[2].

Но допустим, имеется полуокружность AB, и движение от A к B противоположно движению от B к A. Тогда, если движущееся от A к B останавливается в B, движения по кругу не получится, так как круговым называлось непрерывное движение от одной и той же точки к той же самой точке. Если же и вторую полуокружность оно пройдет без перерыва движения, то A не противоположно B. Если же оно ему не противоположно, то и движение от A к B не противоположно движению от B к A, поскольку противоположные движения происходят из противоположного в противоположное.

Но допустим, имеется окружность $ABGD$, и движение от A к G противоположно движению от G к A. Если движущееся от A тело проходит все места одинаково и движение от A к D едино, то G не противоположно A. Но если не противоположны они, то и движения от них не противоположны. Точно так же и в случае, если тело движется единым движением от G к B, A не будет противоположно G, а следовательно, и движения от них не противоположны.

5. Движущееся по кругу согласно природе не подвержено ни рождению, ни гибели.

Пусть AB движется по кругу согласно природе. Я утверждаю, что оно невозникшее и неуничтожимое. В самом деле, если оно возникшее и уничтожимое, то оно возникает из противоположного и уничтожается в противоположном. Однако движущееся по кругу не имеет противопо-

ложного. Следовательно, оно невозникшее и неуничтожимое. А то, что совершающему круговое движение ничто не противоположно, ясно из доказанного выше: у противоположного по природе и движения противоположны, а круговому не противоположно ни одно движение, как доказано выше. Поэтому и тело, движущееся по кругу, не имеет противоположности[8].

6. Все движущееся по кругу конечно.

Допустим, есть некий бесконечный от центра круг AB; возьмем G в качестве центра круга AB и проведем из центра линии GA и GB. Поскольку GA и GB бесконечны, промежуток окружности между ними также бесконечен. В самом деле, если он конечен, то линии GA и GB можно продолжить за пределы A и B[9]. Однако это невозможно, так как линии, исходящие из центра, бесконечны. Следовательно, бесконечна и окружность AB. Следовательно, тело, движущееся от A, никогда не пройдет AB. Но движущееся по кругу возвращается в прежнее положение, значит оно не бесконечно.

Иначе: пусть тело AB, совершающее круговое движение, бесконечно. Возьмем внутри AB конечную окружность GD. Тогда, если AB, начав вращение из A, придет туда же и вернется в прежнее положение, то оно пройдет мимо конечной окружности GD за конечное время. Действительно, все части AB пройдут мимо окружности GD. Однако это невозможно, поскольку в первой книге было доказано, что бесконечное не может пройти через конечное за конечное время[10].

7. Свойства[11] *бесконечных по величине тел бесконечны.*

Пусть имеется бесконечное тело AB, и G — его конечное свойство, допустим, тяжесть. Отнимем от бесконечного тела AB часть BD, и пусть тяжестью тела BD будет E. Тяжесть E меньше G, поскольку вес меньшего тела, так же, как и вес части тела, меньше веса целого тела. Тяжесть E либо соизмерима (μετρεῖ)[12] с G, либо несоизмерима. Допустим сначала, что она соизмерима, и во сколько раз тяжесть E меньше G, во столько же раз BD пусть будет меньше BZ[13]. Тогда BD будет относится к BZ так же, как E к G или, преобразовав пропорцию, как E к BD — так G к BZ. А поскольку E была тяжестью BD, то и G — будет тяжестью BZ, но она также была тяжестью целого AB. Выходит, у конечного и бесконечного одинаковая тяжесть и равные свойства, что невозможно. В самом деле, возьмем тело BH, которое пусть будет больше BZ. Тогда ZH либо имеет вес, либо нет. Если у него нет веса, то тяжесть будет заключена не в бесконечном теле, а в его части. Если же и оно имеет какой-то вес, то BH тяжелее BZ. Следовательно, тяжесть тела BH больше чем G.

Но G была также тяжестью бесконечного тела. Выходит, тяжесть части больше тяжести целого и бесконечного.

Теперь пусть тяжесть E несоизмерима с G. Тогда, если какая-то часть G останется неизмеренной, то многократно взятое E превысит G. Действительно, если E помещается в G только дважды, то взятое трижды, оно превысит G; если только трижды, то его нужно взять четырежды, и так далее, до бесконечности. Поэтому возьмем столько величин, равных BD по весу, сколько целых E в сумме превосходят G, и составим из них тело BZ. Тогда тяжесть тела BZ больше, чем G, но G была тяжестью AB. Выходит, часть целого и бесконечного будет иметь большую тяжесть. Такое же точно рассуждение применимо и к легкости, и к любому другому свойству. Итак, свойства бесконечных тел не могут быть конечными.

8. Свойства конечных по величине тел не бесконечны[14].

Допустим, B — бесконечное свойство конечного тела A, и пусть G — половина A, а D — ее свойство. Свойство D по необходимости меньше B, поскольку часть имеет меньшее свойство чем целое. Пусть как G относится к A, так свойство D относится к свойству E. Тогда, поскольку G соизмеримо с A, то и D соизмеримо с E. Следовательно, свойство E конечно. Поэтому как G относится к A так и D к E, а если преобразовать пропорцию, то как G к D — так A к E. Но поскольку D — свойство величины G, то и E будет свойством величины A. Следовательно, величина A имеет конечное свойство E наряду с бесконечным, что невозможно, поскольку свойство одного вида в одном и том же теле не может быть одновременно конечным и бесконечным.

9. Свойства тел, движущихся с разной скоростью, обратны временам движения.

Пусть имеются движущиеся с разными скоростями тела A и B, и пусть более медленное A проходит расстояние GI за время DP, а более быстрое B за то же самое время — большее расстояние GE (ибо это было доказано). Тогда, поскольку скорости A и B не равны, отношение A к B будет тем же самым, что и отношение GI к GE. И поскольку B за время DP проходит GE, GI оно пройдет за меньшее время, что также было доказано. Пусть оно проходит его за время DZ.[15] Тогда, поскольку B за время DP проходит расстояние GE, а за время DZ — расстояние GI, то выходит, что GI относится к DZ так же, как GE к DP и, преобразовав пропорцию, как GE к GI, так DP к DZ. Но A за время DP проходит расстояние GI, а B — то же самое расстояние за время DZ. Следовательно, у движущихся с разной скоростью тел свойства обратны временам движения.

10. Бесконечной тяжести или легкости не существует.

Допустим, есть бесконечная тяжесть A и обладающее ей тело проходит расстояние B. Тогда, поскольку все движущееся движется во времени (как было доказано в первой книге), A пройдет расстояние B за некоторое время. Допустим, за время G. Пусть также тело D, обладающее конечным свойством, проходит расстояние B, и временем его движения пусть будет E. Тогда время E больше G, поскольку большее свойство проходит то же самое расстояние за меньшее время[16]. Тогда, поскольку имеющее бесконечную тяжесть движется в течение времени G, а имеющее конечную — в течение E, причем у движущихся с разной скоростью тел свойства обратны временам их движений, то, следовательно, имеет место пропорция: как имеющее бесконечную тяжесть относится к имеющему конечную — так время E к G. Но отношение времени E к G есть отношение конечного к конечному, ...[17] что невозможно, поскольку бесконечное не находится ни в каком отношении к конечному, тем более не в таком, в каком конечное находится к конечному. То же самое справедливо и для легкости. Итак, не существует ни бесконечной тяжести, ни легкости.

11. Ничто бесконечное не может испытывать воздействия со стороны конечного.

Пусть имеется бесконечное A и конечное B, и A испытывает воздействие со стороны B в течение времени G. Пусть тело D будет меньше B и пусть оно действует в течение того же самого времени G и имеет одинаковую с B силу (δύναμιν)[18]. Тогда за время G оно произведет действие в меньшем теле, поскольку меньшее за то же самое время, что и большее, приведет в движение меньшее. Пусть меньшим телом, испытавшим воздействие D, будет E, и пусть как D относится к B — так E станет относиться к какому-нибудь Z. А раз E относится к Z как сила D к силе B (ведь именно силы этих тел производят воздействие), то преобразовав пропорцию, получим: как сила D к величине E — так сила B к величине Z. Но сила D приводила в движение величину E в течение времени G, следовательно, B в течение того же самого времени будет приводить в движение Z. Однако, по условию, сила B в течение времени G приводит в движение бесконечную величину, то есть A. Выходит, за равное время одна и та же сила изменяет и большую и меньшую величину, и конечную и бесконечную, что невозможно, поскольку от одного и того же большее испытывает воздействие за большее время, меньшее — за меньшее и равное — за равное. Следовательно, бесконечное не может испытывать воздействие со стороны конечного.

12. Ничто конечное не может испытывать воздействия со стороны бесконечного.

В самом деле, допустим, конечное тело BZ испытывает воздействие бесконечной силы A в течение времени G. Возьмем конечную силу D, которая пусть будет того же вида, что и A. Эта сила за время G произведет действие в меньшем чем BZ теле, допустим в Z, которое меньше BZ. Как Z относится к BZ — так D пусть относится к E. Тогда, поскольку D относится к E как Z к BZ, преобразовав пропорцию, получим: как Z к D — так BZ к E. Z испытывает воздействие силы D в течение времени G, следовательно, и BZ будет испытывать воздействие силы E в течение того же времени. Следовательно, сила E за время G приводит в движение BZ. Однако за то же самое время его приводила в движение бесконечная сила A. Выходит, конечная и бесконечная силы за равное время приводят в движение одно и то же, что невозможно.

13. Ничто бесконечное не может испытывать воздействия со стороны бесконечного.

В самом деле, допустим, есть некое бесконечное действующее A и бесконечное испытывающее воздействие B, и пусть GD — время, в течение которого A действует, а B — испытывает воздействие. Поскольку A произведет воздействие в целом B за время GD, то в его части — за меньшее время. Пусть E — часть B, а D — время, в течение которого A на нее воздействует, и пусть как время D относится к GD, так E к Z, которое также есть часть B[19]. В самом деле, раз времена конечны и E тоже конечно, можно взять другую конечную часть бесконечного B в том же отношении к E, в каком находятся времена D и GD. Итак, пусть этой частью будет Z. Тогда, как время D относится к GD, так E к Z и, преобразовав пропорцию, — как время D к E — так GD к Z. Время D относится к E так, что E за время D испытывает воздействие со стороны A, следовательно, и GD будет относится к Z так, что Z за время GD будет испытывать воздействие со стороны того же. Однако, по условию, воздействие со стороны A в течение времени GD испытывает также все бесконечное B. Выходит, одна и та же сила за одно и то же время приводит в движение часть и целое — бесконечное и конечное, что невозможно.

14. Число видов простых тел конечно.

Пусть величина A — простое тело. Поскольку простое тело совершает простое движение, A будет совершать простое движение. Если оно совершает круговое, то у него одна природа и один вид, если какое-то

из прямолинейных, то оно может быть или только огнем, если движется от центра, или только землей — если к центру, или одним из промежуточных элементов — если по отношению к одному оно легкое, а по отношению к другому — тяжелое. Следовательно, виды простых тел конечны.

15. Ни одно чувственно-воспринимаемое тело не бесконечно.

Допустим, имеется бесконечное чувственно-воспринимаемое тело A. Поскольку всякое природное тело либо простое либо сложное, A по необходимости будет либо простым либо сложным. Допустим сначала, что оно простое. У любого простого тела движение простое, следовательно, и у A оно простое. Простых движений всего два — прямое и круговое, следовательно, и A движется либо по кругу либо по прямой. Но если оно движется по кругу, то оно не бесконечно, как было доказано; если по прямой, то в случае движения к центру у него будет бесконечная тяжесть, а в случае движения от центра — бесконечная легкость. Ведь было доказано и то, что движущие свойства бесконечных тел бесконечны. Однако тяжесть или легкость не могут быть бесконечными, что также было доказано. Следовательно, бесконечное тело A не может двигаться по прямой, но также и по кругу — как доказано выше. Следовательно, оно не относится к числу тел, совершающих простые движения. Значит, оно не простое, ибо все простое по природе совершает простое движение. Пусть тогда A — сложное. Но если сложное, то оно сложено либо из конечных либо из бесконечных. Если из конечных как по величине, так и по количеству, то и само оно конечно; а если из бесконечных, то либо из бесконечных по величине, либо по количеству, либо в обоих отношениях. Однако количество видов простых тел не бесконечно, как доказано. Получается, следовательно, что они бесконечны по величине. Но если простое тело есть одно из движущихся по кругу, то как доказано, оно конечно, если — из движущихся по прямой, то и они, как доказано, конечны. Следовательно, тело A никак не может быть бесконечным: ни как простое, ни как сложное.

Иначе: Пусть имеется бесконечное чувственно воспринимаемое тело A. Если оно бесконечно, то имеет бесконечное свойство — это доказано. Но если бесконечное свойство, то это либо способность действовать (*δύναμις ποιητική*), либо испытывать воздействие (*παθητική*). Если оно имеет способность действовать, то оно будет воздействовать либо на бесконечное либо на конечное тело, а если способность испытывать воздействие, то либо со стороны конечного либо бесконечного. Однако доказано, что бесконечное не может ни воздействовать на бесконечное или конечное, ни испытать их воздействие. Следовательно, тело A, по-

скольку оно природное, не бесконечно, ибо любое природное тело имеет либо способность действовать, либо испытывать воздействие, либо обе эти способности.

Иначе: Пусть имеется бесконечное тело *A*. Если *A* — природное, то оно подвижно в пространстве, а все подвижное в пространстве либо переходит из одного места в другое, либо движется в одном и том же. Если *A* движется в одном и том же месте, оно будет двигаться вокруг центра, а имеющее центр не бесконечно. Если оно переходит из одного места в другое, то оно будет не повсюду, а в некоторой части целого пространства. Бесконечное же имеет протяжение повсюду, следовательно, *A* не бесконечно[20].

Иначе: Если среди движущихся прямолинейно тел есть бесконечное *A*, то оно движется либо по принуждению либо по природе. Если по природе, то из чужого места оно будет переходить в свое, следовательно, будет не повсюду. Если же по принуждению, то принуждающее будет сильнее его. Однако нельзя быть сильнее бесконечного, поскольку бесконечное имеет бесконечную движущую силу.

16. Время непрерывно и вечно.

В самом деле, если оно не непрерывно и не вечно, то имеет некое начало. Пусть имеется время *AB* и пусть его началом будет *A*. Если *A* — время, то оно будет делимо, и в нем мы еще не будем иметь начала времени, но у начала будет другое начало. Если же оно будет неделимым моментом «теперь», то оно же будет и краем (πέρας) другого времени, потому что момент «теперь» есть не только начало, но и конец (τέλος). Следовательно, прежде *A* было время. Далее, если *B* — конец времени, то в случае если *B* время, оно делимо до бесконечности и в нем будет множество концов, а если момент «теперь», то оно же будет и началом, ибо «теперь» — не только конец, но и начало.

Иначе: Пусть имеется время *AB*. Если оно не вечно, то имеет начало и конец, а если так, то когда-то оно будет существовать, а когда-то нет. Но «когда-то существовать» и «когда-то не существовать» означает существовать и не существовать во времени. Выходит, время будет во времени.

17. Круговое движение вечно.

Пусть имеется круговое движение по кругу *AB*. Я утверждаю, что оно вечно. В самом деле, поскольку время вечно, должно всегда существовать движение. И раз непрерывно время (поскольку момент «теперь» в прошлом тот же что и в будущем), то и некое движение должно быть единым и непрерывным, ибо время — число движения. Однако все

остальные движения не вечны, поскольку идут из противоположного в противоположное, и вечно только круговое движение, поскольку ему ничто не противоположно, как было доказано. А то, что все движения между противоположностями конечны, докажем следующим образом. Пусть имеется движение AB между двумя противоположностями A и B. Движение AB ограничено противоположностями A и B, и поэтому не бесконечно. Непрерывным движение из A не будет с движением из B, поскольку когда движущееся поворачивает в B, оно в нем останавливается. Действительно, если движение из A и из B едино и непрерывно, то движущееся из A будет двигаться в A[21], следовательно, будет двигаться напрасно, поскольку уже находится в A, а природа ничего не делает напрасно. Следовательно, это движение не едино. Следовательно, движения между противоположностями не вечны, поскольку во-первых, по прямой нельзя двигаться до бесконечности (концами будут противоположности), и во-вторых, движение поворачивающего тела не едино.

Другое доказательство, что движение из A не непрерывно с движением из B. В самом деле, если они непрерывны друг с другом, то противоположное движение будет непрерывно с противоположным в одно и то же время в одном и том же месте. Находящееся в B тело окажется одновременно и пришедшим в B и уходящим из него, причем и тем и другим в действительности, что невозможно. Поэтому момент, в который тело пришло в B, и момент, в который оно его оставляет, разные. А между различными моментами «теперь» есть время. Поэтому оно покоится, не совершая никакого движения.

18. Двигатель вечного движения вечен.

Пусть A — двигатель некоего вечного движения. Я утверждаю, что и сам он вечен. Если нет, то он не будет приводить в движение, когда его не будет. Но если он не движет, то нет и движения, которое он прежде вызывал. Однако, по предположению, оно вечно. Поэтому, если не появится другого двигателя, вечнодвижущееся будет неподвижно, если же двигателем станет что-то другое, то движение не будет непрерывным, что невозможно[22]. Следовательно, двигатель вечного движения и сам вечен.

19. Движущим и движущимся предшествует неподвижное.

Пусть A приводится в движение B, а оно — G. Я утверждаю, что этот ряд когда-то остановится, и что не все движущее движется само[23]. Допустим, это не так. Тогда либо движения образуют круг, либо продолжаются в бесконечность. Но если движущие и движущиеся бесконечны, то будут бесконечны количество и величина, поскольку все

движущееся делимо и движет посредством касания[24]. Следовательно, тело, состоящее из этих бесконечных по числу элементов, будет бесконечным по величине. Однако, как было доказано, ни сложное, ни простое тело не может быть бесконечным. Если же движение идет по кругу, то причиной вечного движения будет одно из тел, движущихся время от времени (ποτέ), раз уж все движет и движется друг другом по кругу. Однако это невозможно, поскольку двигатель вечного движения вечен. Поэтому движение движущихся не идет ни по кругу, ни в бесконечность. Следовательно, есть движущее, которое неподвижно.

Отсюда ясно, что не все движется (есть и нечто неподвижное), не все покоится (есть и движущееся), не всегда покоится одно и движется другое (есть и то, что порой покоится, порой движется, например, движущееся из противоположного в противоположное), а также не все порой покоится и порой движется (есть и вечно движущееся, и вечно неподвижное).

20. Все движущееся приводится чем-то в движение.

Пусть *A* — движущееся. Я утверждаю, что оно чем-то приводится в движение. В самом деле, оно движется либо по природе, либо против природы[25]. Если по природе, то двигатель природа, если против природы, то движет принуждающее, поскольку всякое движение против природы — принудительное.

21. Первый двигатель кругового движения неделим.

Пусть *A* — двигатель первого движения. Он по необходимости есть, поскольку все движущееся чем-то приводится в движение. Если *A* — первый двигатель, то он будет неподвижным, поскольку всему движущемуся предшествует неподвижное. И раз он вызывает вечное движение, то его способность приводить в движение бесконечна, поскольку конечные способности (δυνάμεις) выражаются в конечной деятельности (ἐνεργείας). Ведь деятельность исходит из способности, поэтому, если она бесконечна, то и способность. Необходимо теперь, чтобы первый двигатель кругового движения был либо телом либо бестелесным. Если он тело, то либо конечное, либо бесконечное. Бесконечным тело быть не может, а если бы было, то не смогло бы привести в движение конечное, как доказано. Будучи же конечным, оно не имело бы бесконечной способности (свойства), так как свойства конечных по величине тел конечны, что также было доказано. Следовательно, первый двигатель кругового движения — не тело. Следовательно, он бестелесный и бесконечносильный, что и требовалось доказать.

ПРИМЕЧАНИЯ

Трактат *Элементы физики* — *Στοιχείωσις φυσική* по латыни *Elementatio* или *Institutio physica* — в XX в. выдержал три издания. Первым и до сих пор самым авторитетным является издание Альберта Ритзенфельда: *Procli Diadohi Lycii Institutio physica*, von A. RITZENFELD (Leipzig: Teubner, 1912), снабженное параллельным немецким переводом и комментариями. Второе, вышедшее в 1958 г. в Берлине, принадлежит Гельмуту Бёзе: *Die mittelalterlische Übersetzung der Στοιχείωσις φυσική des Proclus*, von H. BOESE (Berlin, 1958). Оно содержит не полный греческий текст трактата, а лишь ту его часть, которая была известна средневековым латинским переводчикам (35 теорем вместо 52). Самое недавнее третье издание *Элементов физики* с параллельным переводом на итальянский язык вышло в свет в 1985 г. в миланском издательстве Рускони под редакцией П. Сарзана: Proclo Diadoco, *I Manuali. Elementi di fisica. Elementi di teologia. I testi magio-teurgici*, ch., trad., pref. note e indici di Parragiana DI SARZANA, (Milano: Rusconi, 1985).

Элементы физики не цитировались никем из позднеантичных авторов. Возможно, что уже в VI в. это сочинение в составе библиотеки афинской школы попадает в арабский мир, а оттуда приблизительно в XII в. обратно в Европу. К XIII в. относится его первый перевод на латынь. Особой популярностью трактат пользовался в XVI в. Он переводится на европейские языки, выдерживает шесть изданий в Париже, Базеле и Ферраре. Наиболее известными являются: *Procli Insignis philosophi compendiaria de Motu disputatio*, ed. Simon GRYNAEUS (Basiliae, 1531) и *Procli de motu*, ed. Justus VELSIUS, (Basiliae, 1545).

Настоящий перевод был выполнен по изданию Ритзенфельда. В нем учтена и, по возможности, сохранена терминология, разработанная русскими переводчиками Аристотеля: В. П. Карповым и А. В. Лебедевым (*Физика*, *О небе*, см. в книге Аристотель, *Сочинения в четырех томах*, т. 3 (М., 1981), Помимо указанных учитывался также перевод А. Ф. Лосева *Первооснов теологии* (М., 1991). При составлении примечаний были использованы: *Aristotle's Physics*, by W. D. Ross, (Oxford, 1936); Aristotle, *On the heavens*, ed. and transl. By W. K. C. GUTHRIE. Loeb Classical Library (Cambridge, 1939); *Aristotle's Physics*, ed. and transl. P. H. WICKSTEED and F. M. CORNFORD. Loeb Classical Library (Cambridge, 1934); *Simplicii Commentaria in Aristotelen Graeca*, X, ed. H. DIELS (Berlin, 1895).

ЧАСТЬ I

1. Первое время есть наименьший промежуток времени, в котором происходит изменение, то есть время, которое в первую очередь может быть соотнесено с данным изменением. По поводу определения первого времени у Аристотеля W. D. Ross замечает: «событие находится в слоях времен так же как тело — в слоях мест. Смерть Цезаря произошла в марте 44 г. до н. э., а также в 44 г. до н. э., а также в I в. до н. э. Первое время события — это время, которое оно в точности занимает, его точное или соизмеримое с ним время», см.

его книгу *Aristotle* (Oxford, 1923), p. 29. «Первое время» является просто продолжительностью события.

2. Здесь и далее мы переводим ἀμερή (буквально, «не имеющие частей») как «неделимые» (ἄτομοι), поскольку в тексте *Элементов*, как и в соответствующих пассажах из *Физики* ἀμερή и ἄτομοι не различаются. Все, не имеющее частей, тем самым уже неделимо, и наоборот.

3. Эти три вида касания можно проиллюстрировать следующим образом: «как целое целого» касаются точка точки и совпадающие линии, «как целое части» касаются точка и линия, «частью части» касаются пересекающиеся линии.

4. Скорее всего, сделанная Ритзенфельдом и сохраненная Бёзе вставка <μετὰ τοῦ *B*> после слов εἴ οὖν οὐκ ἦν τὸ *A* συνεχὲς не является необходимой. Если неделимые могут касаться только целиком, то есть совпадать, то *B* и *A* смогут создать нечто непрерывное только в том случае, если одно из них (например *A*) будет непрерывным. Но поскольку неделимое не может быть непрерывным, то тем самым теорема доказана.

5. Примером таких неделимых могут служить: точки в линии, линии в плоскости, плоскости в теле, моменты «теперь» во времени и т. д. (см. *Физика* VI, 1, 231b10). Хотя линия и не состоит из неделимых точек, тем не менее она их содержит.

6. Это положение самим Аристотелем чаще всего используется как определение непрерывного. Но поскольку непрерывное тем самым определяется через бесконечное (см. например *Физика* III, 1, 200b20: «Определяя непрерывное, часто приходится пользоваться понятием бесконечного»), а бесконечное является в физике предметом исследования, и не относится к ее основаниям, то Прокл, возможно поэтому, закрепляет за непрерывным другое определение (см. Определение I), а уж затем доказывает свойственное ему бесконечное деление.

7. При доказательстве этой теоремы неявно использовано определение более быстрого: «то, что приходит к цели раньше» (τὸ πρότερον εἰς τὸ τέλος ἐρχόμενον). Ср. с аристотелевским: «более быстрое есть то, что изменилось раньше» (τὸ πρότερον μεταβάλλον — *Физика* VI, 2, 232 a29).

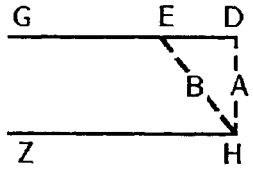


Рис. 1. За время *ZH* тело *A* проходит расстояние *GD*, а тело *B* — расстояние *GE*.

8.

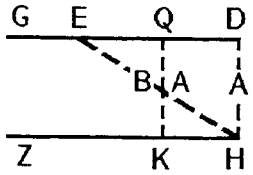


Рис. 2. За время *ZH* тело *A* проходит расстояние *GD*, а тело *B* — расстояние *GE*. За время *ZK* тело *A* проходит расстояние $GQ > GE$.

9.

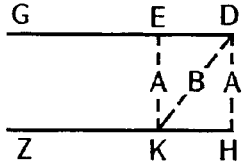


Рис. 3. За время *ZH* тело *A* проходит расстояние *GD*, а тело *B* — расстояние *GE*. То же самое расстояние *GE* тело *A* проходит за время *ZK*.

10.

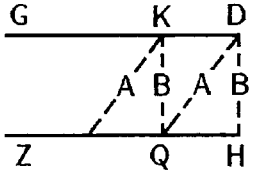


Рис. 4. Доказательство бесконечной делимости времени и величины. За время *ZH* тело *B* проходит расстояние *GD*; то же самое расстояние тело *A* проходит за время *ZQ*, за которое *B* проходит величину *GK* и т. д.

11. Эта теорема и следующая за ней 13 отражают полемику Аристотеля с Зеноном (*Физика* VI, 2, 233a21ff). Длина и время, как и вообще любая величина, говорит Аристотель, бесконечны в двух отношениях: по величине и по делимости. Зенон же смешивает эти два значения бесконечного, когда говорит, что за конечное время нельзя пройти бесконечного числа отрезков, на которые делится величина, коснувшись каждого из них в отдельности (апории

«Дихотомия» и «Ахиллес»). Зенон при этом упускает из виду, что любое конечное время также делимо на бесконечное число временных интервалов, причем его доли соответствуют долям проходимой величины. Поэтому утверждать можно только, что «бесконечное [по величине] расстояние нельзя пройти за конечное время и за бесконечное [по величине] время нельзя пройти конечного расстояния» (*Физика* VI, 2, 233a33).

12. То есть: время и величина делимы в одинаковом отношении. Этот вывод, скорее, является следствием предыдущей теоремы (ср. у Аристотеля: *Физика* VI, 2, 233a10–16), и здесь явно не уместен, поскольку единственным примером целой величины в этой теореме является бесконечная величина. Однако бесконечное не может быть целым, не имеет частей и не сравнимо с конечным ни в каком отношении, либо находится с ним в любом отношении (*Физика* III, 6, 207a8–25, III, 5, 204 a20–27, *О небе* I, 6, 274a7).

13. У Аристотеля эта теорема доказана иначе: «пусть имеется конечная величина *AB* и бесконечное время *G*. Выделим в нем некое конечное время *GD*. Тогда за это время будет пройдена часть величины, которую обозначим *BE*. При этом неважно, будет ли она в точности соизмерима с *AB*, или с избытком, или с недостатком. Если величину, равную *BE*, тело пройдет за равное время (допустим, *BE* соизмеримо с целым), то полное время, за которое тело пройдет величину *AB*, будет конечным. Потому что время будет разделено на те же самые части, что и величина» (*Физика* VI, 2, 233a35–233b11).

14. Проблема существования неделимых линий подробно обсуждается в трактате *О неделимых линиях* (*Περὶ ἀτόμων γραμμῶν*), написанном, вероятно, кем-то из учеников Аристотеля. В нем, в частности, говорится, что с помощью неделимых линий некоторые академики (Ксенократ) пытались разрешить апорию Зенона о невозможности движения. В самом деле, по их словам должна существовать некая неделимая величина, раз невозможно за конечное время коснуться бесконечного числа [отрезков], касаясь каждого в отдельности. См. *De lineis insecabilibus*, Aristotelis Opera, ed. I. Bekker, (Berlin, Acad. Reg. Boruss., 1831), p. 968 a18. Если линия делится не до бесконечности, то число ее отрезков конечно и, значит, может быть пройдено за конечное время. Возможность движения, хотя и дискретного, тем самым сохраняется. Однако самому автору трактата такое решение представляется неубедительным: «вследствие своей полной несостоятельности ... они не знают, как ответить на довод Зенона, и поэтому начинают верить в существование неделимых линий» (*op. cit.*, 969b).

15. *Τὸ νῦν* – теперь, сейчас, настоящее — Аристотель определяет следующим образом: «*τὸ νῦν* есть связь времени .... Оно связывает прошлое и будущее и есть граница во времени — конец одного и начало другого» (*Физика* IV, 13, 222a10–12). Кроме того, настоящим называют прилегающий отрезок времени, например, когда говорят, что «Троянская война произошла не теперь» (*цит. соч.*, 222a 23). Чтобы подчеркнуть, что в теоремах 15–18 речь идет о «теперь» в первом значении, мы переводим *τὸ νῦν* как «момент "теперь"».

16.

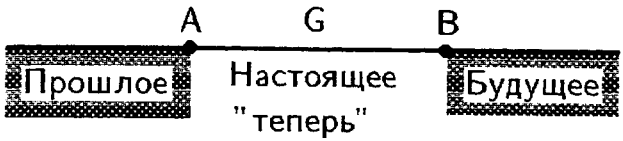


Рис. 5. *A* и *B* — различные моменты «теперь», точка *G* делит отрезок *AB* на прошлое *AG* и будущее *GB*.

17. «Покоящимся мы называем то, что по природе способно двигаться, но при этом не движется там, тогда и так, как ему свойственно» (*Физика* VI, 3, 234a32–33). Как видим, первое доказательство теоремы исходит из этого определения покоящегося, хотя сам Прокл определял покоящееся иначе (Определение 4). Почему он не пользуется при доказательстве своим определением, непонятно, тем более что очень простой и изящный вариант подобного доказательства приведен у Аристотеля: «покоящимся мы называем то, что и теперь и прежде сохраняет в одинаковом положении и себя и свои части. Но в «теперь» нету того, что прежде, следовательно, и покоя тоже нет» (*Физика* VI, 3, 234b5–7).

18. Допустим, какая-то вещь из белой превращается в черную, причем сразу по всей поверхности. Субъектом изменения в этом случае будет цвет. Прежде чем полностью почернеть, вещь станет серой. Серый цвет есть отчасти белый и отчасти черный. Следовательно, изменяющиеся качества делимы на части, иначе говоря, есть мера, которой может быть измерена доля белизны (или черноты) в сером цвете. В случае же пространственного движения изменяющейся величиной будет расстояние. Допустим, тело движется из *A* в *B*. Расстояние между телом и точкой *A* увеличивается, а между телом и точкой *B* сокращается. Поскольку любое расстояние — величина, оно делимо.

19. «Непрерывное и единое движение должно быть движением чего-то одного, не различаться по виду и происходить в одно время» (*Физика* IV, 4, 228b3) см. также *Элементы физики* II, XIV.

20. «Первым я называю то, что таково не поскольку какая-то часть его является первой.... То первое, в чем произошло изменение, имеет два значения. Во-первых, это то, в чем первом изменение завершилось (™πιτελέσθη) — только тогда ведь правильно будет сказать, что нечто изменилось; во-вторых, то, в чем первом оно начало происходить» (*Физика* VI, 5, 235b34, 236a7–9). Необходимо заметить, что «первое время» и «первое место» называются «первыми» в первом значении.

21. «Смежным (ἐχόμενον) называется следующее по порядку и соприкасающееся» (*Физика* V, 3, 227a6). Как было доказано выше, неделимые не могут касаться друг друга; тогда, если *AB* неделимо, непрерывное изменение *AB* будет состоять из неделимых, что невозможно согласно теореме 2. Следовательно, *AG* делимо.

22. Теоремы 22 и 23 посвящены доказательству того, что первое в смысле конца изменения существует, а в смысле начала — нет. Сравни у Аристотеля: «То, что называется первым в смысле конца изменения, существует и есть (ибо изменение может завершиться и у него есть конец, который, как было доказано, неделим, поскольку является границей). Однако то, что называется первым в смысле начала, вообще не есть, потому что нет начала изменения и нет первого времени, в котором происходило изменение» (*Физика* VI, 5, 236a10–15). Как видим, началом изменения Аристотель считает не границу (πέρας) между покоем и движением, которая безусловно есть как в начале, так и в конце, но некую начальную часть изменения. Поскольку любую часть можно делить, делая первой все новую и новую часть, постольку начала изменения не существует. Границу же (πέρας) нельзя в строгом смысле назвать началом (ἀρχή) изменения, поскольку в ней процесс изменения еще не начался (см. W. D. Ross, *Aristotle's Physics*, p.649–650).

23. Как было доказано выше, субъект изменения, время изменения, само изменение и величина, по которой происходит изменение, делимы. Это означает, что для них невозможно указать «то первое, в чем произошло изменение». Доказательства для всех случаев будут аналогичными, поэтому Прокл доказывает это утверждение только для величины.

24. В отличие от теорем 22–24, здесь речь идет не о том первом времени, в котором изменение начало происходить (как было доказано, оно не существует), а о том, в котором изменение завершилось, то есть о продолжительности изменения (см. примечание 14). Это «первое время», безусловно, существует и делимо, как и любое другое.

25. Прокл доказал только, что бесконечное движение не может быть совершено за конечное время. Вопрос, возможно ли бесконечное движение в течение бесконечного времени, остается открытым. Прокл возвращается к нему во второй книге *Элементов физики* (теорема 17), где доказывается, что никакое движение не может быть вечным, за исключением кругового. Однако вечное (ἀΐδιον) круговое движение небесных тел не может быть названо бесконечным (ἄπειρον) в строгом смысле, поскольку представляет собой многократное повторение одного и того же конечного движения. В самом деле, каждый оборот небесного свода конечен, поскольку совершается конечным телом по конечной величине (космос ограничен) и за конечное время (24 часа).

26. Эта теорема опровергает рассуждение Зенона о неподвижности летящей стрелы. См. *Физика* VI, 9, 239b 5–10.

ЧАСТЬ II

1. Все природные тела подвижны, поскольку их природа (*φύσις*) является внутренним источником их движения. Подвижность природных тел включает в себя как состояние движения, так и состояние покоя (*Физика* II, 1, 192b20). *κατὰ τόπον*: Прокл постулирует существование не всякого, а лишь пространственного движения, поскольку пространственное движение или перемещение первично, согласно Аристотелю, по отношению ко всем остальным видам движений: качественным и количественным изменениям. Как показано в VIII книге *Физики*, оно является первым и по времени, и по сущности, и в качестве причины.

2. «Причина этого в том, — пишет Аристотель, — что прямая и окружность единственные простые величины» (*О небе* I, 2, 268b19). Проклу, однако, нет необходимости указывать какие-либо причины, поскольку это утверждение он помещает в разряд определений, не нуждающихся в доказательствах. Аристотель далее дает определения движению по прямой и по кругу и указывает, что только эти три движения (движение по прямой включает в себя движения вверх и вниз) можно назвать простыми (*О небе* I, 2, 268b20–25).

3. Простые тела суть элементы: земля, вода, воздух, огонь, эфир. Все остальные тела, состоящие из них, являются сложными (или составными).

4. Подразумевается, что сложное (составное) движение есть движение сложного (составного) тела. Таким образом, элементы движутся только по прямой или по кругу, а все многообразие наблюдаемых в мире движений совершают сложные тела. Прокл, по-видимому, не случайно опускает утверждение, касающееся составного движения. Вся его система определений относится только к движению простых тел, то есть элементов.

5. При этом подразумевается, что тела должны двигаться равномерно. Прокл не оговаривает этого допущения, возможно потому, что для простых тел и их естественных движений оно всегда верно. Земля или огонь, если они движутся по природе, а не под действием какой-то внешней силы, должны двигаться равномерно — каждый элемент со своей особой постоянной скоростью.

6. Противоположными движениями будут, например, движения вверх и вниз, переходы из белого в черный и из черного в белый, из здоровья в болезнь и из болезни в здоровье.

7. «Кто утверждает, что круговое движение от A к B противоположно движению от B к A, говорит о движении по прямой, поскольку именно оно определено двумя точками, окружностей же между двумя точками можно провести бесконечно много» (*О небе* I, 4, 271a7–11).



Рис. 1.

8. В этой и четырех предыдущих теоремах доказывается существование пятого элемента — эфира. Ср. *О небе* I, 3, 270b.

9. Если отрезок окружности *AB*, заключенный между радиусами *GA* и *GB*, конечен, то можно взять больший отрезок, принадлежащий окружности большего радиуса. Однако радиусы *GA* и *GB* нельзя увеличить, поскольку они бесконечны.

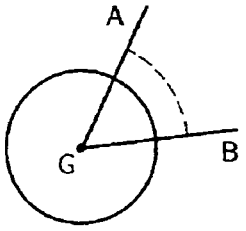


Рис. 2.

10.

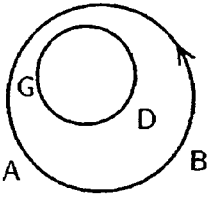


Рис. 3. Бесконечное тело *AB* проходит мимо конечной окружности *GD* за конечное время. Невозможность этого доказывается на основании теоремы 28 части I.

11. δύναμις — возможность, способность, сила. Прирожденную и неотъемлемую способность тела двигаться определенным образом, например, падать или устремляться вверх, лучше всего назвать его свойством. В случае же, если благодаря этой способности тело воздействует на какое-то другое тело, мы переводим δύναμις как «сила».

12. Буквально: «измеряет». Соизмеримыми называются величины, если меньшая укладывается в большей целое число раз. Eucl. *Elem.* V def.1,2; X def.1.

13. Понятие βαρύτης – тяжести ближе всего к нашему понятию массы, а точнее, веса — силы, с которой тело действует на опору или подвес. Поэтому пропорцию Прокла можно сформулировать следующим образом: во

сколько раз одно тело меньше другого, во столько раз его вес меньше веса другого тела. Однако сам Аристотель допускает, что это справедливо не всегда, и что «в меньшей величине может содержаться большее свойство» (*Физика* VIII, 10, 266b8). Тем не менее, если мы рассматриваем тела одного вида, то есть состоящие из одного элемента, например, только воздушные или только огненные, то для них указанное соотношение будет выполняться всегда. Элементы суть простые тела, следовательно, они повсюду однородны, и присущие им свойства распределены в них, по-видимому, равномерно.

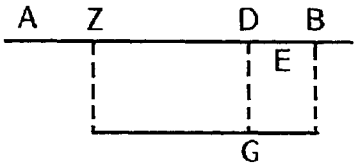


Рис. 4. Бесконечное тело *AB* имеет конечное свойство *G*, конечное тело *BD* имеет свойство *E*. Величина тела *BZ* выбирается таким образом, чтобы $E/G = BD/BZ$.

14. Эта теорема из VIII книги *Физики* в неоплатонизме получила название «аргумента о бесконечной силе» (*Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence*, ed. R. Sorabji (L., 1990)). С его помощью неоплатоники пытались примирить Аристотеля и Платона в вопросе о происхождении мира. Впервые для этой цели его использовал Прокл. В *Комментарии на `Тимея'* он пытается доказать, что неподвижный двигатель Аристотеля есть не только целевая и формальная причина мира, но также и действующая; что Ум, подобно платонову Демиургу, не только приводит в движение небесные сферы, но еще и творит их. Прокл рассуждает следующим образом: раз конечное тело не может иметь бесконечную двигательную способность, то оно не имеет и бесконечной способности существовать. Но поскольку конечный космос вечен, то, следовательно, «свою бесконечную способность существовать он получает извне [от Ума]. Что-то другое будет сообщать ему эту способность существовать, причем не всю сразу, ибо он не смог бы принять её сразу всю, а в том количестве, какое он может принять, изливая её в виде вечного потока. Неудивительно поэтому, что космос вечно возникает и никогда не есть» (Proclus *in Tim.* 1,267,16–268,6). Вслед за Проклом этот аргумент повторяли Аммоний, Симпликий и Филопон.

15. Вслед за Аристотелем Прокл без доказательства принимает, что скорость падающего тела прямо пропорциональна его массе. Впервые этот постулат был опровергнут в XVII в. Галилеем, установившем в результате опытов с падающими шарами разной величины, что скорость падающего тела не зависит от его массы: $v = gt$, где g — ускорение свободного падения, t — время.

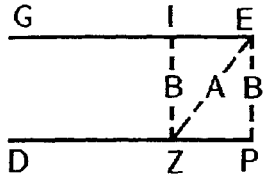


Рис. 5. Тело *B* проходит расстояние *GE* за время *DP*, за то же самое время тело *A* проходит расстояние *GI*, которое так относится к *GE*, как скорость тела *A* к скорости тела *B* (см. определения II, VII).

16.

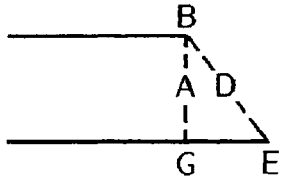


Рис. 6. Тело с бесконечной тяжестью *A* проходит расстояние *B* за время *G*, тело с тяжестью *D* проходит это же расстояние за время *E*.

17. Место испорчено.

18. δύναμιν ὅμοιαν – одинаковую не по величине, а по виду, например, силу давления, обусловленного тяжестью. Величина силы (или свойства) любого простого тела прямо пропорциональна его размерам (см. теорему II. 7). Чем больше сила, тем большее воздействие она оказывает, следовательно, тем большее тело она может привести в движение за меньшее время.

19.

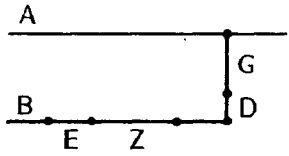


Рис. 7. Бесконечная величина *A* воздействует на бесконечную величину *B* в течение времени *GD*. *E* и *Z* — части величины *B*. *E* подвергается воздействию со стороны *A* в течение времени *D*.

20. Это пример логического (λογικός) или диалектического (διαλεκτικός) доказательства. Оно строится из положений разного рода: математических — «имеющее центр не бесконечно», физических — «природное тело подвижно в пространстве» и общеизвестных — «бесконечное имеет протяженность повсюду». Логические аргументы Аристотель противопоставляет специальным (οἰκεῖα), которые исходят из природы рассматриваемой вещи и поэтому имеют доказательную силу. См. *Топика* A, 1, 100 a18; *Simplicii in Phys.* 476, 25–30.

21. «Все непрерывно движущееся, если его ничто не отклоняет, куда пришло в процессе движения, туда раньше и двигалось. Например, если оно пришло в *B*, то и двигалось к *B*, причем не когда оказалось вблизи него, а сразу, как только начало двигаться. В самом деле, почему оно направляется к нему теперь в большей степени чем прежде? Это касается и всех остальных движений» (*Физика* VIII, 8, 264a10–15). Если движущееся из *A* в *B* тело, придя в точку *B*, поворачивает, не прерывая движения (то есть не останавливаясь), и возвращается назад в *A*, то целью его движения с самого начала была точка *A* — его исходное состояние.

22. «Вечное движение необходимо должно быть непрерывным, поскольку вечное непрерывно, а следующее друг за другом не непрерывно. Но если оно непрерывно, то оно едино. Единым же будет движение единого тела, вызываемое единым двигателем, ибо если двигать будет то одно, то другое, целое движение будет не непрерывным, а последовательным» (*Физика* VIII, 6, 259a16–20).

23. Прокл вместе с Аристотелем предполагает, что всякое тело приводится в движение чем-то иным: либо движущим, либо неподвижным. Случай, когда тело само приводит себя в движение, им здесь не рассматривается, хотя для Платона и его последователей именно самодвижное (αὐτοκίνητον), то есть душа, а не неподвижное, есть конечная причина движения. Возражая Платону, Аристотель доказывал, что поскольку все движущееся делимо на части (см. теорему I. 19), в самодвижном можно выделить ту часть, которая движет, оставаясь неподвижной, и ту, которая движется, тем самым разделив самодвижное на двигатель и движимое (*Физика* VIII, 5, 258a3). Следовательно, в строгом смысле самодвижного не существует, и все движущееся приводится в движение иным. Исходя из того, что в *Элементах физики* Прокл совсем не упоминает о самодвижном, А. Ритзенфельд делает вывод о раннем времени создания этого трактата. Возражая ему, Е. Р. Доддс указывает: (1) на *Комментарий к 'Тимею'*, в котором так же, как и в *Элементах физики* существование ἀκίνητον устанавливается без какого-либо упоминания об αὐτοκίνητον (*in Tim.*, III. 9.7ff) и (2) на выражение τὸ ἀιδίως κινοῦμενον (вечно движущееся), которое, по его словам, есть просто другое название самодвижного.

24. Уже сам Аристотель сознавал затруднения, возникающие в связи с этим постулатом. В VIII книге *Физики* он спрашивает: «как могут некоторые предметы двигаться непрерывно без соприкосновения с движущим, напри-

мер, тела брошенные?» (266b30). Другой, ещё более очевидный пример, который Аристотель почему-то замалчивает, — магнит. Воздействие магнита на кусок железа, осуществляемое на расстоянии, без непосредственного контакта, казалось совершенно необъяснимым Симпликию и другим античным комментаторам. В средние века это затруднение пытались разрешить Альберт Великий и Фома Аквинский. Они считали actio in distans исключительной способностью небесных тел и полагали, что и магнит разделяет эту способность.

25. Симпликий справедливо замечает, что двигаться не по природе (*οὐ κατὰ φύσιν*) еще не означает двигаться против природы (*παρὰ φύσιν*), иначе получится, что физическое тело может двигаться вообще только двумя способами: например, комок земли только вверх или только вниз, но не вбок. Однако, как между белым и черным цветом заключены все остальные цвета, так между противоположными движениями — «промежуточные» (Simpl. *in Phys.* VII, 19, 22). Проклу следовало бы рассмотреть три возможности: движение по природе, движение против природы и «промежуточное», то есть отчасти природное и отчасти противоприродное, движение. В первом случае двигатель — природа. Во втором — внешняя сила, пересилившая (*βιασάμενον*) природу тела и заставившая его двигаться так, как ему не свойственно. И, наконец, в третьем случае — это внешняя сила (*δύναμις*), действующая в согласии с природой тела (как в теоремах II.11–13,15). В отличие от *βία* — «насилия», *δύναμις* есть способность некоего двигателя реализовать возможности, заложенные в природе движимого им тела, поскольку сам он их уже реализовал: например, «теплое в действительности может нагреть теплое в возможности» (*Физика* VIII, 4, 255a22–25). Такой двигатель не «насилует», а лишь исполняет и осуществляет природу движимого.

Сокращения

Элементы физики — *Procli Diadohi Lycii Institutio physica*, A. RITZENFELD (Leipzig, Teubner, 1912); *Die mittelalterlische Übersetzung der Στοιχείωσις φυσική des Proclus*, H. BOESE (Berlin, 1958); Proclo Diadoco, *I Manuali. Elementi di fisica. Elementi di teologia. I testi magio-teurgici*, ch., trad., pref. note e indici di Parragiana DI SARZANA (Milano: Rusconi, 1985); в русском переводе в журнале: *Вопросы философии* 6 (М., 1997), с. 107–135.

Элементы теологии — Proclus, *The Elements of Theology*, ed. E. R. DODDS (Oxford, 1963); русский перевод в книге: Прокл, *Первоосновы теологии*, перевод А. Ф. ЛОСЕВА (М., 1993).

Начала Эвклида	*Euclidis Opera omnia* 9 vols, ed. L. HEIBERG et H. MENGE (Lipsiae, 1883–1916); *The thirteen books of Euclid's Elements*, transl., intr. and comment. by Th. L. HEATH (Cambridge: University Press, 1956); русский перевод в книге: *Начала Эвклида*, перевод и комментарий Д. Д. МОРДУХАЙ-БОЛТОВСКОГО (М.–Л., 1950).
In Eucl.	*Procli Diadochi in primum Euclidis Elementorum librum Commentarii*, ed. G. FRIEDLEIN (Lipsiae, 1873); греческий текст и русский перевод в книге: Прокл, *Комментарий к первой книге 'Начал' Эвклида. Введение*, под редакцией Ю. А. ШИЧАЛИНА (М.: ГЛК, 1994).
PG	*Patrologiae Cursus Comletus. Series Graeca*, ed. Jean-Paul MIGNE (Paris, 1857–1866).

(Перевод и примечания С. В. Месяц)

Т. Ю. Бородай

СИМПЛИКИЙ И ЕГО КОММЕНТАРИЙ

Конец античности как исторической эпохи связывают с символической датой — 476 годом, годом падения Рима. Конец античной философии наступил позже; если нужно назвать точную дату, называют 529 год, когда эдиктом императора Юстиниана[1] была закрыта платоновская Академия в Афинах, последний центр преподавания языческой греческой философии на территории Римской империи. Среди пострадавших от эдикта последних античных философов был киликиец Симпликий. Вместе с главой школы Дамаскием и другими академиками он бежал в Персию, ко двору царя Хосроя I, но вскоре вернулся и с 533 г. жил где-то[2] у восточных окраин Римской империи.

Видимо, незадолго до разгона Академии молодой Симпликий приехал в Афины из Александрии, где учился у неоплатоника Аммония, сына Гермия. Во всяком случае, все его многочисленные труды, известные нам, написаны после 533 года. Все его сочинения — комментарии (причем, что странно для платоника — ни одного комментария к диало-

---

[1] В «Афинах никому философию не преподавать и философских мнений не толковать» — приблизительный перевод формулы эдикта, приводимой у Иоанна Малалы (*Chronogr.* 18, p. 187).

[2] До сих пор считалось, что после того, как Юстиниан, по просьбе царя Хосроя, дозволил изгнанным академикам вернуться на родину, они, вероятнее всего, разъехались по разным городам, в частности, Симпликий — к себе в Киликию, так как следов их совместной работы как школы более не замечалось. В последнее время, по арабским источникам, разрабатывается гипотеза, согласно которой большинство изгнанников, и в их числе Симпликий, поселились вместе в городке Харране у персидской границы и поблизости от Нисибина, где языческая философия — за границей империи — преподавалась невозбранно, и продолжали философствовать совместно. См. об этом I. HADOT, 'The life and work of Simplicius in Greek and Arabic sources', *Aristotle transformed* (1990), p. 275 sqq, (далее *AT*).

гам Платона[3]). Сохранились комментарии к аристотелевским работам *Физика*, *О небе*, *О душе*, *Категории*; к *Руководству* Эпиктета; к *Искусству* Гермогена и *О пифагорейской школе* Ямвлиха (последние два не изданы). Не дошел до нас самый, по-видимому, главный труд Симпликия — комментарий к *Метафизике* Аристотеля.

Особенность комментариев Симпликия обусловлена, не в последнюю очередь, его биографией. Большая часть комментариев других платоников подготовлена в качестве лекций для начинающих. Комментарии Симпликия писались тогда, когда всякое преподавание было запрещено, и уровень их значительно более высок. Он писал сознательно «для будущих ученых»[4], стремясь хотя бы письменно сохранить в возможной полноте готовую прерваться традицию.

Именно Симпликию, в особенности его комментарию к *Физике* Аристотеля, мы обязаны большей частью того, что знаем о досократиках (чтобы убедиться в этом, достаточно посмотреть список источников в издании *Досократиков* Дильса). Лишь благодаря ему Эмпедокл и Парменид для нас не только имена.

В своих комментариях Симпликий прежде всего — систематик. Каждая рассматриваемая им проблема ставится на подобающее ей место, классифицируется, изучается во всех возможных аспектах и делится вплоть до элементарных составляющих. Основная тенденция этой системы — свести в непротиворечивое целое великие философии древности; главное — показать, что в самом последнем счете Аристотель не противоречит Платону.

Известно, что плюрализм греческой философии был главным аргументом против нее у Учителей Церкви (наиболее известны высказывания Василия Великого, но аналогичные можно найти почти у всех: языческие философы высказывают по каждому предмету множество несовместимых утверждений, и все школы и толки учат разным истинам). По той же причине еще во II в. до н. э. Катон Старший призывал принять закон, запрещающий греческим философам публично выступать в Римском государстве (с их системой доказательств и софизмов они в два счета убедят всех, что черное — это белое; на призыв Катона с большим запозданием откликнулся император Юстиниан). Но уже с первых веков нашей эры та же тенденция заметна и внутри самих языческих философских школ, по крайней мере, таких влиятельных, как

---

[3] По предположению Г. Дёрри, Симпликий полагал бессмысленным вступать в состязание с Проклом. — H. DÖRRIE, 'Simplikios', *Der Kleine Pauly* 5 (1975), S. 205.

[4] DÖRRIE, *op. cit.*, S. 206.

стоики и платоники. Они стремятся извлечь из всех философов прошлого одну мудрость и один логос[5].

Судьба сочинений Симпликия, писавшего «в стол», для потомков, чрезвычайно любопытна: за последние 200 лет едва ли найдется много работ по истории античной философии, где не использовались бы сохраненные в его трудах материалы; как источник сведений его тексты (в особенности комментарий к *Физике*) изучены чуть не под микроскопом. Но как философ, систематик и мыслитель Симпликий в эти же столетия не интересует решительно никого.

Впрочем, это относится, пожалуй, не к одному Симпликию. «Пятнадцать с лишним тысяч страниц *CAG* (*Commentaria in Aristotelem Graeca*) остаются на сегодняшний день самым обширным корпусом античной греческой философии, никогда не переводившимся ни на английский, ни на другие современные европейские языки», — констатирует Ричард Сорабджи в 1990 году[6].

Все остальные направления и школы античной философской мысли хоть раз на протяжении позднейшей истории да интересовали читателей сами по себе, а не «исторически». Центром притяжения живой философской мысли не раз между V и XVIII веками становился стоицизм. В XIII веке Западная Европа заново открывает Аристотеля и переживает это событие столь бурно, что некоторые называют его «малой культурной революцией» (Н. Лобковиц) (надо сказать, что это было уже второе воскрешение Аристотеля — в первый раз утраченные и прочно забытые труды его были «открыты» в эпоху эллинизма, во II веке). Эпоха Возрождения с точки зрения философии — это эпоха Платона. Несколько менее, может быть, ярки и известны неоаристотелики конца XIX — начала XX века или неотомисты. Соответственно смещается и вектор историко-философского интереса. Благодаря Ницше и затем Хайдеггеру самыми изучаемыми античными философами на долгое время сдела-

[5] Данный факт никто не отрицает, но в связи с ним ведется — с середины прошлого века по сей день — живая дискуссия, в частности: к какому именно общему знаменателю пытались привести греческую философию позднеантичные систематики? Благодаря работам Карла Прехтера, почти сто лет считалось, что, например, в неоплатонизме Афинская школа «причесывала» всю философию (в первую очередь, Аристотеля) под Платона и даже отчасти под радикальный пифагореизирующий платонизм, а Александрийская школа, напротив, тяготела к аристотелевской приземленной трезвости и историчности, обезвреживая заоблачные метафизические парадоксы крайнего платонизма аллегорическим толкованием. В последнее 20–30 лет появляются новые исследования как метафизических систем неоплатонизма, в первую очередь, Порфирия, так и комментариев, в частности, Симпликия, которые опровергают эту однозначную схему. — См. R. SORABJI, 'The ancient commentators on Aristotle', *AT*, P. 3–5.

[6] *Ibid.*, p. 24.

лись досократики. Период 50–80-х годов нашего века называют «неоплатоническим возрождением» (Ганс Блументаль): Плотин, Порфирий, Ямвлих и Прокл издаются, переводятся, комментируются и интерпретируются в необозримом множестве книг и статей. Причины этого последнего явления специально пока никем не изучались; вполне вероятно, что повышенный интерес к сверхметафизичному неоплатонизму стал реакцией на антиметафизический пафос философии новейшего времени.

В последнее десятилетие все больше появляется работ, посвященных поздним комментаторам, в первую очередь, Симпликию, которому был посвящен целый философский конгресс в 1989 году. Впервые они стали предметом изучения как философы, а не как источник сведений о философии других. Причин указывается несколько: во-первых, то, что они до сих пор как следует не изучены. Во-вторых, по мнению Р. Сорабджи, именно поздние комментаторы Аристотеля — то звено, которое соединяет науку древности с наукой средневековья и нового времени: именно здесь, как показывает он, разрабатываются учения об импетусе, о материи и движении, которые сейчас кажутся исследователям изобретением совершенно особого новоевропейского менталитета, вдруг заработавшего после XIII века[7]. В-третьих, чрезмерное увлечение последних десятилетий высокой и несколько заоблачной метафизикой неоплатоников могло, в свою очередь, породить реакцию и сделать особенно привлекательной подчеркнуто трезвую и скромную манеру философствования Симпликия и других комментаторов Аристотеля[8]. И наконец, в-четвертых, не исключено, что пробуждению живого интереса к последним греческим философам способствует сходство ситуации в философии: и тогда и теперь казалось, что эпоха философии закончилась, если не навсегда, то надолго, и единственная задача немногих, сохранивших вкус и способность к занятиям «умершей» традиционной философией — писать «в стол» для будущих ученых, сохранить традицию в период философского безвременья.

Предлагаемый ниже перевод вступления к *Комментарию к Физике* Аристотеля Симпликия сделан по изданию Германа Дильса 1882 года. Это всего лишь начало работы. В ближайшие годы предполагается из-

[7] R. SORABJI, *Matter, Space and Motion* (L., 1988), P. vi–x.

[8] «Трезвость» — качество, которое особо выделял в Симпликии один из первых выдающихся исследователей позднегреческой философии Карл Прехтер, чрезвычайно не уважавший экзальтацию и мистику, не вполне заслуженно приписываемые им Афинской школе. «Именно его трезвый подход, в сочетании с его великой ученостью, делает Симпликия среди всех комментаторов наиболее достойным уважения» (см. AT, pp. 31–54).

дать комментированный перевод части Первой (вступление, о началах) и всей Третьей книги (о бесконечности) этого самого известного из трудов Симпликия, а также, возможно (если позволит объем издания) *Короллария о месте* и *Короллария о времени*. Если этот план будет реализован, отечественное симпликиеведение окажется не отстающим от западного — факт, хотя и не игравший роли при выборе Симпликия в качестве предмета исследования, однако приятный.

В заключение хочу выразить благодарность научному редактору книги В. В. Петрову за ценные замечания по переводу.

СИМПЛИКИЙ

КОММЕНТАРИЙ К «ФИЗИКЕ» АРИСТОТЕЛЯ

КНИГА I

Глава I

Предмет (*σκοπόν*) лекций Аристотеля по физике определить нетрудно — достаточно вспомнить его собственное определение физической части философии[1]. Впрочем, не лишним будет, пожалуй, изложить его деление всей философии в целом. Итак, поскольку философия есть искусство совершенствования души, как медицина — искусство совершенствования тела, а в душе есть неразумное [начало] и разумное, причем одна [часть] разумного работает вместе с неразумным — ее Аристотель называет умом в возможности, а другая отделена [от неразумного] — это ум в действительности. И в то же время у души в целом есть две способности (*δύναμις*) — способность стремления и способность познания, — постольку перипатетики [выделяют две части философии]: искусство совершенствования способности стремления, как в неразумной части души, так и в потенциальном уме, сотрудничающем с неразумными стремлениями, они называют практическим, ибо оно усваивается на практике, а цель его — выбор и стяжание блага; [искусство же совершенствования] познавательной [способности], цель которого — истина, называют вообще теоретическим. Ту часть теоретического [искусства], которая совершенствует знание потенциального ума о существующих в материи формах (*ἔνυλα εἴδη*) и неотделенных от материи вещах, знание, достигаемое с помощью ощущения и воображения, они называют физикой, ибо именно в таких вещах существует природа. А ту часть, которая совершенствует чистую деятельность активного ума и

возвысившуюся до нее деятельность ума пассивного и трактует о совершенно отделенных от материи формах, они называют теологией, или первой философией, или метафизикой, поскольку она выше физики (*ἐπέκεινα τῶν φυσικῶν*). Те же [части философии], что трактуют о формах, отчасти отделенных, отчасти неотделенных от материи, они зовут математикой и психологией. Математику они называют чем-то средним потому, что, будучи [знанием] всеобщим, она имеет [своим предметом] отделенное от материи, но [поскольку ее предмет] протяжен и разделен, постольку не отделен от материи. Точно так же думают они о душе: чувства, воображение и потенциальный ум содержат многое от материального; действительный же ум, который, как доказывает Аристотель, есть вершина души, хоть Александр[2] с этим и не соглашается, отделен, по их словам, от материи. Однако все эти части философии будут разобраны подробнее в специальных работах. Теперь же наш предмет — физика.

Физическая наука (*φυσικὸς λόγος*) [также разделяется на две части]: одна трактует о началах всех природных вещей, поскольку они природны, то есть телесны, а также о необходимых условиях (*ἀκολουθοῦντα*, далее — *συναίτια*) этих причин; другая — о том, что из этих причин [произошло]. Среди этих последних есть вещи простые и сложные. О простых учит [трактат Аристотеля] *О небе*; в первых двух книгах речь идет о пятой сущности, то есть собственно о небе, и среди прочего доказывается, что она вечна; в двух оставшихся — о четырех подлунных элементах, рассуждение о которых включено [в трактат *О небе*] постольку, поскольку они просты и движутся простыми движениями.

Я думаю, что именно так лучше всего определять [предмет работы *О небе*], а не так, как Александр, который говорит, что *О небе* — это [сочинение] о вечном и круговращающемся, а еще обо всяком физическом теле вообще, или о космосе. Ибо о физическом, поскольку оно физическое, трактует эта [работа, то есть *Физика*]; кроме того, сложное [тело] — тоже физическое, а о нем там нет ни слова, но только о простых, как ясно дает понять и сам Аристотель в третьей книге [*О небе*], говоря: *Поскольку о первом элементе уже сказано — и каков он по своей природе, и то, что он неуничтожим и не возник, — остается сказать о двух других*[3]. Под *двумя другими* он разумеет две пары из четырех элементов по характеру их движения — от центра или к центру; элементами же он зовет простые [тела].

Так вот, если сложные [тела] все возникли и подлежат уничтожению, то среди простых есть вечные и есть возникающие и уничтожающиеся. О вечных говорится в первых двух книгах *О небе*, о возникающих и уничтожающихся, но только поскольку они просты, — в третьей

и четвертой книгах. Когда же [Аристотель] собрался рассуждать о возникающих [как таковых], он прежде всего написал две книги *О возникновении и уничтожении*, в которых учит обо всех вообще возникающих и подлежащих уничтожению [вещах], поскольку они именно таковы. Затем он обращался к ним по отдельности в специальных исследованиях. Так, о вещах, расположенных в месте непосредственно над нами, он учил в *Метеорологике*. [Вещи], помещающиеся под нами, бывают неодушевленные и одушевленные; о неодушевленных учат книги *О металлах*; одушевленные же бывают либо животными, либо растениями, либо зоофитами. О животных Аристотель написал множество разных работ, рассуждая в одних исторически, как, например, в сочинении *Об истории животных*, в других этиологически, например, в сочинениях *О возникновении животных*, *О частях животных*, *О движении животных*, *О сне* и других подобных. Точно так же и о растениях он оставил учение двух родов.

Вот таково, примерно, деление физической [части] философии согласно перипатетической школе, если говорить о нем вкратце.

Что же до настоящей работы, то ее задача — изложить учение о том, что присуще всем вообще природным вещам, поскольку они природные, то есть телесные. Общее же для всех — это начала и сопутствующее началам (*παρακολουθοῦντα*). Начала — это причины в собственном смысле слова и сопричины (*συναίτια*). Собственно причины, согласно им [перипатетикам], — это действующая и целевая; сопричины — это форма и материя, и вообще элементы. Платон включает в число причин еще парадигматическую (образец), а в число сопричин органическую (орудие).

Что предмет этой работы — именно то, что присуще всем вообще природным вещам, явствует из первых же его [Аристотеля] слов во вступлении, где он говорит, что физику необходимо *прежде всего определить то, что относится к началам*[4]. Об этом же он говорит и в начале третьей книги: *Ясно, что... поскольку они* [*то есть движение, место и пустота*] *общи всему и причастны всякой* [*вещи*], *следует предварительно рассмотреть каждое из них, так как изучение частного должно следовать за изучением общего всему*[5].

Поскольку же природа — непосредственная (*πως προσεχῶς*) действующая причина для природных вещей — оказывается также и началом движения; и всякая природная вещь, будучи телом, заключает в себе начало движения, — постольку физику необходимо исследовать движение. Поскольку же движущееся измеряется временем — ибо временем измеряется его движение, а будучи телом, оно существует в месте (*τόπῳ*), постольку [физик] должен учить также и о времени и о месте.

А так как и тело, и время, и место, и движение — [вещи] непрерывные, то необходимо разобраться и с непрерывностью: ибо она сопутствует (*παρακολουθεῖ*) физическим началам. Не обойтись и без исследования бесконечности и пустоты: бесконечности потому, что и физические тела, и движение, и место, и время — непрерывны и обладают протяжением, а значит, должны быть делимы до бесконечности и должны быть [по протяженности] либо бесконечны, либо конечны, либо в каком-то отношении бесконечны, а в каком-то конечны. Поскольку же некоторые считали место неким пустым протяжением, лишенным тела, естественно, что рассуждение о пустоте необходимо вклинивается в рассуждение о месте; к тому же кое-кто из физиков — причем из самых серьезных — полагали пустоту в числе начал. Итак, предмет лекций по физике — то, что присуще всем физическим [вещам] вообще, или же не присуще, но кажется таковым.

А почему они именно так называются — это совершенно очевидно. Сочинение, которое учит о том, что присуще вообще всем природным [вещам], поскольку они природные (*φυσικά*), естественным образом получило имя *Φυσικά*; «*лекции*» же (*ἀκρόασις*) добавлено для уточнения — что они были предназначены для слушателей. Адраст[6] в книге *О порядке сочинений Аристотеля* сообщает, что некоторые давали этой работе заголовок *О началах*, другие называли ее *Лекциями по физике* (*φυσικῆς ἀκροάσεως*), а третьи объединяли первые пять книг под заголовком *О началах*, а последние три — *О движении*. Кажется, именно так упоминает их во многих местах и сам Аристотель.

Полезна же наука о природе (*φυσιολογία*) не только для жизненно важных (*κατὰ τὸν βίον*) искусств (врачеванию и механике она предоставляет начала, а всем прочим искусствам помогает, ибо каждое из них должно рассмотреть природу и естественные различия подлежащей ему материи); и не только потому, что совершенствует эйдос нашей души, родственный (*σύστοιχον*) познанию природных [вещей], подобно тому как богословие совершенствует умственное и высшее [начало нашей души], — она в высшей степени содействует совершенствованию души также и во всех прочих отношениях.

В самом деле, она способствует практическим добродетелям: справедливости — поскольку показывает, как сообразны друг другу все элементы и части вселенной, как любят они свой порядок и блюдут законы геометрии[7], не стремясь захватить больше, чем им положено. Она способствует благоразумию, поскольку показывает природу наслаждения: предвкушаемое наслаждение еще не благо, а испытываемое кажется достаточно сильным и желанным лишь до тех пор, пока в значительной доле смешано с противоестественным. Кроме того, занятия теоре-

тической физикой, заполняя досуг, легко отвлекают душу как от телесных наслаждений, так и от забот и тревог по поводу [вещей] внешних, в результате чего [в душе] возникают благоразумие, справедливость и во взаимоотношениях с людьми простота и сговорчивость.

Что же до мужества, то кто может быть мужественнее человека, который узнал от науки о природе, что наше животное [то есть животная составляющая человека] есть чувственная частица вселенной; что продолжительность нашей жизни — не мера времени вселенной; что все рожденное необходимо подвергнется уничтожению, которое есть не что иное, как разложение на простые [элементы] и возврат частей к родственным им целостностям (οἰκείας ὁλότητας), обновление состарившихся и восстановление сил дряхлых и утомленных [элементарных частиц]. Для того, кто познал бесконечность времени, какая разница, погибнуть прямо сейчас или через несколько лет? К тому же такой человек, понимающий все превосходство отделенной [то есть от тела] души и все же вынужденный ежедневно бросать ее на растерзание проистекающим от тела тревогам и заботам, с каждым днем все сильнее будет любить смерть. А того, кто так относится к смерти, каким из кажущихся страхов можно напугать?

[Наука о природе] порождает также разумение, ибо эта [добродетель] имеет много родственного с познающим [началом] души. Кроме того, она делает людей великодушными и не мелочными, убеждая не считать великим ничто человеческое. Она делает людей свободными, ибо учит довольствоваться малым: такие люди готовы делиться с другими всем, что имеют, сами же ничего у других не просят.

Но величайшее благо, доставляемое ею, заключается в том, что она — наилучший путь к познанию сущности души и к созерцанию отделенных и божественных эйдосов. Об этом свидетельствует Платон, которого изучение физических движений подвигло к открытию самодвижущейся сущности и умной божественной ипостаси; и Аристотель, которого — как раз в разбираемой нами работе — исследование вечного кругового движения заставило подняться выше и искать неподвижную причину всякого движения.

А еще она возбуждает самое горячее почтение и благоговение к вышнему божеству: тщательное исследование и осмысление сотворенного пробуждает удивление перед величием творца. А за таким удивлением следуют симпатия к богу, несокрушимая вера и твердая надежда. Вот почему в высшей степени полезно упражняться в физической науке.

Итак, наука о природе и вообще полезна, но полезнее всего в ней то, о чем трактует как раз та работа, за которую мы взялись сейчас: а она учит нас началам всей физики, без которых физика как наука не-

возможна, о чем Аристотель заявил в самых первых словах: *Ведь мы тогда уверены, что знаем ту или иную вещь, когда уясним ее первые причины и первые начала вплоть до элементов.*

Надо, наверное, еще сказать о порядке этого сочинения [то есть о месте, какое оно занимает среди других сочинений Аристотеля]. Из вышеизложенного уже ясно, что оно предваряет все остальные [работы Аристотеля] по физике, так как учит о физических началах. А все физические работы следует поместить после работ нравственных (этических), которые укрощают и приводят в порядок наш нрав, и логических, которые помогают нам обзавестись критерием истины.

Что эта книга — подлинное произведение Аристотеля, доказывать излишне; она бесспорно подлинна. В числе других бесспорно аристотелевских сочинений она упоминается самим Аристотелем [в других его работах], и самыми серьезными из его учеников, и всеми представителями школы, которые перечисляют ее главы и дают краткий обзор содержания.

Вся работа разделяется на две части: первая — это первые пять книг, в которых, по словам Адраста, идет речь обо всех началах и о том, что из них следует, с добавлением некоторых отступлений по ходу исследования. Начиная с шестой книги, Аристотель переходит к учению о движении, излагая в трех оставшихся книгах всевозможные физические теоремы о движении. Поэтому и сам Аристотель обычно называет первые пять книг *О началах*, а три следующие — *О движении*.

В первой книге *О началах* он учит о сопутствующих причинах (*συναίτια*), то есть о материи, форме и лишенности, которая противоположна форме. Во второй книге — о непосредственно (*προσεχῶς*) действующей причине, как он называет природу, а также о причине целевой. Поскольку же существуют некоторые другие [вещи], которые тоже кажутся действующими причинами, но являются таковыми лишь по совпадению, например, случай и самопроизвольность (*ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον*), Аристотель разобрался и с ними, не оставив их без рассмотрения. Так как природа по определению, которое дал ей Аристотель, есть начало движения, и так как физические тела вообще характеризуются именно движением, в третьей книге он приступает к учению о том, что такое движение вообще и каждый из видов движения в частности. А поскольку физическое движение непрерывно, а непрерывное делимо до бесконечности, постольку в третьей книге он рассуждает также о непрерывном и о бесконечном. Так как физические [вещи] суть тела и обладают положением в пространстве (*τόπος*), им необходимо нечто, в чем они будут существовать и в чем двигаться. Поэтому в четвертой

книге Аристотель трактует о месте. Некоторые утверждают, что место есть пустое протяжение, и полагают пустоту одним из начал; естественно, Аристотель занялся также исследованием пустоты. Поскольку же всякое движение измеряется временем, физику необходимо заняться и временем, чем и завершается четвертая книга. В пятой книге Аристотель провел подробное различение между движением и прочими [видами] изменений, а также между разными [видами] движения, и между [видами] движения, с одной стороны, и [видами] покоя, с другой, и между [видами] покоя, и, кроме того, описал единое движение, [в которое входят] все существующие движения[8].

Мне осталось добавить совсем немного, прежде чем я перейду к тексту (λέξιν). Из философствовавших до Платона единомышленники Фалеса, Анаксимандра и им подобных в поисках причин существующего по природе начали снизу — ведь в те времена впервые после потопа и накопления необходимого началась в Элладе философия; начавши снизу, они, естественно, увидели начала материальные и элементарные и, обнаружив их, провозгласили без разбору началами всего сущего. Ксенофан Колофонский и его ученик Парменид, а также пифагорейцы передали [нам] более совершенную философию как о [вещах] природных, так и о [вещах] сверхъестественных, однако передали ее [в форме весьма] загадочной. Анаксагор Клазоменский познал действующую причину — Ум, однако пользовался ею в изложении учения о причинах ничтожно мало, как заметил Сократ в *Федоне*. И в этом, пожалуй, нет ничего удивительного. Ведь и сам Тимей и тот Тимей, от лица которого говорил Платон, хотя и предположили сначала действующую, парадигматическую и целевую причины возникающих [вещей], однако когда дело дошло до указания причин [вещей] телесных, выводили их из плоскостей и [геометрических] фигур — словом, из природы элементов.

Лишь Платон довел учение пифагорейцев и элеатов до ясности; он достойно воспел сверхъестественное (τὰ ὑπέρ φύσιν — то, что выше природы), а в [вещах] физических и телесных отличил начала элементарные (στοιχειώδεις) ото всех прочих; он же первым назвал подобные начала элементами (στοιχεῖα), как сообщает Евдем; он выделил действующую и целевую причины, а вдобавок к ним — им самим усмотренную парадигматическую причину — идеи. [Материальной причины Платон еще не знал], потому что материю лишь позднее обнаружил Аристотель — впрочем, пользуясь тем же самым ходом мысли (ἐννοίαις); он же [открыл] форму (εἶδος — вид, эйдос). В качестве действующей причины он установил божественный ум, а в качестве целевой — его благость, благодаря которой все чувственное уподобилось умопостигаемому образцу.

Аристотель отличается от физиологов-доплатоников не только тем, что знал действующую причину, но и тем, что в материальных причинах усмотрел то, что, собственно, делает их началами (ἀρχοειδέστερον ἐθεάσατο). Ибо они полагали в основу либо гомеомерии, либо какой-нибудь один из четырех элементов, либо несколько, либо все [четыре], либо доходили до неделимых тел (атомов), — он же разложил (διέλυσε) и гомеомерии, и четыре элемента, разложив (ἀνέλυσε) саму телесную природу на материю и форму, как это делал до него Платон, а до Платона пифагореец Тимей: непосредственными [элементами тел] они сделали четыре элемента, которым, в свою очередь, предшествовали плоскости, а им — самые первые элементарные начала — материя и форма.

Еще вот чем отличается Аристотель вместе и от Платона и от всех, кто был до Платона: они рассуждали о физических вещах либо как обо всех вообще сущих, как некоторые до Платона; либо как о космосе и о частях космоса, начиная исследование здешних [то есть отдельных телесных вещей] с исследования о космосе, как сам Платон и некоторые из его предшественников. Аристотель же, [во-первых], определил, какой именно порядок [то есть место] занимают физические [вещи] среди всех сущих, а, [во-вторых], учил о физическом теле самом по себе, так, как если бы и не было никакого космоса. И еще, применительно к элементам, он первый доказал, что лишенность есть нечто иное, нежели материя, в то время как Платон определял лишенность как свойство материи или нечто с ней связанное (τῆς ὕλης ἢ κατὰ τὴν ὕλην).

И еще: все прочие не принимали во внимание действующую причину, а Анаксагор и Платон, как, впрочем, и пифагорейцы, отождествляли ее с божественным Умом; Аристотель же, по внимательном исследовании, сказал, что действующая причина природных вещей — природа, которую Платон считал причиной инструментальной, поскольку она-де приводится в движение одним, а сама движет другое. Правда, и Аристотель не остановился на природе и не оставил ее первой действующей причиной в собственном смысле слова: он возвел все движущиеся вещи к неподвижной, всё движущей причине в конце рассматриваемой нами работы[9].

Кроме того, сей муж [то есть Аристотель] отличается от древних физиологов самой формой физического исследования (εἶδος φυσιολογίας): их загадочную двусмысленность он заменил ясностью [изложения], а доказательствам придал строгость (ακρίβειαν). В отличие же от Платона, он с большей очевидностью демонстрирует необходимость каждого доказательства, а начала их [то есть доказательств] старается брать преимущественно из чувственного восприятия или из об-

щепринятых мнений. А от всех них вместе он отличается тем, что все части науки о природе прорабатывает до мельчайших деталей.

Сочинения его делятся на две части: экзотерические, к которым относятся исторические, диалогические и вообще все, не требующие высшей строгости и большого усилия [от читателя]; и устные [лекции], к числу которых относится и настоящая работа. В них он нарочно старается выражаться неясно, чтобы тем самым отпугнуть легкомысленных читателей; да те и не знали вовсе, что [эти лекции] записаны.

Александр[10] после разгрома персов писал к Аристотелю так: «Александр Аристотелю желает благополучия. Ты поступил неправильно, обнародовав учения, предназначенные только для устного преподавания. Чем же будем мы отличаться от остальных людей, если те самые учения, на которых мы были воспитаны, сделаются общим достоянием? Я хотел бы превосходить других не столько могуществом, сколько знаниями о высших предметах»[11]. На что Аристотель так отвечал ему: «Аристотель царю Александру желает благополучия. Ты писал мне насчет устных учений (*ἀκροαματικῶν λόγων*), полагая, что их следует хранить в тайне. Знай же, что они и изданы, и не изданы. Ибо понятны они лишь тем, кто нас слушал. Будь здоров». Плутарх Херонейский в *Жизни Александра* говорит, что эта переписка касалась издания *Метафизики*.

184a10 *Ἐπειδὴ τὸ εἰδῆναι καὶ τὸ ἐπίστασθαι...*

> Так как знание и наука (*τὸ εἰδῆναι καὶ τὸ ἐπίστασθαι*) возникают во всех дисциплинах (*μεθόδους*)[12], которые простираются на начала, причины и элементы, путем их уяснения (ведь мы тогда уверены, что знаем ту или иную вещь, когда уясняем ее первые причины, первые начала и разлагаем ее вплоть до элементов), то ясно, что и в науке о природе надо попытаться определить прежде всего то, что относится к началам.

Введение сразу же объявляет предмет сочинения, что оно — о началах природных [вещей]. *Прежде всего*, — говорит Аристотель, — *нужно попытаться разобрать и определить то, что относится к природным началам*. Необходимость изучения начал он показывает с полной очевидностью с помощью такого примерно умозаключения. Все природное имеет начала; то, что имеет начала, изучается, как правило (*ἐπίστασθαι συμβαίνει*), на основе знания (*ἐκ τοῦ γνωρίζειν*) самих на-

чал; следовательно, для изучения природного необходимо знание его начал. Следовательно, тому, кто намерен овладеть наукой природоведения (*φυσιολογικὴν ἐπιστήμην*), необходимо знание (*γνῶσις*) природных начал.

Что начала природных вещей существуют, это будет доказываться на протяжении всего последующего изложения и потому в данный момент в доказательстве не нуждается. Именно поэтому, я думаю, Аристотель и опустил здесь первую посылку. А вот Феофраст[13] в начале своей *Физики* доказывает и ее: «Что у природных вещей есть начала, явствует из того, что природные вещи — сложные тела, а у всего сложного есть начала, из которых оно сложено; все без исключения природные вещи либо суть тела, либо обладают телами, а значит, и те, и другие сложны». Порфирий[14] же говорит, что исследовать, есть ли начала у природных вещей, дело не физика, а превзошедшего более высокую [науку, то есть метафизика]; физик же пользуется [его выводами] как данными. Он мог бы выразиться точнее: дело превзошедшего более высокую [науку] — исследовать, что именно представляют собой эти начала.

В самом деле, ни геометр, ни врач не доказывают начал своей науки, но пользуются ими как данными, исходя из того, что они есть и что они именно таковы. Почему же тогда физики исследуют почти все начала физических вещей? [Здесь надо различать два вида исследования]. Дело физика — показать, что физические вещи сложны и имеют начала, и указать эти начала, как дело врача — [знать], что человеческое тело состоит из четырех элементов, а дело грамматика — [знать], что речь складывается из двадцати четырех элементов. Но каковы способности и свойства (*δύναμιν*) каждого из элементов, об этом судит [знаток] более высокой [науки]: о звуках речи (*ἐπὶ τῶν γραμμάτων*) — музыкант, о человеческом теле — физиолог, о началах физики — первый философ (то есть метафизик). Вот почему Аристотель [в *Физике*], показав, что начала природных вещей — материя и форма, говорит, что материя познается по аналогии, хотя первый философ выводит ее также и из причин; *относительно же формального начала,* — говорит он, — *то едино ли оно, или их много и каково оно или каковы они, — подробное рассмотрение этих вопросов есть дело первой философии, так что следует отложить его до времени*[15].

А что все, имеющее начала, познается обычно (*συμβαίνει ἐπίστασθαι*) тогда, когда будут познаны (*γνωσθῶσι*) его начала, это Аристотель принимает как аксиому, и потому пользуется так называемым причинным союзом (*τῷ παρασυναπτικῷ καλουμένῳ*), благодаря которому предположение выглядит как нечто уже [доказанное и] принятое. [Он рассуждает примерно так]: ибо (причинный союз) если наука есть

познание посредством доказательства, а доказательство есть силлогизм, силлогизм же [строится] из начал, то очевидно, что наука есть познание посредством начал. Кроме того, эта аксиома подтверждается наведением и общепринятым мнением: «*Ведь мы тогда уверены, что знаем ту или иную вещь, когда уясняем ее первые причины, первые начала и разлагаем ее вплоть до элементов*». Однако он не делает непосредственный вывод из этого умозаключения, типа: «Следовательно, изучение природных вещей основывается на знании их начал», сразу переходя к тому, что следует из этого вывода: «*надо*, — говорит он, — *в науке о природе определить то, что относится к началам*». Впрочем, здесь содержится и промежуточный вывод.

Эти слова цитирует Евдем[16] в начале своей *Физики*, объяснив, что для практических дел нужнее всего знать единичное, а для теории — общее, он говорит: «Самое общее в том, что касается наук, — это, видимо, [учение] о началах; те или иные начала имеются для каждой науки. А раз так, то и рассуждающему о физике необходимо прежде всего рассмотреть начала». Таков же примерно смысл и всего [Евдемова вводного] рассуждения в целом.

Есть [в нем, однако, один частный вопрос], на котором стоит остановить внимание: что такое начало и чем оно отличается от причины и элемента? Дело в том, что Александр утверждает, что они друг от друга отличаются: началом в собственном смысле называется действующая [причина], почему и говорится о «начале движения», а собственно причиной — то, ради чего и форма (ибо в природных вещах форма и есть целевая причина); элементом же называется внутренний состав (то, что находится внутри — *τὸ ἐνυπάρχον*), то есть материя. Александр здесь, по всей видимости, следует Евдему, который говорит, что «слово *причина* употребляется в четырех значениях. Во-первых, как материальная причина — это, собственно, элемент. В самом деле, элементы — это внутренний состав вещи; так буквы находятся в речи; в этом же смысле говорят, что медь — причина долговечности [бронзовых] изделий. Во-вторых, причиной называется и источник движения (*ὅθεν ἡ κίνησις*): его мы обычно называем началом, например, началом ссоры — тот повод, из-за которого она возникла. Итак, начало и элемент могут называться также и причинами. [Совсем иначе обстоит дело с другими двумя причинами]. То, ради чего (*τὸ οὗ ἕνεκα*) никак не может быть названо элементом, ибо не входит в состав причиненного, например, здоровье отнюдь не содержится внутри прогулки; точно так же здоровье — и не начало прогулки, но именно причина. Что же касается формы, то эта прична родственна целевой и часто с ней совпадает. Так что причиной более всего подобает называть именно [целевую причину], то, ради че-

го». Вот что пишет на этот счет Евдем. Удивительно только, что форма у него, выходит, не содержится в причиненном; разве что под формой он понимает общее понятие.

А вот что пишет Порфирий: «Первое значение (*τρόπον*), в каком [Аристотель] употребляет слово начало — это откуда начинается движение (*ὅθεν ἡ πρώτη κίνησις γίνεται*), то, с чего [нечто начинается], как, например, начальная точка пути; в этом смысле начало корабля — киль, а начало дома — краеугольный камень; этому значению противоположно понятие конца (*τελευτή*). Второе значение — то, в силу чего (*τὸ ὑφ' οὗ*); в этом смысле природа — начало природных [вещей], искусство — начало искусственных [вещей]. Кроме того, начало — это то, ради чего, как победа — начало атлетической тренировки. В четвертом смысле началом называется то, из чего, как из первоосновы (*ἐξ οὗ πρῶτον ἐνυπάρχοντος*), нечто возникает; так, для дома начало — камни и бревна, в качестве материи. Кроме того, начало — форма и облик (*μορφή, σχῆμα, εἶδος*), вообще вид. Аристотель усматривал вид только в материи, и именно его называл началом, а Платон мыслил помимо этого вида еще и отделенный от материи, и потому вводил еще одно начало — парадигматическое. Таким образом, согласно Аристотелю слово «начало» имеет четыре значения: это либо то, из чего материя; либо то, сообразно с чем, форма; либо то, чем действующее [начало]; либо то, из-за чего, цель. Согласно же Платону, [есть еще два вида начал], а именно, то, по образцу чего (*τὸ πρὸς ὅ*), парадигма, и то, посредством чего (*τὸ δι' οὗ*), инструмент (*τὸ ὀργανικόν*).

Слово «причина» употребляется в стольких же значениях, в скольких и «начало». По подлежащему начало и причина — одно и то же, но по понятию (*τῇ ἐπινοίᾳ*) различаются: ибо начало, — говорит Порфирий, — мыслится таковым, поскольку предшествует, а причина — поскольку делает нечто и поскольку служит целью того, что причиняет[17]. Впрочем, и причина в возможности есть начало, и начало в возможности есть цель. Поэтому понятие начала предшествует понятию причины.

Итак, именно в стольких значениях употребляются слова «начало» и «причина», и [обозначают они] отнюдь не всё во всём [без разбору, но различаются между собой]: одни — начала возникновения, как материя и форма, или действующее и страдающее, или один из элементов, какие усматриваются в каждой природной вещи. Вторые — начала познания, то есть неопосредованные и недоказуемые посылки. Третьи — начала сущности (бытия), как определенное и беспредельное у пифагорейцев, или нечетное и четное. Есть еще начала деятельности (практические, *πράξεως*) — это либо действующее (*τὸ ποιοῦν*), либо цель».

Теперь, когда мы изложили эти [две точки зрения], нужно сделать кое-какие замечания. По поводу [мнения] Александра и его предшественника Евдема нужно заметить, что то, ради чего, будучи целью, является в то же время и началом в собственнейшем смысле слова; [целевая причина] в большей степени начало, нежели действующая, и в особенности это должны признавать те, кто утверждает, что первая и неподвижная причина есть цель всех [вещей], а не их творец (*ποιητικόν*). Ведь раз они говорят, что она есть самая наипервейшая из всех [вещей], то должны согласиться, что она — начало всех [вещей]. Кроме того, непонятно, почему элементом они называют только материю, если сами же утверждают, что сложное (*τὸ σύνθετον*) [составлено] из материи и формы? В самом деле, форма, хотя и есть в некотором роде цель, однако в первую очередь есть элемент.

Что же касается Порфирия, то, во-первых, из его же собственного различения видно, что значения слов «причина» и «начало» не всегда совпадают: всякая причина может быть названа также и началом, но не всякое начало — причиной; начало таких вещей, как например, путь или драма, не может называться причиной. Во-вторых, начало не предшествует причине в понятии, потому что причина необходимо должна предшествовать завершению (*προϋπάρχειν τοῦ ἀποτελέσματος*), а начало, понимать ли его как часть или как элемент, существует одновременно с завершенной [вещью] (*συνυπάρχει τῷ ἀποτελουμένῳ*).

Аристотель никогда не подразделял начало, как общее понятие, на причины в собственном смысле, каковы действующая и целевая причина, и то, что некоторые впоследствии назвали «*συναίτια*» — сопутствующие причины, каковы элементы. Поэтому [первую фразу *Физики*] он продолжает так: [*Мы тогда уверены, что знаем ту или иную вещь*], *когда познаем ее первые причины и первые начала*, — потому что первые причины в собственном смысле слова и первые начала в собственном смысле — одно и то же, — *и вплоть до элементов*, — то есть вплоть до того, что называют последними причинами и началами. [Точно так же, наравне, перечисляет он их], говоря об *исследованиях, которые простираются на начала, или причины, или элементы.*

Что же до того, что Аристотель говорит именно о *первых* причинах и *первых* началах, то это, может быть, указывает на то, что есть ведь и другие причины — ближайшие и единичные, отличные от первых. Тот, кто знает ближайшие причины, не зная первых, тот не знает толком и ближайших, ибо первые — причины ближайших. Только тогда мы владеем наукой, когда познаем все причины и все начала, как первые, так и ближайшие, то есть элементы.

Первые начала бывают как специальные для каждой науки, например, для геометрии первые начала — ее определения и аксиомы, так и общие для всех наук. Когда Александр говорит, что кто намеревается стать ученым, должен изучить общие начала, он выступает как платоник. Аристотель же, очевидно, [полагал нужным изучение специальных начал] и имел в виду начала именно физической науки, когда говорил, что в науке о природе *надо попытаться определить прежде всего то, что относится к началам.* Именно их он затем и определяет — начала, соответствующие предмету, который он взялся изложить, а вовсе не общие [для всех наук], подлежащие рассмотрению [не физика, а] первого философа.

Что касается слов *знание и наука* (*τὸ εἰδέναι καὶ τὸ ἐπίστασθαι*), то это не параллелизм, как совершенно правильно понял Александр, который пишет по этому поводу следующее: «Так называемый параллелизм содержит различие только в именах при тождестве [обозначаемого ими] предмета. Поэтому одно из таких имен равно по значению (*ἴσον δύναται*) всем вместе. Знание же и наука по значению не тождественны просто знанию, ибо мы называем знанием и то, что [приобретается] посредством чувственного восприятия, мнения или неопосредованных предпосылок, а все это мы познаем без доказательств, то есть не путем науки».

Совершенно верно сказано. Только Александр не объяснил, в каком именно значении и соотношении эти два слова употреблены здесь. По-видимому, наука здесь подчинена знанию как своему роду, то есть Аристотель мог бы сказать «научное знание». Можно привести похожий пример: «Высказывание, высказанное как утверждение, есть либо истина, либо ложь». «Высказывание» (*λόγος*) есть родовое понятие по отношению к «утверждению» (*ἀποφάνσεως*), и точно так же знание (*εἴδησις*), или, что то же, познание (*γνῶσις*) есть род по отношению к науке (*ἐπιστήμη*).

А что Аристотель признавал знанием и то, которое получается из чувственного восприятия, явствует из первых строк *Метафизики*: *Все люди по природе стремятся к знанию. Доказательством тому — любовь к чувственным восприятиям.* И нет сомнения, что он никогда не отождествлял знание в собственном смысле слова (*εἴδησιν τὴν κυρίως λαβών*) с наукой.

Это Платон исходит из того, что знание в собственном смысле есть научное знание, например, когда он говорит, что математики не знают своих начал, совершенно очевидно, что он имеет в виду «не знают научно» [то есть не могут доказать]. «У кого началом служит то, чего он не знает, — говорит Платон, — и середина и конец выводятся из того,

чего он не знает, у того его знание разве может называться наукой?»[18] Он совершенно недвусмысленно противопоставляет знанию мнение, когда говорит: «А что, если станет негодовать на нас тот, о ком мы сказали, что он только мнит, но не познает?»[19] И точно так же отличает мнимое от известного, говоря: «Мы уже согласились, что, если обнаружится нечто подобное, это надлежит считать мнимым, а не известным»[20].

Совершенно очевидно, что и Аристотель [во вступлении к *Физике*] имеет в виду не знание, или, что то же, познание вообще, а именно научное знание, о чем и говорит: *Мы тогда уверены, что знаем ту или иную вещь, когда познаем ее первые причины и первые начала*, — а познание от начал и есть научное познание. А что мнение и наука — вещи разные, доказал еще Сократ в *Теэтете*, [исходя] из того, что мнение может быть и истинным, и ложным, а наука — только истинной. Тем же доказательством пользуется и Александр.

А что означают слова: *Знание и наука возникает во всех дисциплинах* (μεθόδους), *которые имеют дело с началами или с причинами или с элементами*? [Почему здесь стоит разделительный союз «или»?] Ведь Аристотель приписывает это свойство [то есть иметь дело с началами, причинами и элементами] всем видам научного знания. В самом деле, всякая наука есть доказательный силлогизм и всегда исходит из начал — неопосредованных предпосылок. Но неопосредованные предпосылки мы знаем бездоказательно, — в противном случае мы уйдем в [дурную] бесконечность, — следовательно, и начала физики мы будем знать бездоказательно; хотя Аристотель и попытается в дальнейшем обосновать их доказательными силлогизмами.

Вот что говорит на этот счет Александр: «Поскольку начало и элемент различаются (ибо элемент — это материя), и поскольку не все [дисциплины] имеют дело с материей, например, математические, постольку эти слова [Аристотеля] можно разъяснить так: все науки имеют какое-то из этих [оснований], но не каждая имеет все. У одних наук есть и начала, и причины, и элементы, а у некоторых нет, например, у всех тех, которые изучают не возникшие [вещи] и не имеют дела с материей. Есть науки, в которых нет того, ради чего [то есть целевой причины] — к таким, по-видимому, относится геометрия. Начала нет в [исследовании] невозникших [вещей], а материи [то есть элементов] — в [исследовании вещей] нематериальных». — Вот таковы буквальные слова Александра, оставляющие некоторое недоумение.

Желательно бы узнать, [во-первых], почему лишь одна материя есть элемент, и только материальные вещи (τὰ ἔνυλα) состоят из элементов? Ведь мы говорим об элементах речи [— буквах], и философа-

ми написаны [целые книги, которые так и называются]: *Об элементах речи*. И если элемент есть то, из чего как первого нечто возникает и во что как последнее оно разлагается, а все сложное возникает из материи и формы, то очевидно, что форма [наряду с материей] есть элемент сложного. [Во-вторых], почему математические [дисциплины] не имеют материи? Их материя — числа, расстояния и звуки, виды которых они рассматривают. Еще желательнее узнать, [в-третьих], почему в геометрии нет того, ради чего [то есть цели]? Ведь она и создана была ради пользы для жизни, как в качестве самостоятельной дисциплины, так и в качестве науки, дающей начала механике. А астрономия, а [изучение] взаимосвязей бестелесной природы? — Ведь большей своей частью она обязана математике. Может быть, у нее нет никакой цели (*τέλος*) потому, что она наука познавательная (*γνωστική*), а не практическая? — Но тогда и физика бесцельна (беспредметна — *ἄσκοπος*), и вообще всякая теоретическая философия, цель которой — восхождение к первому благу и превращение души из человека в бога, насколько это возможно, как объясняет сам Аристотель в десятой книге *Никомаховой этики*[21].

«Можно, — говорит Александр, — назвать наукой в более общем смысле также и познание (*ἐπίγνωσιν*) начал, у которых нет начал; тогда этому познанию будет противоположна наука, [исходящая] из начал. Но в [*Физике*] имеется в виду наука не в общем смысле, что очевидно из того, что к слову «*знание*» присоединено слово «*наука*». Что же до слов: «*которые имеют дело с началами или причинами или элементами*», то они могут указывать на собственный признак всякого научного знания. Ибо наука, будучи доказательным силлогизмом, всегда исходит как из начал из неопосредованных посылок. Но в таком случае, поскольку неопосредованные посылки мы знаем бездоказательно, — ибо иначе мы уйдем в [дурную] бесконечность, — постольку и начала физики мы будем знать бездоказательно; хотя [Аристотель] и попытается в дальнейшем изложить их посредством доказательных силлогизмов».

Итак, выходит, не нужно обращать внимания на точные слова самого Аристотеля, который прямо говорит, что научное знание (*ἐπιστημονικὴ εἴδησις*) бывает не обо всех вещах и возникает в результате не всякого познания (*γνώσεις*), но в результате *всякой дисциплины* (*μέθοδος*)[22]. Если же, как говорит сам Александр, дисциплина или метод есть всякое теоретическое обладание предметом посредством логоса, то есть посредством причины, или, что то же самое, дисциплина есть продвижение к познаваемому по правильному пути (*μέθοδος ἐστὶ πᾶσα ἕξις θεωρητικὴ τῶν ὑφ' ἑαυτὴν μετὰ λόγου, τουτέστι μετὰ αἰτίας, ταυτὸν δὲ εἰπεῖν ἢ μετὰ ὁδοῦ τινος*), — то ясно, что познание начал не может быть дисциплиной, а дисциплиной является только научное познание,

исходящее из начал и причин познаваемого. Научное знание о познаваемом предмете, у которого есть начала — будь то причины или элементы, как у физических предметов, — мы получаем из познания их начал. Ибо наука есть познание из начал.

184a16: *Πέφυκε δὲ ἐκ τῶν γνωριμωτέρων...*

> Естественный путь [к этому] ведет от более понятного и явного для нас к более явному и понятному по природе: ведь не одно и то же понятное для нас и [понятное] вообще. Поэтому необходимо продвигаться именно таким образом: от менее явного по природе, а для нас более явного к более явному и понятному по природе. Для нас же в первую очередь более ясны и явны скорее слитные (*τὰ συγκεχυμένα*) [вещи], и уж затем из них путем их расчленения становятся известными элементы и начала. Поэтому надо идти от вещей, [воспринимаемых] в общем, к их составным частям: ведь целое скорее уясняется чувством, а общее есть нечто целое, так как общее схватывает многое наподобие частей. То же самое некоторым образом происходит и с именем в отношении к определению: имя, например, «круг» обозначает нечто целое, и притом неопределенным образом, а определение расчленяет его на составные части. И дети первое время называют всех мужчин отцами, а женщин матерями и лишь потом различают каждого в отдельности[23].

Указав, что всякому, кто собирается стать ученым в физических предметах, необходимо прежде рассмотреть начала физических вещей, Аристотель затем переходит к учению о началах. Первым делом он определяет, каков характер (*τρόπος*) этого учения. В самом деле, следует выяснить, возможно ли вообще изучить что-либо относительно начал. Ибо если всякое учение и всякая дианоэтическая дисциплина (*πᾶσα διδασκαλία καὶ πᾶσα μάθησις διανοητική*) исходит из начал, а начала начал полагать недопустимо, то учение о началах будет, вероятно, невозможно. Так вот, Аристотель разъясняет, каков характер знания о началах.

Но начать разговор об этом лучше издалека. Итак, поскольку все познаваемое либо самодостоверно (*αὐτόπιστον*) и служит началом познания, [будучи установлено всеобщим] согласием, как определения и так называемые неопосредованные [пред]посылки (*αἱ ἄμεσοι καλουμέναι προτάσεις*), либо познается из некоего прежде данного знания, а именно,

знания определений и неопосредованных посылок, как всё, познаваемое посредством силлогизмов и доказательства... *** ...а начала физических [предметов] очевидно сложны: что они не самодостоверны, явствует из разногласия физиологов[24], каждый из которых предлагает другие начала, как мы убедимся впоследствии. Но раз они доказуемы, необходимо доказывать их из каких-то более известных начал. Ибо всякое учение и всякая дисциплина дианоэтическая, то есть имеющая дело не с чувственным и не с умопостигаемым (*οὐκ ἐξ αἰσθήσεως οὐδὲ κατὰ νοῦν γινομένη*), но доказательная и силлогистическая всегда основывается на прежде данном знании, как мы убедились во *Второй Аналитике*.

Более известное [то есть прежде данное знание] выступает либо как начала и причины того, что подлежит доказательству, как обычно бывает при доказательствах в собственном смысле слова (*κυρίως*) (в самом деле, доказательства чего-либо выводятся из его начал и причин; так, например, мы выводим, что космос прекрасен, из того, что его демиург благ, или бессмертие души выводим из ее самоподвижности); либо как нечто необходимо сопутствующее доказываемому и потому сообосновывающее (*συνεισάγοντα*) его. Когда более известное выступает в этом последнем качестве (например, когда мы доказываем, что бог благ, из того, что космос прекрасен и упорядочен, ибо это удобопонятнее для нас и нашего чувственного восприятия, или что душа самоподвижна, из того, что одушевленные тела движимы изнутри) получается силлогизм не доказательного характера, а скорее свидетельского (*τεκμηριώδης*). Исходные положения здесь берутся на веру и служат не началами того, что доказывается (ибо они не предшествуют ему, а скорее из него следуют), а началами доказательства подобного рода, потому что они более известны [нам] и более очевидны и возбуждают веру в то, что доказывается.

Итак, необходимо, чтобы начала также и физических вещей, их так называемые причины, доказывались из каких-нибудь более известных [положений] вообще, а, в частности, из таких, которые по природе больше похожи на начала и могут служить причинами. Но этим не подобает заниматься физиологу, ибо знать причины начал его специальной науки выше его меры; это — дело вышестоящей науки, первой философии: именно она доказывает начала всех прочих наук, те начала, которые служат причинами; сама же она пользуется началами самодостоверными. Но можно и другим способом вывести умозаключения о началах физических вещей, основываясь на [сложных положениях], которые следуют за началами и из них складываются; это будут уже доказательства не из причин, а из более известного, причем физик в этом случае не знает [начал] (*οὐκ ἐπιστάμενον αὐτά*), а они только известны ему

(*ἀλλὰ γνωρίζοντα μόνον*). Вот почему Аристотель не сказал «из научного знания (*ἐκ τοῦ ἐπιστημονικῶς γνῶναι*)» начал, но «из познания (*ἐκ τοῦ γνωρίζειν*) начал»: потому что их познание (*γνῶσις*) — от сопутствующих [начал, то есть следствий] (*ἀπὸ τῶν ἑπομένων*).

Сопутствующие [начала или причины] сложены из более начальных и более элементарных; это [сложные] целые из частей. А для нас все сложное и слитное более известно и понятно, чем простое и частное, потому что сложное мы познаем с помощью ощущения, и именно такой способ познания наиболее доступен большинству из нас; простое же мы обычно познаем из [анализа] сложного. В самом деле, мы тотчас готовы опознать любое животное или растение, не затрудняемся сказать, что это вот — человек или лошадь, а это — смоква или виноград; но что они состоят из четырех элементов, знает не каждый. А уж какое именно сочетание и состояние элементов (*ὅπως ἔχοντα*) создает животное вообще и именно данное животное, а какое — растение вообще и данное растение, — таким знанием может обладать лишь тот, кто добрался до вершины философии.

Точно так же для нас более известны вещи общие и универсальные (*τὰ κοινὰ καὶ καθόλου*), которые познаются как целые и более очевидны (*προφανεστέραν γνῶσιν ἔχοντα*) для нас, чем вещи единичные. Ведь легче распознать то, что [разглядываешь] на расстоянии, например, животное [познать] легче, чем человека, а человека легче, чем Сократа. Универсальное (*τὸ καθόλου*) похоже на целое: в нем нерасчлененно слиты многие составляющие его [понятия или предметы], как в целом слиты его части; например, в живом существе не разграничены виды живого существа с их различиями. Так вот, универсальное, как и сложное, в силу своей слитности более известно для нас. Для нас оно в ходе познания (*κατὰ γνῶσιν*) первое, а по природе — тоже вторично [то есть так же, как и чувственно воспринимаемое целое], ибо его не бывает без единичных (*ἐπιγέννημά ἐστι τῶν καθέκαστα*).

По природе же известнее, яснее и понятнее более простое, несмешанное и чистое. Вот почему диалектическая наука в своих исследованиях рассматривает обычно именно такие [предметы] и философствует о простых видах. Ведь она движется естественным путем, вместе с природой вещей, для которой более простое известнее и яснее сложного, а несмешанное понятнее слитного.

А что неопределенное и слитное, как целое, кажется нам более известным и понятным, об этом свидетельствуют имена: имя берет каждую вещь как целое, и лишь определение дает расчленение частей и элементов имени. В самом деле, знание по имени, например, круга, легкодоступно, и им обладает большинство [людей]; а вот определение

круга как плоской фигуры, описанной одной линией так, что все [прямые], проведенные к ней из одной точки, равны между собой, — это определение, указывающее частные особенности круга (*τὰ καθέκαστα τοῦ κύκλου*) и рассматривающее его части и элементы, уже не доступно всем.

Этот пример хорошо поясняет [природу] сложного и целого: в имени как в едином целом неразличимо слиты все части и элементы, различаемые в определении; однако для пояснения универсального (*καθόλου*) этот пример уже не годится. В самом деле, универсалия подходит каждому из составляющих его [предметов в отдельности] (например, животное, человек или лошадь), в то время как имя подходит всем вместе составляющим определение [признакам], но не подходит каждому в отдельности: кругом нельзя назвать ни «фигуру», ни «описанное одной линией», ни какую-либо иную часть определения — одну или несколько — но только все вместе.

Вот почему Аристотель приводит и второй пример: у маленьких детей познание еще целостно и слитно, и всех мужчин они зовут отцами, а всех женщин матерями; с течением времени они научаются расчленять целостное на частное и особенное, приобретая более точное знание о своих родителях. Так и мы: пока мы познаем вещи, следуя целостному и слитному чувственному познанию, мы подобны младенцам, для которых любой случайный прохожий — отец; когда же мы продвинемся от слитных к несмешанным и обособленным, от сложных к простым и элементарным, тогда сделаем шаг вперед и окажемся ближе к научному знанию, ибо познаем не только то, что познается чувством, но и сообразное разуму, не только сложные вещи, но и их элементы, не только результаты, но и причины.

«Впрочем, — как замечает Александр, — некоторые полагали, что Аристотель мог подразумевать здесь под «универсалиями» (*καθόλου*) между прочим и аксиомы, какими мы пользуемся при всех решительно доказательствах в силу их очевидности и которые не присущи особенным образом ничему, что с их помощью доказывается. Таковы аксиомы: «Всякое [суждение] есть либо утверждение, либо отрицание», или «Если от равных отнять равные, остатки будут равны». Они, несомненно, универсальны, потому что применимы ко многим [предметам] и охватывают все подпадающие под них единичные [случаи]».

Вот таков, примерно, общий смысл и порядок сказанного [Аристотелем] во вступлении.

Особо же следует заметить, во-первых, что к данному изложению [то есть к физике] подходит пример целого и сложного, но отнюдь не универсального. Ибо общее не складывается из единичных как из эле-

ментов, в отличие от целого и сложного: в самом деле, сложное не может быть сказуемым ни для одного элемента, как универсалия — сказуемое для единичных.

Во-вторых, следует иметь в виду, что познание целого и универсального двойственно, как, к примеру, и знание имени. Одно — слитно, нечленораздельно и приобретается путем голого представления (*κατὰ ψιλὴν ἔννοιαν τοῦ γνωστοῦ*) о предмете; оно грубее познания путем определения. Второе — завершенное и объединенное, вобравшее в себя частные [познания]; это познание умное и простое, оно точнее первого и больше связано с воображением (*νοερά τις αὕτη καὶ ἁπλῆ καὶ φανταστικὴ δὲ μᾶλλον ἐκείνης καὶ ἀπεστενωμένη*). Первое познание обычно для большинства, второе — для достигших высочайших вершин. Ведь большинство и универсалии (*τὸ καθόλου*) понимает как общее (*τὸ κοινόν*), содержащееся в частных и получаемое путем абстрагирования (*ἐξ ἀφαιρέσεως*) одного голого свойства; как общую черту, которая проявляется сильнее различий и потому бросается в глаза. Вторые же, [то есть философы], с помощью ума постигают универсальное как целое, охватывающее частные [вещи] и пронизывающее их все насквозь; как общность, вобравшую в себя все различия и являющуюся их завершением. И если одному из большинства доводится слышать имя, например, «человек», то он тотчас обращается к нерасчлененному представлению (*φαντασίαν*); философ же, слыша имя, схватывает определение в единой простоте: он умом постигает множество [частей] определения в единстве, сводя множество воедино и схватывая это единое. Это-то и есть настоящая наука, как дает понять и Сократ в *Теэтете*. *** Познание же путем определения и через элементы — как бы среднее между двумя вышеупомянутыми; оно ближе к рассуждению, чем к мнению (*διανοητικὴ μᾶλλον ἢ καὶ δοξαστική*). Оно превосходит худшее [из двух видов цельного знания] точностью, но уступает лучшему, так как разделено: в нем всегда остается больше или меньше зияющих разрывов.

Так же и в познании общих [понятий]: первым идет познание цельное и нерасчлененное, за ним — расчленение по отличительным признакам, и лишь затем возможно точное познание, собирающее отличия в общность. Так что когда Аристотель говорит, что познание общих [понятий] первое для нас, но последнее по природе, он имеет в виду то нерасчлененное знание, которое достигается путем абстрагирования голой общности, которая никоим образом не существует сама по себе.

И третье, что следует знать, — это каков характер доказательства, относящегося к физическим предметам.

Если знать нечто о физических предметах могут те, кто познал их начала и причины, а эти начала и причины мы отыскиваем, отправляясь от сложных и слитных вещей, которые нельзя познать точно, не приобретя вначале точного знания об их причинах, — тогда очевидно, что знание о началах будет знанием свидетельским, а не доказательным. Прав был Платон, назвавший науку о природе наукой о вероятном (*φυσιολογίαν εἰκοτολογίαν ἔλεγεν*)[25]. С ним согласен и Аристотель, утверждающий, что подлинное доказательство основывается на неопосредованных и самодостоверных началах, на подлинных причинах и на первых по природе [положениях]. Однако из-за этого не следует презирать физику, но должно довольствоваться тем, что доступно нашей природе и нашим силам, как полагает и Феофраст.

В-четвертых, в связи со всем вышеизложенным следует выяснить, что имеет в виду Аристотель, когда говорит, что общие [понятия] более ясны для нас, но менее ясны по природе.

В самом деле, очевидно, что если они по природе менее ясны, то они будут по природе не первичны, а вторичны. Однако общие [понятия] уничтожают вместе с собой, но сами не уничтожаются вместе [с теми предметами или видовыми понятиями, для которых они являются общими]; а мы говорим, что это характерно именно для первичных по природе [вещей]. Во всяком случае, афродисиец Александр так и говорит, что общее и универсальное по природе первичнее подчиненных ему [вещей и понятий], например, живое существо первичнее человека, потому что [будучи уничтожено, живое существо] уничтожает вместе с собой [и человека], а само вместе [с уничтожением человека] не уничтожается. Однако [в другом месте] Александр высказывается на этот счет не столь категорично: сказавши, что «универсальное есть по природе первое», он затем добавляет: «Однако не подлинно первое, поскольку оно не сущность; вот почему познание общего бывает вторично по отношению к [некоторым видам] познания через особенности; ведь первое [знание] применительно к каждой вещи — то, которое обнаруживает ее особенную природу».

Но как же так, — может удивиться [читатель], — разве первое по природе не есть и подлинно первое? [Не попытаться ли разрешить это затруднение так]: Аристотель говорит о том, что элементы и части по природе первичнее целого и сложного, а сложное как слитное и доступное чувственному восприятию первичнее для нас; не в точности ли то же самое говорит он и об общем, имея в виду вторичное общее, получаемое в результате абстрагирования? Ибо такое общее в действительности (*κυρίως*) не уничтожает вместе с собой частные вещи, будучи голым [абстрактным] свойством, а не тем, что охватывает и содержит в себе

частные [вещи — περιοχαί τῶν κατὰ μέρος]. Впрочем, если кто сможет, пусть разрешит это затруднение более убедительно.

Итак, Аристотель говорит, что следует восходить от [вещей] общих и сложных и более ясных для нас к началам физических [вещей]. Но что такое эти «общие» [вещи] и что такое первые по природе, они же «начала физических [вещей]»? Этот вопрос стоит исследовать внимательнее.

Вот Александр, например, говорит на этот счет так: «Первым делом [Аристотель] будет доказывать, что начал несколько, а не одно и не бесконечно много. Затем — что в началах должна быть противоположность и должно быть нечто, служащее подлежащим противоположностям. Эти два положения — общие; от них Аристотель перейдет к доказательству того, что именно представляют собой эти начала. Ибо зная только общие положения, еще невозможно знать и сами начала».

Тут нужно разобраться. [По Александру выходит, что] слова «одно начало или несколько», и «есть ли в началах противоположность», и «есть ли [среди начал] подлежащее противоположности» должны относиться не к самим началам, а к сложному из них; так как в противном случае ход рассуждения вел бы нас не от сложных [вещей] к началам, [как того требовал сам Аристотель, а наоборот]. «Может быть, — говорит Александр, — Аристотель здесь подразумевает под универсалиями в том числе и аксиомы, о которых мы уже говорили: именно ими он здесь и пользуется. Ибо положение, что начало необходимо должно быть либо одно, либо несколько, тождественно утверждению, что оно должно быть либо одно, либо не одно, а оно, в свою очередь, восходит к [закону исключенного третьего]: суждение обо всякой [вещи] должно быть либо утверждением, либо отрицанием».

Однако общие [вещи] такого рода отнюдь не являются сложными из физических начал, как того требует аристотелевское вступление; они сами усматриваются в связи с началами, например, одно начало или не одно. [По Аристотелю] именно чтобы узнать, одно ли начало или их несколько, и противоположны они друг другу или нет, и что это за начала, нам нужно отправляться от [вещей] сложных и более известных.

Так не лучше ли искать начала физических вещей, отправляясь от того, что очевидным образом наличествует в этих физических вещах и доступно чувственному познанию, как это считает и сам Аристотель? Например, что начало не одно, [можно заключить] из различия сущих, как мы увидим ниже: «ибо», — говорит Аристотель, — «если среди сущих есть и сущность, и количество, и качество, обособлены они друг от друга или нет, значит, сущих много»[26]. Немного позже мы убедимся, что это совершенно точно. А что начала не неподвижны,

явствует из очевидного движения физических [вещей]: *нами должно быть положено в основу,* — говорит [Аристотель], — *что природные [вещи[, или все, или некоторые, подвижны, — это ясно из наведения*[27]. Что начала противоположны, доказывается из согласия в этом физических [вещей — то есть противоположности во всех в них наличествуют]. А что [начала суть] форма и лишенность и нечто подлежащее, доказывается из изменения физических [вещей]. В самом деле, если изменение происходит не из чего угодно во что угодно, а из, например, немузыкального в музыкальное и вообще из не такого в такое-то; и если необходимо, чтобы всякое изменение происходило относительно некого неизменного подлежащего, — ясно, что [начала] противоположны и [суть не что иное как] форма и лишенность, соотнесенные с бесформенным подлежащим.

Одним словом, истину о физических началах следует исследовать, отправляясь от ощущений и чувственно воспринимаемых [вещей]. Надо послушаться Феофраста, который разбирает этот вопрос в первой книге *Физики* и пишет так: «Поскольку ни о чем нельзя рассуждать, не принимая в расчет движение, ибо все природное в движении, изменение и страдание, постольку никто, рассуждая о них [то есть природных вещах] не может обойтись без ощущения. Именно отправляясь от ощущения должно пытаться рассматривать либо сами по себе феномены, либо, исходя уже из них (феноменов), их более подлинные и первичные начала, если таковые существуют».

Именно таким способом, я думаю, правильнее восходить от более известного для нас к началам. Однако пора переходить к следующему вопросу.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См. прежде всего первую главу шестой книги *Метафизики*. Физика, по Аристотелю, — одна из трех частей теоретической философии наряду с богословием (первой философией, или метафизикой) и математикой; физика — вторая философия после богословия (см. *Метафизика* VI, 1, 1026a13; IV, 3, 1005b1; VII, 11, 1037a15). «Предмет учения о природе составляют чувственно воспринимаемые сущности, ибо им свойственно движение» (*Метафизика* XII, 1, 1069a36).

[2] Александр Афродисийский, философ-перипатетик, самый известный из ранних комментаторов Аристотеля. Годы рождения и смерти его неизвестны, известно только, что в 198 г. император Септимий Север назначил его преподавать философию в Афинах, в благодарность за что Александр посвятил ему и его сыну Каракалле трактат *О судьбе*. Александра очень ценили и обильно цитировали все позднейшие комментаторы Аристотеля и неоплатоники.

[3] *О небе* III, 1, 298b6.

[4] *Физика* I, 1, 184a14-16.

[5] *Там же*, III, 1, 200b21.

[6] Адраст Афродисийский, перипатетик середины II века н. э., писал, вслед за Андроником Родосским, о порядке Аристотелевских сочинений, комментировал *Никомахову этику* Аристотеля, *Этику* Феофраста, *Тимея* Платона.

[7] Буквально, геометрическое равенство — *γεωμετρικὴν ἰσότητα*.

[8] *τὴν μίαν κίνησιν ἥτις ποτέ ἐστι* — ср. у Аристотеля в последней книге *Физики*: «Так как в существующих [предметах] необходимо должно быть непрерывное движение, а оно едино, и единое движение должно быть движением какой-то величины (так как не имеющее величины не движется), и притом единой, приводимой в движение единым (иначе оно не будет непрерывным, а будет рядом следующих друг за другом смежных и разделенных движений), то если существует единый двигатель, он приводит в движение... будучи неподвижным...» (10, 266b22).

[9] *Физика* VIII, 10, 266b — и до конца.

[10] Македонский царь, одерживал победы над персами в 334 г. до н. э. при Гранике и в 331 г. при Гавгамелах.

[11] Перевод М. Н. Ботвинника и И. А. Перельмутера (Плутарх, *Сравнительные жизнеописания*, т. 2 (М., 1994) с. 120. Там же Плутарх продолжает: «Успокаивая уязвленное честолюбие Александра, Аристотель оправдывается, утверждая, что эти учения хотя и обнародованы, но вместе с тем как бы и не обнародованы. В самом деле, сочинение о природе было с самого начала предназначено для людей образованных и совсем не годится ни для преподавания, ни для самостоятельного изучения»).

[12] В переводе В. П. Карпова *μέθοδοι* переданы как «исследования»: «Наука возникает при всех исследованиях...». Это вполне правильно, однако при таком переводе непонятен комментарий Симпликия и Александра Афродисийского — см. примечание 22. Можно было транслиттерировать греческое слово «метод»,

либо передать его суть более всего подходящим латинским словом «дисциплина».

[13] Феофраст из Эреса (на Лесбосе) — ученик Аристотеля, ставший после него в 322 г. до н. э. главой перипатетической школы.

[14] Порфирий (234–ок. 304 гг. н. э.), родом из Тира — философ-неоплатоник, ученик и преемник Плотина, автор множества по большей части не дошедших до нас комментариев к диалогам Платона и всем важнейшим трактатам Аристотеля.

[15] *Физика* I, 9, 192a34.

[16] Евдем Родосский — ученик Аристотеля, преподававший в перипатетической школе вместе с Феофрастом, затем вернувшийся на Родос. Почти все фрагменты его *Физики* в пяти книгах известны нам из сочинений Симпликия.

[17] Буквально, «завершает то, что посредством нее» — *ἀποτελεῖ τὸ μεθ' ἑαυτό*.

[18] *Государство* 533c. Симпликий цитирует по памяти. Ср. пер. А. Н. Егунова: «У кого началом служит то, чего он не знает, а заключение и середина состоят из того, чего нельзя сплести воедино, может ли подобного рода несогласованность когда-либо стать знанием?» Речь идет о «геометрии и тех науках, которые следуют за ней». Им «лишь снится бытие, а наяву им невозможно его увидеть», поскольку они, «пользуясь своими предположениями... не отдают себе в них отчета».

[19] *Государство* 476d.

[20] *Там же*, 479d.

[21] *Никомахова этика*, глава 7.

[22] Слово: *μέθοδος* у Аристотеля может обозначать то же, что и мы называем словом «метод», то есть путь и способ исследования (ср. в *Первой аналитике* I, 31: и *μέθοδος*, и *τῆς ζητήσεως ὁ τρόπος* переведены Б. А. Фохтом как *способ исследования* (I, 31, 46a32; 46b26; 46b36), что совершенно справедливо).

Однако чаще это слово означает само исследование, рассуждение или трактат. Так, ссылаясь в *Метафизике* на собственную работу *Физика*, Аристотель называет ее *ἡ φυσικὴ ἡ μέθοδος* — «это было сказано в *сочинении* о природе» (XIII, 1, 1076a9); то же — в *Движении животных* 704b13, в *Физике* III, 1, 200b13.

Кроме того, *μέθοδος* выступает синонимом таких слов, как *πραγματέια*, *θεωρία*, *ἐπιστήμη*, *τέχνη*, *γνῶσις*, обозначая специальную отрасль знания, науку, дисциплину; в частности, множественное *μέθοδοι* обозначает именно «науки» в современном смысле слова. Но так как здесь «наука» — *ἐπιστήμη* — употребляется в смысле особого, строго доказательного рода знания, а не его специальных предметных отраслей, то мы, вопреки переводческой этике, использовали латинское слово «дисциплина».

[23] Это знаменитое место, где Аристотель говорит о пути всякого познания, давало повод для разных толкований. Здесь Аристотель утверждает, что во всяком познании мы идем от общего к частному: *ἐκ τῶν καθόλου ἐπὶ τὰ καθ' ἕκαστα δεῖ προϊέναι*.

Однако во *Второй аналитике* (I, 1, 71a34–71b5 — еще чаще цитируемое место) Аристотель утверждает, по-видимому, прямо противоположное: «...Не

одно и то же предшествующее по своей природе и предшествующее для нас, как не одно и то же более известное [по природе] и более известное нам. Под предшествующим и более известным для нас я разумею то, что ближе к чувственному восприятию; под предшествующим и более известным безусловно — более отдаленное от него. Всего же дальше [от него] — более общее, всего ближе к [нему] — единичное, и оба они противолежат друг другу». Таким образом, согласно *Второй аналитике* познание восходит от единичной чувственной вещи ко все более общим понятиям, что ближе к толкованию тех, кто считает Аристотеля последовательным материалистом.

Большинство современных комментаторов Аристотеля (в частности, Тренделенбург, Риттер, Целлер, Карпов, Рожанский) не склонны видеть между высказываниями *Физики* и *Второй аналитики* никакого расхождения по существу, отмечая лишь не вполне обычное словоупотребление. В *Физике*, согласно Э. Целлеру, «идет речь не о логическом, а о чувственном общем, о еще неопределенном представлении предмета: так, например, мы получаем общее представление о каком-либо теле прежде, нежели различим его составные части. Однако сами по себе простые элементы всегда первичнее того, что из них составлено» (*Philosophie der Griechen*, Bd. 3, (Leipzig, 1879, ed. ZELLER), S. 197-198). Переводчик *Физики* В. П. Карпов объясняет слова *ἐκ τῶν καθόλου ἐπι τὰ καθ' ἕκαστα δεῖ προϊέναι* — «нужно восходить от общего к единичному» следующим образом: «Обычно термины *καθόλου* и *καθ' ἕκαστα*, когда они противопоставляются друг другу, означают у Аристотеля общее и частное. Но в данном случае выражение *ἐκ τῶν καθόλου ἐπι τὰ καθ' ἕκαστα δεῖ προϊέναι* нельзя переводить как от общего к частному; здесь эти термины обозначают, скорее, соответственно: 1) непосредственное восприятие вещи в ее конкретной целостности и нерасчлененности и 2) рассмотрение ее «по частям», то есть уяснение элементов, из которых она состоит» (Аристотель, *Сочинения в четырех томах*, т. 3 (М., 1981), с. 560). Так же объясняет «знаменитое указание Аристотеля» и И. Д. Рожанский: «Вещи, данные нам в нашем непосредственном опыте, в своей исходной слитности и целостности, кажутся нам понятными и ясными. На самом деле («по природе») они еще не поняты, не познаны нами, ибо подлинное, научное познание связано с уяснением их начал. Для того, чтобы уяснить начала, которые, по сути дела, действуют в любом естественном процессе (но только неявно, в скрытом виде), нужно расчленить эти вещи на их составные части, логически проанализировать их» (*там же*, с. 16).

Однако как для самого Аристотеля, так и для его эллинистических и затем схоластических комментаторов вопрос о соотношении общего и частного как в познании, так и в бытии, представлялся куда менее однозначным.

В десятой главе XIII книги *Метафизики* Аристотель рассуждает об общем и единичном в связи с критикой платоновского учения об идеях. «Предмет знания — общее... это ясно из доказательств и определений...». Этот предмет — начала и причины вещей. Но «если начала действительно суть общее, то... несущность будет первее сущности: ведь общее не есть сущность». В самом деле, согласно Аристотелю, первая сущность, первичное бытие — это единичная вещь, о которой можно сказать *вот это*. Если начала — нечто общее, то бытие происходит из небытия, что, может быть, естественно для новой философии, но

решительно неприемлемо для Аристотеля. (О том, что общие начала, с другой стороны, нельзя признать и единичными существующими вещами, как платоновские идеи, Аристотель подробно писал выше.) «Что предмет всякого познания — общее, а потому и начала существующего должны быть общими, но вместе с тем не быть отдельно существующими сущностями — это утверждение... вызывает наибольшую трудность из всего сказанного; оно в некотором отношении истинно, а в некотором неистинно». Ясно, что «знание в некотором отношении есть общее знание, а в некотором — нет».

Для разрешения этой трудности (как и многих других) Аристотель предлагает категории возможного и действительного: «Дело в том, что знание, так же как и познавание, двояко: с одной стороны, это имеющееся в возможности, а с другой — в действительности. Так вот, возможность, будучи как материя общей и неопределенной, относится к общему и неопределенному, а действительность, будучи определенной, относится к определенному, есть *вот это* и относится к *вот этому*». (Аристотель, *Сочинения в четырех томах*, т. 1 (М., 1976), с. 348–349). Саму трудность Аристотель здесь так и оставляет неразрешенной. Однако из сказанного очевидно, что знание, возрастая и реализуясь, должно продвигаться от возможного к действительному — от общего и неопределенного к *вот этому*, к единичной сущности. Или же (о чем Аристотель здесь не говорит), к тому, что делает *вот эту* вещь именно *вот этим*, а не чем-то другим — к форме. Форма по-гречески εἶδος — так называется платоновская идея, опровержению понятия которой и посвящена XIII книга *Метафизики*; ясно, что ссылкой на это противоречивое понятие Аристотель не может разрешить возникшее из-за него же противоречие, не впадая в ошибку petitio principii. Иное дело — позднеэллинистические комментаторы Аристотеля, прошедшие школу неоплатонизма, в котором понятие εἶδος разрабатывалось на основе и платоновского учения об идеях и аристотелевского учения о форме уже не одно столетие.

Предваряя истолкование Симпликия, скажем, что он выходит из положения, объявляя более известными *для нас* как самые общие родовые понятия (универсалии), так и единичные чувственно воспринимаемые вещи — и те и другие представляют собой слитное, нерасчлененное целое. А *более известное по природе* — это вид, или форма (εἶδος). В этом отнюдь не следует видеть какого-то особого платонизма Симпликия — точно так же интерпретировали это место и не-платоники схоласты, в частности, Фома Аквинский в своем комментарии к *Физике* — см. приложение.

[24] *Физиологами*, или *физиками* Аристотель и его комментаторы называют философов-досократиков, в первую очередь, ионийцев: Эмпедокла, Анаксагора, Левкиппа и Демокрита.

[25] Ср. *Тимей* 59c.

[26] Аристотель, *Физика* I, 2, 185a27.

[27] *Там же*, I, 2, 185a12.

Приложение

ФОМА АКВИНСКИЙ

КОММЕНТАРИЙ К «ФИЗИКЕ» АРИСТОТЕЛЯ

КНИГА I
Вступление, Sent. 7–11
(*Физика* 184A16–B14)

...Итак, здесь [Аристотель] предлагает такое рассуждение. Нам врождено в познании продвигаться от [вещей], более известных нам, к тем, что более известны природе. Но нам более известны [вещи] слитные (смутные — confusa — *τὰ συγκεχυμένα*)[1]; именно таковы универсалии. Следовательно, мы должны продвигаться от универсалий к единичным [вещам].

Обосновывает он это первое положение индуктивно: более известное нам не то, что по природе; более известное по природе менее известно с нашей точки зрения. А поскольку естественный способ, или порядок обучения — это переход от известного нам к нам неизвестному, постольку нам надлежит переходить от более известного нам к более известному природе.

Нужно заметить, что выражения *быть известным по природе* и *быть известным просто* [Аристотель] употребляет в одинаковом смысле. Более известны безусловно [вещи], обладающие большей существенностью (entitas): ибо всякая [вещь] познаваема настолько, насколько она есть сущее. Но в большей мере сущим является более актуальное: следовательно, именно оно наиболее познаваемо для природы.

У нас же дело обстоит наоборот: в понимании мы продвигаемся от потенции к акту. Наше познание берет начало от чувственных [вещей], которые материальны и умопостигаемы в потенции. Поэтому они известны нам раньше, нежели отделенные субстанции, более известные по природе, как объясняется во II книге *Метафизики*.

Когда [Аристотель] говорит об *известных природе*, он имеет в виду не то, что будто бы природа познает эти [вещи], а то, что они более известны безусловно, сами по себе и по своей природе.

К слову *более известные* он прибавляет *более достоверные* (certiora — σαφέστερα), поскольку в науках ищется не какое угодно познание, а достоверность познания.

Чтобы понять второе положение, нужно знать, что *confusa — слитное, смутное* означает здесь те [вещи или познания], которые содержат в себе нечто потенциальное и потому неотчетливы. Но познать что-то неотчетливо — это нечто среднее между чистой потенцией и совершенным актом. Вот почему, когда наш ум переходит из потенции в акт, ему представляется прежде смутное, а не отчетливое. Наука будет актуально полной тогда, когда ум достигнет, путем расчленения (resolutio), отчетливого познания начал и элементов. Итак, вот причина того, что смутное нам более известно, чем отчетливое.

Ясно, что смутные — это универсалии, потому что универсалии содержат в себе свои виды в потенции, так что кто знает что-либо вообще (in universali), тот знает это неотчетливо. Отчетливость его познание приобретает по мере того, как он актуально познает все, что потенциально содержится в универсалии. Так, кто знает *животное*, тот знает *разумное* только в потенции. Но потенциальное знание предшествует актуальному. Таков наш порядок обучения — мы переходим от потенции к акту; следовательно, животное мы знаем раньше, чем человека.

Однако этому, по видимости, противоречит то, что говорит Философ во *Второй аналитике*, а именно, что для нас более известны единичные [вещи], а для природы, или просто известны, в первую очередь, универсалии. Понимать это нужно так: там [в *Аналитике* Аристотель] подразумевает под *единичными* индивидуальные чувственные [вещи]. Они для нас более известны, так как чувственное познание, а это и есть познание единичных, предшествует в нас умственному познанию, то есть познанию универсалий. Однако поскольку умственное познание более совершенно, а универсалии актуально умопостигаемы, в отличие от единичных [вещей], которые материальны, — постольку универсалии более известны безусловно, или по природе. Здесь же [в *Физике*] он называет *единичными* не сами индивидуальные [вещи], а виды. Виды более известны по природе, ибо существование их более совершенно и познание их отчетливо. Роды же более известны для нас, ибо познание их потенциально и смутно.

Далее, начиная со слов: «*Ведь целое скорее уясняется чувством, а общее есть нечто целое, так как общее охватывает многое наподобие*

частей», — [Аристотель] поясняет [вышеизложенное] положение тремя примерами. В качестве первого он приводит слитное чувственное целое (totum integrale sensibile) и говорит, что чувственное целое более известно для чувства; следовательно, умопостигаемое целое более известно для ума. Но универсалия как раз и есть некое умопостигаемое целое, ибо она охватывает многое как свои части, то есть как низшие и подчиненные себе [вещи]. Следовательно, универсалия более известна для нас — для нашего ума.

На первый взгляд, это обоснование не годится, ибо [слова] *целое, часть* и их соотношение используются здесь в двух смыслах, [то есть род как целое иначе соотносится со своими частями — видами, нежели чувственное целое со своими физическими частями]. Однако слитное целое и универсальное [понятие] совпадают в одном — и то и другое смутно и неотчетливо. В самом деле, кто составил представление о роде, еще не имеет отчетливого представления о видах, но имеет его лишь в потенции; точно так же, кто увидел дом, еще не различает отчетливо его части. Таким образом, целое, как чувственное, так и универсальное, будучи смутным, познается нами в первую очередь. Напротив, сложным является не всякое целое, [а только чувственное], что доказывает, что [Аристотель под словом *τὰ συγκεχμένα*] имел в виду именно смутное, а не сложное.

Далее, со слов: «*То же самое некоторым образом происходит и с именем в отношении к определению...*», — он предлагает второй пример цельного умопостигаемого.

В самом деле, определяемое относится к определяющим, [то есть определяемая вещь к составным частям определения], приблизительно так же, как слитное целое, [то есть чувственная вещь, к своим частям], поскольку определяющие находятся в определяемом актуально. Однако кто узнает имя, например, *человек* или *круг*, не различает тотчас же и определяющие начала [вещи, называемой этим именем]. Значит, имя есть как бы нечто целое и неотчетливое, и лишь определение разделяет его на единичные [элементы], то есть отчетливо полагает начала определяемого. Но это, на первый взгляд, прямо противоречит тому, что [Аристотель] говорил выше; ибо определяющие [начала], по-видимому, более универсальны, а более универсальное, по его словам, познается нами раньше.

Кроме того, если определяемое более известно нам, чем определяющие [начала], то посредством определения мы не приобретаем никакого знания об определяемом; ибо мы приобретаем знание [о чем-либо] только из более известного для нас, [чем оно].

На это нужно сказать вот что: определяющие [начала] сами по себе известны нам прежде, чем определяемое. Однако определяемое, в

свою очередь, известно нам прежде, чем то, что определяющие его [начала] именно таковы. Так, *живое существо* и *разумное* известны нам прежде, чем человек; но *человек* смутно известен нам прежде, чем мы узнаем, что *животное* и *разумное* входят в состав именно его определения.

Далее со слов: «*И дети...*» [Аристотель] предлагает третий пример, взятый из области чувственного универсального.

Как более универсальное умопостигаемое известно нашему уму раньше, например, *животное* раньше *человека*, так и общее чувственное известно нашему чувству раньше, например, *вот это живое существо* раньше, чем *этот человек*.

Я утверждаю, что [общее чувственное известно нам раньше] по чувству и по месту, и по времени. По месту: когда мы видим кого-то издалека, то прежде понимаем, что это тело, и только потом — что это живое существо; а что это живое существо распознаем раньше, чем понимаем что это человек; и что это человек, опять-таки узнаем раньше, чем что это Сократ. И точно так же по времени: ребенок воспринимает данного [человека] сначала как какого-то человека вообще, и лишь позднее — как данного человека, которого зовут Платоном и который приходится ему отцом. Именно это и говорит [Аристотель]: что дети первое время называют всех мужчин отцами, а женщин матерями, и лишь впоследствии различают, то есть определенно узнают, каждого в отдельности.

Все это с очевидностью показывает, что мы узнаем нечто прежде смутно и лишь позднее отчетливо.

ПРИМЕЧАНИЕ

[1] Гораздо больше, чем Симпликий, Фома при объяснении этого положения Аристотеля акцентирует толкование понятия *τὰ συγκεχυμένα* — лат. confusa — *слитное*. Он настаивает на том, что это означает не *сложное*, а *смутное*, нечленораздельное, неотчетливое, противопоставляя ему понятие distinctum. Таким образом, аристотелевская оппозиция *общее-частное* становится для понимания познания менее важной, чем оппозиция *смутное-отчетливое*. Позднее, на исходе схоластики, у Декарта и Лейбница *отчетливость и ясность* станут главным критерием достоверности познания.

(Перевод и примечания Т. Ю. Бородай)

М. С. Петрова

ПРИРОДА МИРА В КОММЕНТАРИИ НА «СОН СЦИПИОНА» МАКРОБИЯ

Многое в трактате Макробия Амвросия Феодосия (fl. V в.)[1] *Комментарий на 'Сон Сципиона'*[2] имеет то или иное отношение к натурфилософии. Это главы по астрономии, географии, отчасти аритмологии (поскольку в основе мира, по Макробию, лежат числовые структуры) и т. д. Однако сам автор не формулирует явно собственные представления. В отношении того, как он понимает вселенную, можно делать лишь опосредованные выводы, реконструируя возможные теории на основе рассредоточенных по всему произведению упоминаний, положений и утверждений.

В своем изложении Макробий не оригинален — его источниками служили работы греков (Платона, Аристотеля, Плотина, Порфирия и др.). Будучи эклектиком, Макробий перелагает строгие и сложные

---

[1] О жизни и деятельности Макробия документов не сохранилось, но на основании просопографического материала конца IV — начала V вв. возможно реконструировать его биографию. Макробий родился приблизительно в 390 г. где-то в Северной Африке, происходил из аристократической латинской семьи, имеющей греческие корни (возможно, в связи с этим при рождении ему были даны греческие имена — «Амвросий Феодосий»). Среди современников писатель больше был известен по последнему из своих имен — как «Феодосий». Макробий занимал высокое положение в обществе, о чем свидетельствует его титул — «муж светлейший и сиятельный» (vir clarissimus et inlustris). Вероятно, Макробий был префектом претория в Италии (в 430 г.). Творческая активность автора приходится на первую половину V в. Предположительно в 425 г. им написана работа *О различиях и сходствах греческого и латинского глаголов*, в 431 г. — *Сатурналии*, ок. 440 г. — *Комментарий*.

[2] Метод составления *Комментария* Макробием напоминает тот, что использовался многими неоплатоническими комментаторами (Ямвлихом, Калкидием, Сирианом и Проклом). Макробий помещает цитату из *Сна Сципиона* (заключительной части цицероновского трактата *О государстве*) в начало главы и посвящает последнюю ее подробному разбору.

философские работы греков в свободную художественную форму, что, скорее всего, отвечало его собственному мироощущению, сформированному общепринятыми, характерными для его времени и окружения философскими представлениями и чтением латинских авторов. Это проявляется как в том, что Макробий не всегда последователен в употреблении греческой философской терминологии, так и в том, что в изложении отдельных тем, которое скорее напоминает импровизацию, нет четкой логики.

Все вышеизложенное не отменяет значимости Макробия как энциклопедиста, транслятора и популяризатора греческого знания в эпоху поздней Римской империи. Поэтому представляется небезынтересной попытка воспроизвести вероятную картину универсума по Макробию (не касаясь тем, которые могут быть выделены в качестве самостоятельных, например, астрономии и географии). Одновременно важно выявить использованные автором источники, показав, каким образом Макробий трансформирует их. Предлагаемый перевод соответствующих глав *Комментария*[3] дает читателю возможность непосредственно познакомиться с этим материалом.

Универсум согласно Макробию

Попытаемся воссоздать общую картину универсума по Макробию. Во главе всего у Макробия стоит Бог, являющийся единственным творцом того, что существует (I, 14, 5). Бог создает Ум, который сохраняет полное подобие своего Создателя, а Ум творит Душу (I, 14, 6). Таким образом, мы имеем неоплатоническую триаду: Бог–Ум–Душа, где Бог является первой, Ум — второй, а Душа третьей ипостасью. Однако в *Комментарии* нигде не поясняется, как именно Бог встраивается в эту схему.

С одной стороны, Душа подобна Уму: от него она получила способность рассуждения, соответствующую присущему ей божественному началу. С другой стороны, по своей собственной природе Душа имеет свойства, которые соответствуют бренному во вселенной и требуют развития: это чувственное восприятие и рост (I, 14, 7). Таким образом, у

[3] Наиболее сильно «физическая» составляющая выражена в главах 11–14 и 17 из первой книги *Комментария* 12, 13 и 17 — из второй книги. Предлагаемые читателю главы в настоящем сборнике также относятся к той части сочинения, в которой Макробий излагает учение о добродетелях (книга I, глава 8) и об отдельной душе (книга I, главы 9–12). Основные положения учения о душе (небесное происхождение души; смерть души — жизнь тела; тело — темница для души) традиционны и укладываются в рамки греческой философии. Об этом см. нашу статью «Макробий о душе» в *Историко-философском ежегоднике'* 96 (М.: Наука, 1997), с. 65–67.

мировой Души имеются две составляющие: одна (высшая) относится к божественному, другая (низшая) — к бренному. Вверх от Души простирается природа, непричастная телам, то есть Ум, который Макробий называет Нусом (I, 14, 8), а вниз от Души — телесная природа.

Душа производит тела неба, звезд, светил и планет, и наделяет их божественным умом (I, 14, 8), то есть создает «цельное тело вселенной» (I, 17, 5), которое именуется автором «большим телом», а иногда — «всем» (τὸ πᾶν) (*Ibid.*) или Небом (I, 17, 10–11). Все эти тела относятся Макробием к божественным или вышним, поскольку они созданы первыми и имеют сферовидную форму, которая присуща божественному (I, 14, 8).

Космос или «большое тело» состоит из девяти сфер. Самая верхняя сфера — небесная, называемая Апланес (ἀπλανής) — вращается, хотя и кажется неподвижной. Она объемлет все остальные сферы: Сатурна, Юпитера, Марса, Солнца, Венеры, Меркурия, Луны (I, 17, 1–3), которые тоже вращаются (с одинаковой скоростью) (I, 14, 26), но в противоположном по отношению к небесной сфере направлении (с запада на восток). Таким образом, все созданные Душой небесные тела находятся в постоянном вращательном движении (I, 17, 8–10). Вечное движение Неба Макробий связывает с вечным движением Души, говоря, что движение Неба никогда не прекращается, поскольку никогда не останавливается Душа, которая его создала и привела в движение (I, 17, 8–9).

Отступая от высших небесных тел вниз, Душа обращается к земной, то есть бренной и смертной природе, расположенной под орбитой Луны[4]. Там, в центре вселенной (I, 17, 4), находится отторгнутая Земля

---

[4] См. I, 11, 4–11, где Макробий подробно излагает космографию трех различных школ последователей Платона. Первая школа, по словам Макробия, делит мир на две части. Одна часть — неизменяемая (или действующая) — тянется от сферы Апланес до ближайшей к Земле сферы — лунной. Изменяемая (или претерпевающая) часть — бренное бытие — простирается от Луны до Земли. Луна — граница, ниже которой начинается природа смертного. Вторая школа платоников устанавливает соответствие между планетарными сферами и четырьмя элементами. В подлунном царстве находятся *земля*, *вода*, *воздух*, *огонь*. Выше следуют те же элементы, но более чистой природы. Место «земли» здесь занимает Луна (называемая *эфирной землей*), «водой» является сфера Меркурия, «воздухом» — сфера Венеры, «огнем» — Солнце. Третий же ряд «перевернут» так, что «землей» является верхняя сфера Апланес (которая названа «третьей» землей, где находятся «Елисейские поля», отведенные чистым душам), сфера Сатурна — «водой», сфера Юпитера — «воздухом», сфера Марса — «огнем». Таким образом, вся последовательность сфер и соответствующих им стихий начинается и оканчивается «землей». Третья школа платоников, хотя и делит мир на две части, как и первая, но проводит иные границы. Неподвижной частью считается лишь небо (Апланес), остальные семь сфер, называемые ими «блуждающими», а также подлунный мир они считают другой частью. Теория последних считается Макробием более предпочтительной.

(I, 22, 6)[5], представляющая собой и осадок божественного, и первую субстанцию живого (I, 12, 15).

Мировая Душа является источником всех остальных душ космоса (I, 6, 20)[6]. Как уже говорилось, ее функции могут быть разделены на высшие и низшие. В своих высших проявлениях она создает божественные тела и наделяет их умом; на низшем уровне она творит отдельные или единичные души. Эти души впоследствии вселяются в земные тела, одушевляют их и дают им жизнь. Процесс нисхождения отдельной души через небесные сферы в земное тело сопровождается приобретением такой душой определенных способностей и качеств, которые проявляются у нее в то время, когда она облачится в земное тело. На сфере Сатурна душа получает способность рассуждения и понимания, называемую рассудочным и умозрительным началами; на сфере Юпитера — способность действовать, именуемую деятельным началом; на сфере Марса — мужество, нарекаемое яростным началом; на сфере Солнца — способность чувствовать и мнить, которая зовется чувственным и имагинативным началами. Движение желания, называемое вожделеющим началом, она приобретает на сфере Венеры; способность формулировать и толковать воспринятое, именуемую истолковывающим началом — на сфере Меркурия. При вступлении в лунную сферу душа развивает способность сеять тела и давать им рост — растительное начало (I, 12, 14). Эта способность настолько далека от божественного, насколько она первейшая во всем земном (I, 12, 15). Но пересекая небесные сферы, душа не только приобретает те или иные начатки. Одновременно она умирает, и умирает столько раз, сколько сфер, спускаясь, пересекает (I, 11, 12). При этом она, постепенно окутываясь эфирными оболочками, переходит из бестелесного состояния в телесное, готовясь к тому, что на Земле считается жизнью (I, 11, 11).

Земные тела обладают божественным умом в минимальной степени. Макробий объясняет, что это связано как с тем, что сама Душа, вырождаясь в процессе творения, отдаляется от своего создателя (Ума), так и с тем, что хрупкость самих бренных тел не позволяет им выдержать божественность Ума (I, 14, 9). Из всех смертных тел, которые де-

---

[5] В I, 22, 6 о Земле говорится так: «...от всего материального беспорядка остался мертвый, непроницаемый сгусток, выпавший вниз осадок от очистившихся элементов, погруженный в оцепенение вечной мерзлоты. Выброшенный в крайний предел мира, он скопился в силу удаленности от солнца. То, что затвердело подобным образом, получило название Земли».

[6] В I, 6, 20 речь идет о числах, в частности, о числе пять: «Оно [число пять] есть и Вышний Бог, и Ум, рожденный от него, в котором содержатся идеи всех вещей, и Мировая Душа — источник всех [отдельных] душ, и все небесные тела, вплоть до нас, и земная природа...»

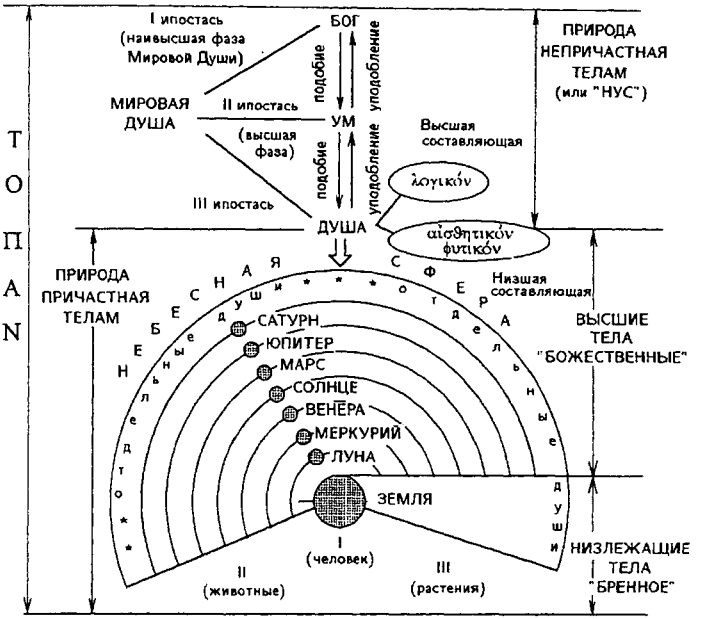


Рис. 1. Структура космоса у Макробия

лятся на три рода, только человеческие имеют способность разумения или силу ума (I, 12, 10). Помимо разумения, человек имеет еще две способности: чувственное ощущение (зрение, слух, обоняние, осязание, вкус) и рост. Макробий подчеркивает, что только *разумение* отличает человека от двух других родов земных тел — животных и растений, — объясняя, что люди имеют эту способность благодаря тому, что стоят прямо, могут видеть небо и тем самым отступают от низшей природы к высшей. К тому же голова человека имеет божественную форму сферы, а лишь такая форма может воспринять Ум (I, 12, 10). Таким образом, человек имеет частицу божественного ума (I, 14, 2), а животные лишены разумения, поскольку они всегда склонены книзу и их тела не имеют сферовидных частей (I, 14, 11). Однако они обладают подобием разумения, а именно, сопутствующей чувствам памятью (I, 14, 12), а также чувственным ощущением и ростом (*Ibid.*). В свою очередь, растения лишены и разумения и ощущения, имея лишь силу роста (I, 14, 13). Таким образом, все земные тела так или иначе причастны Душе, которая является их жизненной силой (I, 14, 15), (см. рис. 1).

Хотя сама Душа бессмертна и находится в вечном движении (I, 14, 14 и II, 13, 6–12), ее действие притупляется в смертных живых существах из-за их косности (I, 14, 14). Говоря о смертном, Макробий поясняет, что их смерть — лишь кажущаяся, поскольку ничто не исчезает, а лишь изменяет вид, возвращаясь к своему началу и к первоэлементам (II, 12, 12–13).

Макробий не всегда разделяет Душу и Ум, иногда употребляя эти термины без различия (например, в I, 14, 14 мировая Душа названа Умом). Таким образом, неоплатоническая триада претерпевает изменения в сторону упрощения. По всей видимости, Макробия не очень интересовали тонкие различия между тремя ипостасями, делавшиеся его предшественниками, и это не являлось для него столь существенным.

Немаловажно, что Макробий называет отдельную душу «подлинным человеком», подразумевая, что именно единичная душа управляет земным телом (II, 12, 10). По-видимому, именно из-за сходства «правящих» функций, в которых проявляется подобие отдельной души творцу всего, она даже именуется богом (II, 12, 11). Схожим образом Макробий говорит о мире, как о макрокосме, а о человеке как о микрокосме (II, 12, 11)[7].

Было бы неверно интерпретировать слова Макробия (I, 14, 2), что мир — это храм бога, как переход к этике и моральному поучению. Автор поясняет, что говорит о космосе как о храме бога для того, чтобы опровергнуть тех, кто обожествляет сам космос и именует небесный свод богом. Подлинный бог, согласно Макробию, находится за пределами чувственного космоса в области умопостигаемого.

Макробий подчеркивает, что весь мир — «от высшего Бога до последнего осадка вещей» — является единой непрерывной цепью бытия, которая сравнивается с золотой цепью Гомера (I, 14, 15)[8]. Это позволяет Макробию утверждать, что сила ума приходит в человека из звезд (I, 14, 18).

---

[7] Марий Викторин, *Liber de definitionibus*, p. 28, 6–7: «Греки определяют так ἄνθροπος μικρόκοσμος, то есть человек — малый мир» (Graeci sic definiunt: ἄνθροπος μικρόκοσμος, id est homo minor mundus).

[8] Интересно отметить, что такое сравнение имеется лишь у Прокла (*In Timaeum* I, 262, 23–24; I, 314, 17; II, 24, 29; II, 112, 5), но не в сохранившихся источниках Макробия. Вероятно, Прокл позаимствовал это у Порфирия, чьи работы (ныне утраченные) служили также источником и для Макробия (см. K. MRAS, "Macrobius' Kommentar zu Ciceros Somnium", *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse* 6 (Berlin, 1933), p. 258–259). Весьма вероятно, что и *Комментарий* Макробия, и *Комментарий на 'Тимея'* Прокла (437–440 гг.) написаны приблизительно в одно время.

Источники Макробия

В заключение укажем прямые и опосредованные источники[9] «натурфилософских» глав *Комментария*.

I. *Греческие источники.*

При изложении доктрины о бессмертии души (II, 13, 6) Макробий использует диалог Платона *Федр* 245c–246a.

Трактат Аристотеля *О душе* II, 1, 412a является источником представления о том, что душа это энтелехия (ἐντελέχεια) (I, 14, 19). Утверждение о причастности человека божественной природе (I, 14, 9) восходит к другой работе Аристотеля — *О частях животных* II, X, 656a 7–14.

Имеются заимствования из *Эннеад* Плотина:

I, 1(53), 1; 4–5 и 7 — для объяснения того, каким образом душе приписываются человеческие действия (II, 12, 7–10);

II, 1 (40), 1; 3 — при доказательстве неразрушимости элементов (II, 12, 14–15);

II, 2 (14), 1 — при рассмотрении вопроса о вечном круговом движении небесной сферы (I, 17, 8–11).

Трактаты Плотина у Макробия играют важную роль, однако не всегда удается установить, использовал ли он тексты Плотина непосредственно. Примером может служить изложение автором (I, 14, 5–7) учения о трех ипостасях — Бог (Prima Causa)–Ум–Душа. Этот отрывок безусловно зависит от трактата V, 2 (11), 1, 1–22. Такой вывод сделан на основании лингвистических и доктринальных параллелей в двух текстах[10]. Параллели между текстами Макробия и Плотина[11] III, 4(15), 2, 4 также встречаются в рассуждении Макробия о душе, имеющей разум, чувственное восприятие и способность роста (I, 14, 7).

---

[9] При описании греческих источников использованы исследования: W. STAHL, *Macrobius, Commentary on the Dream of Scipio*, transl. with an introduction and notes (N.Y, 1990); S. GERSH, *Middle platonism and neoplatonism, the Latin tradition* (Notre Dame, Indiana, 1986), v. II, p. 502–522.

[10] *Комм.* I, 14, 6: omnium... princeps et origo — *Enn.* V, 2 (11), 1, 1: ἀρχὴ γὰρ πάντων;

Комм. I, 14, 6: superabundanti maiestatis fecunditate... creavit — *Enn.* V, 2 (11), 1, 8–9: οἷον ὑπερερρύη καὶ τὸ ὑπερπλῆρες αὐτοῦ πεποίηκεν;

Комм. I, 14, 6: qua patrem inspicit — *Enn.* V, 2 (11), 1, 10: πρὸς αὐτὸ βλέπον;

Комм. I, 14, 7: patrem qua intuetur induitur — *Enn.* V, 2 (11), 1, 19–20: ἐκεῖ μὲν οὖν βλέπουσα, ὅθεν ἐγένετο, πληροῦται;

Комм. I, 14, 7: regrediente respectu — *Enn.* V, 2 (11), 1, 20: προελθοῦσα δὲ εἰς κίνησιν ἄλλην καὶ ἐναντίαν. Это было отмечено H. HENRY, *Plotin et l'Occident. Firmicus Maternus, Marius Victorinus, Saint Augustin et Macrobe* (Louvain, 1934), p. 187–190; GERSH, *op. cit.*, p. 518–519, n. 135.

[11] Этот пассаж был идентифицирован в P. COURCELLE *Late Latin Writers and Their Greek Sources*, transl. by H. E. WEDECK (Cambridge, MA, 1969), p. 33.

Однако, несмотря на эти явные совпадения, есть серьезные причины говорить о наличии у Макробия дополнительных источников. Такой вывод можно сделать, например, на основании того, что отрывок I, 14, 6 *Комментария* включает детали, которые существенно отклоняются от плотиновского изложения учения о трех ипостасях. Макробий интерпретирует Плотина или в свете своего собственного восприятия, или через посредство Нумения[12], а возможно, следует другому источнику, в котором доктрины Плотина и Нумения объединены. Быть может, этим источником являются сочинения Порфирия, поскольку Порфирий знал работы и Плотина, и Нумения.

Что касается произведений самого Порфирия, которые Макробий использовал при написании интересующих нас глав *Комментария*, то работы, в отношении которых удается установить текстуальное совпадение, таковы: *О возвращении души* (I, 14, 19–20) и *О душе* (II, 13, 9–16; II, 13, 26)[13].

На *Комментарий* Макробия оказали влияние и тексты Плутарха. Это, в частности, два «натурфилософских» трактата — *О первичном холоде* и *О лике, видимом на диске луны*[14]. Так, при описании Земли как отторгнутой на край мира и представляющей собой сгусток льда (I, 22, 6), Макробий скорее всего обращался к трактату Плутарха *О первичном холоде* (19 [953E–954]), в котором излагается целая теория относительно того, почему это происходит. К тому же представление о том, что стихия Земли — субстанция холода, до Плутарха не встречается[15].

В I, 11, 4–11 Макробий приводит различные платонические теории о границах царства смерти — преисподней. Он говорит о двух группах платоников, первые из которых полагали, что преисподняя находится между Луной и Землей (I, 11, 6), что Луна — граница жизни и смерти (I, 11, 5), на которой есть обитатели (I, 11, 7), и что Луна дает телам способность роста (I, 11, 7; I, 12, 14). Другие платоники считали, что Луна — это Земля (I, 11, 8). Здесь Макробий мог иметь в виду диалог Плутарха *О лике, видимом на диске Луны*. Сам Макробий опускает многочисленные доводы и доказательства, дабы, как сам говорит (I, 11, 7), не вызвать отвращения пространным изложением, и приводит лишь выводы. Произведение Плутарха *О лике* (единственное из ныне известных

[12] Имя Нумения не упомянуто Макробием в *Комментарии*. О влиянии на Макробия Нумения см. GERSH, *op. cit.*, p. 538, 542.

[13] См. STAHL, *op. cit.*, 34–5.

[14] Оба произведения публикуются в настоящем сборнике.

[15] См. W. HELMBOLD, "Introduction in *On the Principle of Cold*", *Plutarch's Moralia* XII (Cambridge, MA, Harvard University Press, 1984), p. 227. Также см. статью И. Д. Рожанского «Физические воззрения Плутарха», предваряющую перевод упомянутого трактата.

греческих работ на эту тему), весьма вероятно, могло послужить одним из источников Макробия[16]. К тому же, в работе Плутарха приводятся именно такие «пространные рассуждения», которых стремится избежать Макробий.

Итак, в рассматриваемых главах греческими источниками Макробия (без разделения на прямые и косвенные) были тексты Платона, Аристотеля, Плутарха, Плотина, Порфирия и, возможно, Нумения.

II. *Латинские источники и их использование.*

В представленных главах Макробий подкрепляет изложение греческих теорий латинскими текстами. Главное место отведено здесь произведениям Вергилия. Макробий цитирует *Энеиду* VI, 724–732 при рассуждении о неоплатонической триаде Бог–Ум–Душа (I, 14, 14). Описывая «цельное тело вселенной», то есть весь мир сверху донизу (I, 17, 5), Макробий вновь ссылается на Поэта, упомянув, что Вергилий (*Энеида* VI, 727) именует мир «большим телом». Говоря о названии неба (I, 17, 14), которое «древние именовали Юпитером», Макробий опять приводит цитату из Вергилия, на этот раз из *Буколик* III, 60. Еще одно заимствование из *Георгик* IV, 226 используется для разъяснения слов Цицерона об «отчасти смертном мире» (II, 12, 13).

Следует сказать несколько слов о тексте Цицерона, который комментирует наш автор. Не возникает сомнений в том, что Макробий, используя произведение Марка Туллия, демонстрирует собственную эрудицию и красноречие при изложении «сухих» и лишенных словесных украшений греческих теорий. Для Макробия (*Комм.* II, 5, 7), как для всех римлян, Цицерон являлся непререкаемым авторитетом в риторике, и автор *Комментария* как бы следует принципу, изложенному в *Тускуланских беседах* (I, 4, 7): «только та философия совершенна, которая о самых больших вопросах умеет говорить пространно и красноречиво». И в самом деле, сложные учения греков изложены Макробием легко, пространно, с обильным использованием метафор и цитат. В своем *Комментарии* Макробий пытается сочетать оба типа учености: глубину греков и увлекательность латинской риторики. Как минимум, ему удается второе.

---

[16] Положения из диалога Плутарха *О лике*, которые мог использовать Макробий: Луна — существо одушевленное и производящее (943F); возможное существование обитателей на Луне (940CD); нахождение Луны между Солнцем и Землей, смешанная природа Луны (943E); последнее место Земли [во вселенной], ее подчиненное положение (945C); Земля — отстой и подонки вселенной (940E); Луна — Земля, Аид и Тартар — на Земле (940F).

* * *

Перевод выполнен по изданию Ambrosii Theodosii Macrobii *Commentarii in Somnium Scipionis*, ed. I. Willis, (Leipzig, 1963). Учтен английский перевод *Macrobius. Commentary on the Dream of Scipio*, translation with an introduction and notes by William Harris STAHL (N. Y., 1990). В основу примечаний положены комментарии Stahl, которые расширены и дополнены. В примечаниях к 17-й главе первой книги использовалось исследование *Macrobio. Commento al Somnium Scipionis* I (ed. M. REGALI), Biblioteca di studi antichi 38 (Giardini editori e stampatori in Pisa, 1983). Цитаты из трактата *О государстве* Цицерона выделены полужирным шрифтом и даны в переводе В. О. Горенштейна с небольшими изменениями, которые не оговариваются.

МАКРОБИЙ АМВРОСИЙ ФЕОДОСИЙ

КОММЕНТАРИЙ НА «СОН СЦИПИОНА»

ПЕРВАЯ КНИГА

Глава 8

[1] Обсудив отчасти эти [слова Сципиона Старшего][1], перейдем к остальному.

Но знай, Публий Африканский, дабы тем решительнее защищать дело государства [rem publicam]: **всем тем, кто сохранил отечество, помог ему, расширил его пределы, назначено определенное место на небе, чтобы они, блаженные** [beati], **наслаждались там вечной жизнью. Ибо ничто так не угодно высшему божеству** [illi principi deo], **правящему всем миром, во всяком случае из происходящего на Земле, — как собрания и объединения людей, связанные правом** [iure], **что называются государствами** [civitates]. **Их правители и охранители**[2], **отсюда отправившись, сюда же и возвращаются.**

[2] Весьма кстати, предсказав [Сципиону] смерть, [дед его] затем говорит о наградах, на которые следует уповать добрым [людям]. Ведь вследствие величия обещанного блаженства и небесного жилища помышления этих людей настолько свободны от страха перед предсказанным концом жизни, что они даже воодушевляются до желания умереть. Но [прежде] следует сказать кое-что о блаженстве, которое уготовано хранителям отечества, чтобы после разъяснить весь отрывок, о котором теперь идет речь.

[3] Только добродетели делают [человека] блаженным, и никаким иным способом не обрести ему этого имени[3]. Поэтому [те], кто полагают, что лишь философствующим присущи добродетели, заявляют, что только философы являются блаженными. Ведь собственно мудростью

они называют познание божественного и именуют мудрыми лишь тех, кто ищет вышнего посредством остроты ума, познает его тонкостью тщательного исследования и, насколько дозволяет прозрачность [здешнего] жития, видит вышнее и подражает ему. Только в этом, говорят они, состоит развитие добродетелей, функции коих распределяют они так[4]. [4] Свойство благоразумия — посредством созерцания божественного презирать сей мир и все, что миру присуще; все помыслы души направлять на одно только божественное. Свойство умеренности — оставить, насколько дозволяет природа, все, что обусловлено потребностью тела. Свойство мужества — это когда душа не страшится отказаться от тела под, так сказать, водительством философии и не ужасается высоте совершенного восхождения к вышнему. Свойство справедливости — допускать для себя из имеющегося один путь: подчинение каждой добродетели[5].

И выходит так, что в соответствии с этим столь решительно и строго [сформулированным] определением, правители государств не могут быть блаженными. [5] Но Плотин, первый вместе с Платоном, среди учителей философии, в книге *О добродетелях*[6] распределил по порядку их степени, разместив [их] на основании истинного и природного разделения. Есть, говорит он, четыре рода четырех добродетелей. Первые из них называются гражданскими, вторые — очищающими, третьи — [это добродетели] уже очищенного духа, четвертые — [добродетели]-образцы.

[6] Поскольку человек является общественным животным[7], он обладает гражданскими добродетелями. С их [помощью] добрые мужи заботятся о государстве, оберегают города, почитают родителей, любят детей, ценят близких. Посредством их они заботливо и осмотрительно защищают сограждан [socios] и подчиняют справедливому милосердию, [своими добродетелями] *они заслуженно заставили других помнить себя*[8]. [7] Свойство гражданского благоразумия — отдавать все помыслы и действия руководству разума, не желать и не делать ничего, кроме того, что правильно, о делах человеческих заботиться как о божественных повелителях. Благоразумию присущи разум, ум, осмотрительность, предвидение, способность учиться, осторожность. Свойство [гражданского] мужества — поднимать дух над страхом опасности, не бояться ничего, кроме бесчестного, стойко переносить и невзгоды, и благополучие. Мужество дает великодушие, уверенность, невозмутимость, величие, постоянство, терпеливость, твердость. Свойство [гражданской] умеренности — не устремляться ни к чему, в чем можно было бы раскаяться, ни в чем не переступать закон меры, подчинять влечения узде разума. За умеренностью следуют сдержанность, почтительность, воздержность, целомудрие, порядочность, самообладание, бережливость,

трезвость, скромность. Свойство [гражданской] справедливости — сохранять каждому то, что ему принадлежит[9]. От справедливости происходят безупречность, дружба, согласие, преданность, благочестие, душевное расположение, человечность[10]. [8] Посредством этих добродетелей добрый муж становится правителем вначале себя [самого], а затем государства. Он руководит справедливо и предусмотрительно, не пренебрегая человеческими делами.

Второй род добродетелей, именуемых очищающими, свойственен человеку, способному к восприятию божественного. Они высвобождают дух лишь того, кто решил очиститься от взаимодействия с телом, и, так сказать, бегством от дел человеческих, устремляется единственно к божественному. Подобные добродетели принадлежат [людям], располагающим досугом, ставящим себя вне государственных дел. В чем существо каждой из этих [добродетелей] мы описали выше, когда говорили о добродетелях [принадлежащих] философствующим. Они же только их и считают за добродетели.

[9] Третьи [добродетели] принадлежат духу уже очищенному и отстоявшемуся; отскобленному и дочиста отмытому от всякого налета этого мира. На этой ступени свойство благоразумия — не предпочитать божественное, словно бы имелся выбор, но познавать единственно его, всматриваться в него, как если бы ничего иного не существовало. Свойство умеренности здесь — не сдерживать земные влечения, но совершенно их забыть. Свойство мужества — не побеждать страсти, но не ведать их, чтоб *не уметь раздражаться, не желать ничего*[11]. Свойство справедливости — так соединяться с высшим и божественным умом, чтобы через подражание[12] ему сохранить с ним вечный союз.

[10] Четвертый род [добродетелей] — это те, что содержатся в самом божественном уме, который, как мы сказали, именуется *нусом*, по их образцу в [должном] порядке проистекают все остальные [добродетели]. Ибо если [должно полагать], что в уме есть идеи прочих вещей, тем более следует думать, что там содержатся идеи добродетелей. Благоразумие там — это сам божественный ум, умеренность — то, что с неослабным вниманием обращено на себя; мужество — то, что всегда одно и то же и никогда не меняется; справедливость — то, что согласно извечному закону не отклоняется от всегдашней неустанности своего делания[13].

[11] Таковы четыре рода четырех добродетелей, которые помимо всего прочего различаются более всего применительно к страстям. Страстями же, как мы знаем, называется то, когда люди *боятся и жаждут, печалятся и радуются*[14]. Первый род добродетелей страсти унимает, второй — удаляет, третий — забывает, в отношении четвертого их даже упоминать грешно.

[12] Итак, если назначение и осуществление добродетелей заключается в том, чтобы делать блаженным[15], а с другой стороны, известно, что существуют добродетели гражданские, то и с помощью последних становятся блаженными. Тогда по праву Марк Туллий говорит о правителях государств: **там, блаженные, наслаждаются они вечной жизнью**. Дабы показать, что одни делаются блаженными с помощью добродетелей, [требующих] досуга, а другие — с помощью добродетелей, [требующих] занятости, он не сказал, что совершенно ничто так не угодно вышнему богу, как государства, но добавил **во всяком случае из происходящего на Земле**, так он отличает тех, кто сразу приступает к самому небесному, от правителей государств, путь на небо которым готовится через земные деяния.

[13] Какое определение государства может быть более точным, более осмотрительно [выбранным], чем **собрания**, — говорит он, — **и связанные правом** [iure] **объединения людей, что называются государством.** Ведь и шайки разбойников и гладиаторов могли некогда быть **собраниями и объединениями людей**, но не **связанными правом**. А только то множество [людей] основано на праве [iustus], которое все целиком согласно подчиняться законам.

Глава 9

[1] А слова [Цицерона] **правители и охранители** [государств], **отсюда отправившись, сюда же и возвращаются**, должны быть восприняты следующим образом. Известно, что среди правильно мыслящих философов существует недвусмысленное учение о том, что душа берет свое начало с неба, и для души, пока она [находится] в теле, совершенная мудрость состоит в том, чтобы припомнить, откуда она возникла, из какого источника произошла. [2] Поэтому неким [поэтом], среди прочего, веселого или язвительного, серьезно было сказано вот что: *с неба нисходит γνῶθι σεαυτόν*[16]. Ведь так, говорят, возглашает и Дельфийский оракул[17]. Вопрошающему, каким путем достичь блаженства, он говорит: [достигнешь], если познаешь самого себя[18]. И это же поучение было начертано на фронтоне самого [Дельфийского] храма[19]. [3] Но для человека, как мы сказали, самопознание возможно единственным образом: если он обернется к первоисточнику и началу [своего] возникновения и рождения, и *не будет искать вне себя он*[20]. Ведь только так — осознанием благородства [своего происхождения] — душа усваивает те добродетели, [с помощью] которых она, после того как отлетает от тела, несется назад, откуда сошла. [Это возможно], поскольку [та душа], которая наполняется чистым и легким горючим веществом[21] добродетелей, не загрязняется телесным и не отягощается нечистым [eluvie]. И ка-

жется, что она никогда не покидала небо, которое [всегда] почитала и о котором помышляла. [4] Поэтому, [напротив], душа, сроднившаяся с привычками тела, [которые] словно превратили [ее] из человека в скота, страшится отделения от тела, и, когда необходимость настает, *негодуя, к теням отлетает со стоном*[22]. И нелегко оставляет она тело после смерти, так как ей *не дано до конца от зла, от скверны телесной освободиться*[23]. [5] Напротив, она или блуждает [возле] своего мертвого тела, или вьется вокруг нового обиталища — не обязательно человеческого, но также звериного[24], — избрав тот род [живых существ], соответствующий образу жизни, который она любила вести [будучи] в человеке. И она предпочитает терпеть все, лишь бы избежать неба, которое покинула либо по незнанию, либо по небрежению, а скорее предательством. [6] А вот правители и прочие мудрецы, живущие [на Земле], продолжают чтить небо, даже пока обитают в теле, а после [расставания] с ним, легко добиваются небесного жилища, которого они никогда не покидали. И не попусту, не из-за напрасной лести древние причисляли основателей городов, либо выдающихся государственных мужей к числу богов. А Гесиод — ревнитель божественного происхождения [таких людей], числит древних царей среди прочих богов; и, по образу их прежнего могущества, вменяет им в обязанность управлять делами людскими на небе точно так же [как на Земле].

[7] И чтобы никто не досадовал, если мы приведем в оригинале строки, которые произнес греческий поэт, процитируем их [так], как они переведены на латинский: *По воле Юпитера* [древние герои] *являются отечественными богами. Некогда люди, теперь, вместе с небожителями они охраняют земное. Благодатные, щедрые, теперь* [как и прежде] *получили они царскую власть*[25]. [8] Это не отрицает и Вергилий, который, хотя и отправил, сообразуясь со своим повествованием героев в преисподнюю, однако не лишает их неба, но отдает им «высокий эфир» [aethera largiorem], и прямо заявляет, что они [там] *знают свое солнце и свои звезды*,[26] чтобы изложением двуединого учения представить и поэтический вымысел и философскую истину[27]. [9] И если, согласно Вергилию, [души] оставив тело, продолжают исполнять даже более простые дела, которыми занимались при жизни: *забранные с Земли наследуют ту же удачу в колесницах и оружье, какая была* [у них] *при жизни, ту же заботу*, [что была] *у холивших усердно коней*[28], — то тем более не оставляют заботу управления людьми былые правители городов, принятые обратно на небо.

[10] Полагают, что их души возвращаются на самую дальнюю сферу, которая называется ἀπλανής (неподвижной), и названа так не напрасно, поскольку оттуда они происходят. Ведь звездная часть вселенной предоставляет жилище душам, еще не охваченным жаждой тела, и

оттуда они соскальзывают в тела. Туда же будет возврат тем, кто этого заслуживает[29]. Следовательно, в высшей степени правильно было сказано [Сципиону], когда на Млечном Пути, который содержится на неподвижной сфере звезд, были произнесены такие слова: **исходя оттуда, туда же и возвращаются.**

Глава 10

[1] [Теперь], перейдем к следующему: **Здесь я, хотя и был охвачен ужасом — не столько перед смертью, сколько перед кознями родных, все же спросил, жив ли он сам, отец мой Павел и другие, которых мы полагаем умершими.**

[2] Хотя и по случайному поводу, в обычной беседе, [но] проявляются внедренные семена добродетелей[30], которые, как сейчас можешь ты видеть, возрастают в душе, хотя бы и спящего, Сципиона. Ведь здесь он одним разом выказывает одинаковую готовность всех гражданских добродетелей. [3] В том, что он не колеблется духом, устрашенный предсказанием смерти, — проявляется мужество, а то, что его страшат козни родных и чужое злодеяние больше, чем собственная гибель, происходит от почтительности [pietate] и чрезмерной любви в отношении своих близких. Это же, как мы говорим, отражает [его] справедливость[31], согласно которой каждый бережет то, что для него свое. В том, что Сципион не считает за достоверное то, что сам полагает, но, напротив, отвергает мнение, возрастающее в менее осмотрительных умах вместо истинного и разыскивает более достоверное знание, — [проявляется] несомненное благоразумие. [4] И когда человеческой природе, к которой, как ему известно, он сам принадлежит, обещается совершенное блаженство и небесное жилище, а он, однако, смиряет, сдерживает и подавляет желание услышать об этом, — для того, чтобы спросить о жизни деда и отца, — что это, если не умеренность[32]? Как уже тогда стало ясно, Сципион Африканский во сне был перенесен в место, для него предназначенное.

[5] С другой стороны, в этом вопросе Сципиона затрагивается [проблема] бессмертия души. Ведь смысл его вопрошания таков: мы полагаем, говорит он, что душа с последним вздохом умирающего гибнет и более не существует после [смерти] человека. Ведь он сказал: **которых мы полагаем умершими**, а то, что гибнет, уже перестает существовать. Поэтому, говорит Сципион деду, я хотел бы, чтобы ты ответил — продолжают ли быть живы вместе с тобой отец мой Павел Эмилий и другие?

[6] Что же ответил тот на вопрос, который [задан] о предках — почтительным сыном, а о других [людях] — [человеком] мудрым, иссле-

дующим самую природу? **Разумеется,** — говорит его дед, — **они живы, ведь они освободились от оков своего тела, словно это была тюрьма, а ваша жизнь, как ее называют, есть смерть.** [7] Если смерть есть схождение в преисподнюю, а жизнь — пребывание в вышних [небесных сферах], то ты легко различишь, что до́лжно считать смертью души, а что жизнью, если определить, **какое** место нужно полагать преисподней, чтобы считать, что душа, когда она загоняется сюда, [в тело], — умирает, а когда она далеко отсюда — наслаждается жизнью и воистину существует.

[8] И поскольку в этих немногих словах деда Сципиона ты найдешь сокрытым полное рассуждение, которое развила в исследовании этого вопроса мудрость древних, мы, любя краткость, выбрали из всего [сказанного ими] то, чего как-нибудь хватит, чтобы научить нас краткому изложению [absolutione] того, что мы ищем. [9] Еще прежде, чем занятие философии исследованием природы достигло такого размаха, те, кто после установления необходимых таинств, были у различных народов создателями священных обрядов, утверждали, что преисподняя — это не что иное, как [смертные] тела[33], запертые в которых души терпят заключение, жуткое из-за тьмы, бросающее в дрожь из-за нечистот и крови [sordibus et cruore][34]. [10] Это называли они гробницей души, это — подземелье Плутона, это — преисподней, и все, что, как полагает сказочный вымысел, находится там, они попытались приписать нам самим и нашим человеческим телам. Они объявляли, что река забвения Лета[35] есть не что иное, как ошибка души, забывшей величие прежней жизни, которой она обладала прежде чем быть загнанной в тело[36], и думающей, что только в теле возможна жизнь. [11] Согласно тому же толкованию, они посчитали, что Флегетон — это пылание гнева и страстей, Ахеронт — [состояние], когда все сделанное или сказанное огорчает нас, доводя, по обыкновению людей, до скорби. Коцит — это все, что ввергает нас в стенания и слезы, Стикс — все, что топит человеческие души в водовороте взаимной ненависти[37]. [12] Они также полагали, что описание наказаний взято из самой практики человеческого общежития[38]. Стервятника, *терзающего бессмертную печень*[39], они предпочитали понимать не иначе, как угрызения совести [tormenta conscientia], которая бередит самое нутро, повинного в бесчестном поступке, терзает неустанным напоминанием допущенного злодеяния самые жизненные внутренности. И если [люди] вдруг попробуют успокоиться, она всегда возбуждает заботы, словно *внедряется в отрастающую заново печень*[40]. [Совесть] не смягчает себя никакой жалостью, — ведь есть закон, что *всякий преступник не избегнет стать судьей себе самому*[41], и не может сам не вынести себе приговор. [13] [Древние] говорили, что те люди терзаются от голода и чахнут от истощения перед выставленными

у них перед глазами яствами, кого жажда все большей и большей наживы заставляет не видеть уже имеющихся богатств. И в роскоши — нищие, они страдают от лишений среди изобилия. Они не умеют ценить нажитое [богатство], в то время как хотят иметь еще и еще. [14] Те, *распятые, висят на спицах колес*[42], кто ничего не обдумывает и не предусматривает, у кого ничто не сдерживается рассудком, кто не вызволяет себя [из трудного положения] превосходными качествами души [virtutibus][43], кто и себя, и все свои дела вверяет удаче, и вечно вращается под действием обстоятельств и случая. [15] [Иные] *огромные катят камни*[44], растрачивая свою жизнь в безуспешных и тяжких потугах. А мрачный валун, всегда готовый качнуться и, кажется, повалиться [обратно], нависает над головами тех, кто домогается величайших постов и [хочет сделаться] злосчастным тираном, кому никогда не одержать верх, [не обретя] страха. И те, кто подвластную толпу заставляет ненавидеть, *лишь был бы страх*[45], всегда, похоже, кончают крахом, как того заслуживают. И не напрасно [древние] богословы предполагали это.

[16] Ведь и беспощадный узурпатор сицилийского двора Дионисий захотел однажды показать своему приближенному, который только жизнь тирана считал блаженной, до какой степени несчастна такая жизнь из-за постоянного страха и сколь исполнена вечно нависшими опасностями. Он приказал среди [расставленных] яств подвесить на тонкой нити за рукоять обнаженный меч так, чтобы обращенное вниз острие его оказалось над головой того приближенного. И когда тот, перед лицом смертельной опасности, стал тяготиться богатствами и Сицилии, и тирана, Дионисий сказал ему: «Такова жизнь, которую ты считал блаженной. Так [живя], мы всегда видим нависшую над нами смерть. Скажи, может ли когда быть счастлив тот, кто не перестает бояться?»[46].

[17] Поэтому, в соответствии с тем, что утверждают богословы, если мы истинно полагаем, что каждый претерпевает собственные адские муки [manes][47] и преисподняя находится в этих [смертных] телах, то нужно ли смерть души понимать иначе, чем погружение в преисподнюю тела[48], а жизнь — восхождение ее к вышним [сферам], после того, как она оставит тело?

Глава 11

[1] Следует сказать и о том, что впоследствии добавило к [вышесказанному] более пытливое исследование истины — занятия философией. Ведь и те, кто ранее следовали Пифагору, а после Платону, учили, что существует две смерти: одна — души, другая — живого существа. Они утверждали, что живое [существо] умирает, когда душа отделяется от тела, а сама душа умирает, когда от простого и неделимого

источника своей природы рассеивается по телесным членам[49]. [2] И поскольку одна из [смертей] очевидна и известна всем, другая же постигается только мудрецами (а прочие считают ее жизнью), то большинство не ведает, отчего мы называем бога смерти то богатым [ditem][50], то безжалостным [immitem][51]. Благоприятное имя служит указанием на то, что посредством одной, животной, смерти душа отделяется и отсылается обратно к истинным богатствам [своей] природы и подлинной свободе, а ужасным именованием мы даем понять, что посредством другого [рода кончины], которую толпа считает жизнью, душа от света своего бессмертия загоняется, так сказать, во тьму смерти. [3] Ибо, чтобы существовало живое существо, душе необходимо быть заключенной в тело. Поэтому тело нарекают δέμας [корпус], то есть «оковами»[52], и soma [тело], понимается словно σῆμα[53], то есть «гробница души». Оттого Цицерон, в равной мере имея в виду оба значения (тело как оковы и тело как гробница — ведь оно является тюрьмой для погребенных [в нем]), говорит: **они освободились от оков своего тела, словно это была тюрьма**.

[4] Платоники же говорят, что преисподняя находится не в телах, то есть не в телах начинается. Обителью Дита, то есть преисподней, они называют определенную часть сего мира. Однако в изложении [представлений] о границах этой области, они расходятся друг с другом и мнения их распадаются на три школы. [5] Первые делят мир на две части, из которых одна действует, а другая — претерпевает[54]: и действует, говорят они, то, что, будучи неизменяемым, задает другому причины и необходимость изменяемости, а претерпевает то, что, как следствие этой изменяемости, меняется. [6] И если, говорят они, неизменяемая часть мира [тянется] от сферы, которая называется ἀπλανής [неподвижной], вплоть до начала лунной сферы, то изменяемая [часть] — от Луны до Земли. Души живут, пока остаются в неизменяемой части, а умирают, ниспав в часть, подвластную изменяемости. Поэтому [пространство] между Луной и Землей называют местом смерти и преисподней. А сама Луна [по их словам] есть граница жизни и смерти; и не напрасно полагают, что души, нистекая оттуда на Землю, умирают, а поднимаясь [от Луны] к вышнему, возвращаются к жизни[55]. Ведь книзу от Луны начинается природа бренного [natura caducorum]. Пересекая эту границу, души подпадают под чередование дней и [течение] времени. [7] Натурфилософы [physici] даже называют Луну эфирной Землей[56] и именуют ее обитателей лунным народом. Отчего это так, они объясняли, [приводя] многочисленные доводы, которые теперь слишком долго перечислять. Несомненно, что сама [Луна] и созидает смертные тела и дает им рост, так что некоторые тела, когда свет Луны возрастает, испытывают приращения, а когда он убы-

вает — умаляются[57]. Впрочем, чтобы не вызвать отвращения пространным изложением очевидных вещей, перейдем к тому, как определяют область преисподней другие[58].

[8] Они предполагают делить мир на три четверки элементов, чтобы в первом ряду числились земля, вода, воздух и огонь, являющийся разжиженной частью воздуха, которая соседствует с Луной. Над этой четверкой — опять столько же элементов, но более чистой природы, так что [место] Земли занимает Луна (названная, как мы сказали, натурфилософами эфирной Землей); водой [здесь] является сфера Меркурия, воздухом — [сфера] Венеры, а огонь — на Солнце. Третий же ряд элементов, как полагают, повернут относительно нас так, что Земля находится в ней [по порядку] последней, прочие элементы сведены в середину, а как нижний, так и верхний край оканчивается Землей. Поэтому они считают, что Марсова — сфера огня, воздух — Юпитера, вода — Сатурна, а Земля — это ἀπλανής[59]. На ней, как предоставили нам думать древние, находятся Елисейские поля, отведенные чистым душам[60]. [9] Когда душа высылается [emittitur] в тело, она нисходит от этих полей к телу через три ряда элементов, посредством тройной смерти. Таково второе мнение платоников о смерти души, вталкиваемой [truditur] в тело.

[10] А иные — ибо ранее мы указали, что у них существует три разновидности мнений — хотя и делят, как первые, [мир] на две части, но проводят иные границы. Они считают небо, называемое сферой ἀπλανής, одной частью, а другой частью полагают семь сфер, именуемых блуждающими, вместе с тем, что находится между ними и Землей, [включая] саму Землю. [11] Согласно этим [платоникам] — а рассуждение этой школы [кажется] более предпочтительным — блаженные души, совершенно свободные от какого-либо телесного загрязнения, обладают небом[61]. Но если находящаяся среди нескончаемого света душа, презирающая со своей высоты тягу к телу и к тому, что мы на Земле называем жизнью, помыслит[62] [о них хотя бы] в тайном желании, то понемногу соскальзывает под тяжестью этого земного помысла[63] в низшие [сферы]. [12] Не сразу от совершенной бестелесности она одевается в грязевое тело [luteum corpus][64], но понемногу, в процессе незаметных потерь и все большего удаления от простой и совершеннейшей чистоты, она набухает в, так сказать, прирастаниях звездного тела [siderei corporis]. Ибо на каждой лежащей под небом сфере она облачается в [очередную] эфирную оболочку [aetheria obvolutione], чтобы посредством этих [оболочек] постепенно приноровиться к соединению со здешним глиняным одеянием [indumenti testei][65]. И потому она [претерпевает] столько смертей, сколько сфер пересекает, достигая того, что мы на Земле именуем жизнью.

Глава 12

[1] Итак, порядок самого нисхождения, которым душа соскальзывает с неба в преисподнюю этой жизни, состоит в следующем. Млечный Путь так охватывает своим поясом [ambiendo] Зодиак, встречаясь с ним наклонной дугой[66], что рассекает его там, где помещаются два тропических созвездия: Козерог и Рак[67]. Натурфилософы называют [эти созвездия] «вратами Солнца»[68] [solis portas], поскольку в них обоих, когда точка солнцестояния оказывается на пути Солнца, его дальнейшее приращение останавливается и начинается обратный путь по поясу, пределы которого Солнце никогда не покидает[69]. [2] Полагают, что через эти врата души с неба проходят на Землю и возвращаются с Земли обратно на небо. Поэтому одни именуются [вратами] людей, а другие — [вратами] богов. Рак — для людей, ибо через [эти врата] лежит спуск к низшему [in inferiora]; Козерог — для богов, поскольку через [его врата] души возвращаются в седалище [sedem] собственного бессмертия и в число богов[70]. [3] И это то, на что указывает божественное знание Гомера в описании пещеры на Итаке[71]. Пифагор полагает, что вниз от Млечного Пути[72] начинается царство Дита, поскольку кажется, что соскользнувшие оттуда души уже отпали от божественного [superis]. Он говорит, что молоко оттого является первой пищей, предлагаемой новорожденным, что первое движение [душ], соскальзывающих в земные тела, начинается с Млечного Пути[73]. Поэтому и Сципиону, когда ему был показан Млечный Путь, было сказано о душах блаженных [людей]: **отсюда отправившись, сюда же и возвращаются**.

[4] Следовательно, пока души, которым предстоит нисхождение, пребывают в Раке (ведь располагаясь там, они еще не покинули Млечного Пути), они продолжают быть в числе богов. Но когда, скользя [по Зодиаку], они достигают Льва, то закладывают там начало своего будущего состояния. И поскольку во Льве находятся начатки [semina] рождения и, так сказать, первые шаги человеческой природы, а Водолей противолежит [на зодиакальном круге] Льву и при восходе Льва сразу заходит, то Манам[74] приносят жертвы, когда Солнце находится в Водолее[75], ибо оно оказалось в созвездии, противоположном и враждебном человеческой жизни. [5] Следовательно, оттуда, то есть от общей межи, на которой встречаются Зодиак и Млечный Путь, нисходящая душа из округлой (лишь эта форма божественна[76]), нистекая, вытягивается в конус[77], подобно тому, как линия рождается из точки и из неделимого [состояния] продвигается в длину: тогда из своей точки, которая есть Монада, она переходит в Диаду, являющуюся первым протяжением[78]. [6] Это и есть та сущность, которую Платон, говоря в *Тимее* о создании мировой души, изобразил как неделимую и одновременно делимую[79].

Ибо души, как мира, так и отдельного человека, могут оказаться то не знающими деления (если представить простоту [их] божественной природы), то способными [к нему], когда распространяются — первая по членам мира, вторая — по членам человека[80].

[7] Следовательно, когда душа привлекается к телу в том первом своем растяжении, она начинает испытывать на себе материальную [silvestrem] сумятицу, то есть нахлынувшую [influentem] на нее ὕλη [материю]. И это то, что отмечал *в Федоне*[81] Платон: душа влечется в тело, трепеща от небывалого опьянения. Он желал, чтобы [под этим] понималось небывалое питье материального разлития [alluvionis], опоенная и отягощенная каковым душа низводится[82]. [8] На эту тайну указывает и то, что пресловутый звездный кратер Отца Либера[83] находится в области между Раком и Львом[84], означая, что души, которым предстоит нисхождение, впервые испытывают там опьянение от прилива материи [silva influente], поэтому и спутник опьянения, забвение, уже там начинает исподволь подкрадываться к душам. [9] Ведь если бы память о божественном, которое они знали, будучи на небе, души приносили вниз в тела, у людей не было бы разногласий относительно божественности. Однако все [души] во время нисхождения испивают забвения: одни больше, другие меньше. А потому, хотя на Земле истина очевидна не для всех, все, однако, имеют *мнение*[85], ибо ***мнение*** происходит от ослабления памяти[86]. [10] Тем больше открыта им истина, чем меньше испили они забвения, ибо они легко вспоминают то, что знали ранее [на небесах]. Отсюда и латинское "чтение" [lectio] греки называют припомненным знанием[87] [repetita cognitio], ведь когда мы знакомимся с истиной, мы вновь узнаем то, что естественно знали, прежде чем материальный прилив [materialis influxio] опьянил входящие в тело души. [11] И ведь это материя [hule] с впечатанными [в нее] идеями [ideis] образовала все тело мира, которое мы зрим повсюду. Высшую и чистейшую ее часть, на которой держится и стоит божественное, называют нектаром и полагают питием богов, низшую же и замутненную [часть] — питием душ. И это то, что древние называют рекой Летой[88]. [12] Орфики предполагают, что под самим отцом Либером понимается νοῦς ὑλικός [материальный ум], который, будучи рожден от пресловутого неделимого, сам делится на отдельные [единицы]. В их таинствах сообщается, что когда из-за неистовства Титана члены [Либера] были разъяты, а куски [тела] погребены, он опять возник целый и невредимый[89], и сообщают это потому, что ум, который, как мы сказали, именуется нусом, из неделимого позволяя делить себя и из делимого опять возвращаясь в неделимое, и обязанности исполняет и тайн своей природы не оставляет.

[13] Следовательно, под действием этого первоначального бремени[90], душа, соскользнувшая с Зодиака и Млечного Пути к низлежащим

сферам, пока скользит через них не только, как уже сказано, окутывается на каждой [сфере] приращением [accessu] светового тела[91], но и производит присущие отдельной душе движения, которыми будет обладать в [дальнейшей земной] деятельности. [14] На сфере Сатурна она обретает рассуждение и понимание, которые называются *λογιστικόν* и *θεωρητικόν* [рассудочным и умозрительным началами]; на сфере Юпитера — силу действовать, именуемую *πρακτικόν* [деятельным началом]; на сфере Марса — пыл мужества, нарекаемый *θυμικόν* [яростным началом]; на сфере Солнца — способность чувствовать и мнить, которые зовутся *αἰσθητικόν* и *φανταστικόν* [чувственным и имагинативным началами]; а движение желания, называемое *ἐπιθυμητικόν* [вожделеющим началом], — на сфере Венеры; способность формулировать и толковать воспринятое, именуемую *ἑρμηνευτικόν* [истолковывающим началом], — на круге Меркурия, при вступлении же на Лунный шар [душа] развивает способность сеять тела и давать им рост[92] — *φυτικόν* [растительное начало]. [15] И насколько эта [растительная способность] далека от божественного, настолько в нас и во всем земном она первейшая, ибо это наше тело представляет собой и осадок божественного и первую субстанцию живого[93]. [16] А различие между земными и небесными телами (я имею в виду [тела] неба, звезд и прочих элементов) состоит в том, что последние, так сказать, призваны ввысь, к седалищу [sedem] души, и обрели бессмертие как из-за самой природы этой области, так и вследствие подражания возвышенности [этого места]. А к сим земным телам душа низводится сама и поэтому, как полагают, умирает, заключаясь в области бренного[94] [caducum] и седалище [sedem] смертности.

[17] И пусть тебя не волнует, что [говоря] о душе, которая, как мы утверждаем, бессмертна, мы столь часто упоминаем о смерти; ибо душа не уничтожается в своей смерти, но лишь подавляется на время. Из-за временного погружения [в тело у нее] не отнимается привилегия неугасимости [perpetuitatis]. Когда, полностью оттертая от загрязнений порока, она заслужит там очищение, то восстановившись в целости, она вернется от тела обратно к свету нескончаемой жизни. [18] [Теперь] я полагаю, определение жизни и смерти души, извлеченное ученостью и мудростью Цицерона из святилищ философии, стало совершенно ясным.

Глава 13

[1] А Сципион, воодушевленный во сне небом, что служит наградой блаженным и обещанием бессмертия, все больше и больше укреплялся в честолюбивой и славной надежде при виде отца, о котором он, казалось, еще сомневаясь, спрашивал, жив ли тот. [2] Поэтому, чтобы жить [по-настоящему], он начал склоняться к смерти. И не довольству-

ясь плачем при виде родителя, которого считал умершим, Сципион, едва обрел дар речи, первым делом захотел показать, что ничего отныне не желает более, чем остаться с отцом. Однако он решил не исполнять того, чего желал, не спросив совета: и если в первом [действии] проявляется его благоразумие, то во втором — почтительность.

Теперь разберем сами слова и обращающегося за советом и наставляющего. [3] **Скажи мне, отец, хранимый богами и лучший из всех: так как именно это есть жизнь, как я узнал от Публия Африканского, то почему же я и долее нахожусь на Земле? Почему мне не поспешить сюда к вам? — О, нет, — ответил тот, — пока бог, которому принадлежит весь этот храм[95], что ты видишь, не освободит тебя из этой тюрьмы, твоего тела, для тебя не может быть открыт доступ сюда[96].** [4] **Ведь люди рождены под тем законом, чтобы созерцать сей, называемый Землей, шар, который ты видишь посреди этого храма. И дан им дух из тех вечных огней, которые вы называете созвездиями и светилами** [sidera et stellas]; **эти округлые глыбы** [globosae et rotundae], **одушевленные божественными умами[97], вершат свои круги и орбиты с удивительной скоростью. Поэтому и тебе Публий, и всем благочестивым людям, должно удерживать дух в тюрьме тела, и без дозволения того, кто дал вам его, уйти от человеческой жизни нельзя, дабы не казалось, что вы уклонились от обязанности** [munus], **возложенной на вас богом[98].**

[5] Изложенные учение [secta] и утверждение принадлежат Платону, который определил в *Федоне*[99], что человеку не должно умирать по своей воле. Но он же говорит в этом диалоге, что философствующие должны стремиться к смерти и что сама философия есть приготовление к умиранию[100]. Кажется, что одно противоречит другому, но это не так. Ведь Платон признает для человека две смерти. Здесь я не повторяю сказанного выше, что существует две смерти: одна — души, другая — живого [существа][101]. Платон утверждает также [наличие] двух смертей самого живого [существа], то есть человека: одну предоставляет природа, а другую — добродетели. [6] Ибо человек умирает, когда душа, отрешившаяся по закону природы от тела, покидает его. Говорят также, что он умирает, когда душа, еще пребывающая в теле, презирает, наставляемая философией, телесные соблазны и освобождается от сладостных ловушек вожделений и всех остальных страстей[102]. И это та [смерть], что, как мы указали выше[103], происходит от добродетелей второго порядка, которые подходят только философствующим. [7] Вот эту смерть, говорит Платон, нужно искать мудрецам, а ту, что природа установила для всех, он запрещает принуждать, допускать или призывать. Он учит, что нужно ждать [назначенного] природой и, излагая основания сего строжайшего установления, заимствует [примеры] из практики

повседневного общения. [8] Он говорит, что тем, кого по распоряжению властей бросают в темницу, не до́лжно бежать оттуда, пока сама заключившая их власть не позволит им выйти. Ибо посредством тайного ухода мы не ускользаем от наказания, но усугубляем его. [Платон] также добавляет, что мы находимся в господстве богов и управляемся их попечением и провидением. А против воли господина ничего из того, чем тот обладает, нельзя убрать с того места, куда он поместил принадлежащее ему[104]. И как исторгший жизнь чужого раба [mancipio] не избегнет обвинения, так тот, кто ищет себе конца, еще не назначенного господином, добивается не освобождения, но суда.

[9] Изложенные основы [semina] платоновской школы [sectae] более основательно развивает Плотин. Он говорит, что душе после [отделения от] человека следует освободиться от телесных страстей, но изгоняющий ее из тела силой не позволяет ей быть свободной. Ибо тот, кто по своей воле готовит себе насильственный конец, доходит до этого или устав от нужды, или из-за какого-либо страха или ненависти — а все это числится среди страстей. Поэтому даже если прежде душа была чиста от этой грязи[105], то [теперь] загрязняется тем, что уходит, исторгнутая силой. Затем Плотин говорит, что смерть должна быть отрешением [solutionem] души от тела, а не привязыванием [non vinculum]; насильственным же исходом душа все теснее и теснее прикрепляется к телу. [10] Воистину из-за этого, души, исторгнутые подобным образом, долго блуждают около тела[106], места его кремации или погребения руки[107], тогда как, напротив, те души, что в этой жизни отрешают себя от пут тела посредством философской смерти, еще при наличии тела, помещаются на небе и среди звезд. Итак, [Плотин] указывает, что из добровольных смертей достойна хвалы только та, что, как мы сказали, достигается философским образом, а не ударом меча, благоразумием[108], а не ядом. [11] Он также добавляет, что лишь та смерть естественна, при которой тело покидает душу, а не душа тело[109].

Ибо известно, что определенное и установленное отношение чисел сочетает души с телами[110]. Пока эти числа сохраняются, тело продолжает быть одушевленным, когда же они иссякают, то тайная сила, которой поддерживалась связь, немедленно ослабевает, и это то, что мы называем судьбой или предначертанным временем жизни. [12] Итак, сама душа, конечно, не иссякает, поскольку она бессмертна и неугасима, но тело, после того, как числа исполнятся, распадается. И душа не устает одушевлять тело, но отказывается от своей обязанности, ибо тело уже не может быть одушевлено. Отсюда [и слова] ученейшего из вещих певцов: *я пополню число и вновь воссоединюсь с тьмою*[111]. [13] Следовательно, подлинно естественна та смерть, при которой конец телу приносит лишь иссякновение его чисел, а не исторжение жизни из тела, еще

пригодного к дальнейшей деятельности. И разница между прекращением жизни по природе и по своеволию немалая. К вышесказанному [Плотин] также добавляет, что не должно умирать на основании собственного побуждения. [14] Ведь когда тело отступается от души, она в состоянии не удерживать в себе ничего телесного, если в этой жизни сохраняла себя в чистоте. Когда же она сама силою исторгает себя из тела, то таким исходом она не становится свободной, само принуждение [является] у нее проявлением страсти, и она проникается связывающим ее злом [malis vinculi] в то самое время, когда рвет [связь с телом]. [15] Ибо известно, говорит Плотин, что душам назначено [в вышних сферах] вознаграждение согласно мере совершенства, которого достигает каждая [душа] в этой жизни. Не до́лжно торопить конец жизни, когда еще возможно дальнейшее продвижение. [16] Это сказано не напрасно. Ибо в тайных рассуждениях о возвращении души[112] говорится, что совершающие проступок в жизни [которая еще не окончена] подобны падающим на ровное место, готовым вновь без труда подняться; но загрязненные провинностями души, что уже покинули эту жизнь, нужно приравнивать к тем, что стремительно соскользнули с высоты в пропасть, откуда им уже никогда не будет возможности подняться. Поэтому следует использовать [весь] предоставленный срок жизни, чтобы иметь большую возможность [достигнуть] совершенного очищения.

[17] Тогда, скажешь ты, тот, кто уже совершенно очищен, должен наложить на себя руки, поскольку оставаться [здесь] для него уже нет причины; ведь тому, кто достиг вышнего, дальнейшее продвижение не требуется. Однако самим призыванием для себя скорого конца в надежде на сладостное блаженство [человек] улавливается в силки страсти, ибо надежда, как и страх, является страстью. С ним случается и прочее, обсуждавшееся выше. [18] Вот отчего Павел Эмилий предупреждает и удерживает сына, надеющегося на более подлинную жизнь, от поспешного прихода к нему [на небо], чтобы преждевременное желание освобождения и восхождения [к вышнему] не связало и не удержало Сципиона, само будучи страстью.

Он не говорит: ***пока не наступит естественная смерть, мы не можем умереть***, но говорит: ***ты не можешь прийти сюда***. [19] **Пока бог**, — сказал он, — **не освободит тебя из этой тюрьмы твоего тела, для тебя не может быть открыт доступ сюда**. Ибо уже принятый на небо, [Павел Эмилий] знал, что доступ к небесному жилищу открыт только совершенно чистым [душам]. С равным основанием нужно страшиться смерти, которая приходит не от природы, и не торопить ее вопреки [установленному] природой порядку. [20] Мы воспроизвели то, что о добровольной смерти высказали Платон и Плотин, дабы из запрещавших ее слов Цицерона ничего не осталось неясным.

Глава 14

[1] Но повторим [из этого отрывка] слова, которые мы еще не обсуждали: **Ведь люди рождаются так, чтобы созерцать**[113] [tuerentur] **сей, называемый Землей, шар, который ты видишь посреди этого храма**[114]. **И дан им дух из тех вечных огней, которые вы называете созвездиями и светилами** [sidera et stellas]; **эти округлые глыбы** [globosae et rotundae], **одушевленные божественными умами, вершат свои круги и орбиты с удивительной скоростью.**

[2] Отчего он называет Землю шаром, помещенным посреди мира, мы будем более подробно обсуждать, говоря о девяти сферах. Напротив, он замечательно назвал весь мир храмом Бога ради тех, кто полагает, что Бог — это не что иное, как само небо и эти вот, видимые нами, светила. Дабы показать, что всемогущество высшего Бога едва ли можно постичь мыслью и никогда нельзя увидеть, он назвал все, доступное человеческому взору храмом того, кто воспринимается лишь умом, дабы [человек], почитающий [упомянутое] как храм, все же осознал необходимость [воздавать] наибольшее поклонение творцу [всего этого], чтобы каждый, вовлеченный в происходящее [usum] в этом храме, знал, что жить ему должно, как отправляющему религиозный обряд жрецу[115]. И здесь же, словно в некоем публичном оповещении, провозглашается, что человеческому роду присуща божественность столь [великая], что она всех нас целиком [universos] облагораживает родством с небесным [sideri] умом. [3] Нужно заметить, что в этом месте [Павел Эмилий] использует слово «дух» [animus] в собственном и несобственном смыслах. Ведь «дух» в собственном смысле значит «ум» [mens], и никто не сомневается, что ум божественнее души [anima]. Но иногда мы присваиваем этому [слову] значение «душа». [4] Поэтому, когда он говорит: **и дан им дух из тех вечных огней**, он подразумевает ум, который, собственно, является у нас общим с небом и звездами. А говоря: **до́лжно удерживать дух в тюрьме тела**, он имел в виду саму душу, заключенную в телесной тюрьме, которой божественный ум не подвластен.

[5] Теперь разберем, каким образом дух, то есть ум, является, согласно богословам, у нас общим со звездами[116]. Бог, который и является и называется первопричиной [prima causa] — это единственный творец и родоначальник всего, что создано и что, очевидно, будет создано. [6] В преизобильной плодовитости [своего] величия, Бог сотворил от себя Ум. Этот Ум, именуемый нусом [νοῦς], сохраняет полное подобие создателя в той мере, в какой взирает на Отца, а обращая взор на более низкое, творит от себя Душу[117]. [7] [В свою очередь] Душа, в той мере, в какой всматривается в [своего] отца[118], принимает [его вид], а по мере того, как ее взор понемногу отводится все дальше назад, она, сама буду-

чи бестелесной, вырождается в создание тел. Итак, из Ума, от которого рождена, [Душа] имеет чистейший разум, именуемый λογικόν, а из своей природы она воспринимает требующие развития начатки чувственного восприятия и роста [accipit praebendi sensus prabendique incrementi seminarium], одно из которых нарекается αἰσθητικόν, другое — φυτικόν. Первое из упомянутых [начал], λογικόν, которое [Душа] при своем рождении берет из Ума, подходит, как истинно божественное, одному божественному; остальные два — αἰσθητικόν и φυτικόν, как отступающие от божественного, соответствуют бренному [caducis][119]. [8] Итак, Душа, творя и создавая себе тела, — поэтому [только вверх] от души начинается [не причастная телам] природа, которую сведущие в Боге и Уме именуют нусом — из того беспримесного и чистейшего источника Ума, которым при рождении она упивалась от изобилия своего происхождения, наделила [animavit] [умами] те божественные или вышние тела, я разумею [тела] неба и звезд, что начала создавать первыми. И божественные умы были влиты во все тела, принимавшие округлую, по образу сферы, форму[120]. Вот почему, говоря о светилах, он сказал: **одушевленные божественными умами**. [9] Вырождаясь в низлежащее и земное, [Душа] обнаруживает, что хрупкость бренных тел [corporum caducorum] не в состоянии выдерживать беспримесную божественность Ума. Лишь человеческие тела, и то с трудом, соответствуют [малой] его части. И поскольку лишь они являются прямостоящими — они будто отступают от низшего к высшему. И лишь они, как постоянно стоящие прямо, легко созерцают небеса[121]. И, пожалуй, только их голова подобна сфере[122], а лишь эта форма, как мы сказали, способна воспринимать Ум. [10] Только в человека вложено разумение [rationem], то есть сила Ума, седалище которого находится в голове, но ему [также] привита пресловутая двойная способность [illam geminam naturam] чувственного ощущения и роста, ибо [его] тело бренно. [11] Вот почему человек обладает и разумением [rationis], и ощущает, и растет, но только разумением заслужил он превосходство перед другими животными, которые, будучи всегда склоненными книзу, отступили из-за трудности созерцания [неба] от вышнего и никакой своей частью не заслужили подобия божественным телам[123]. Им не досталось ничего из ума, а потому они лишены разумения, и, однако, они получили две [способности] — ощущения и роста. [12] Ибо если в них и воспроизводится подобие разумения, то это не разумение, но память, сопутствующая притупленности пяти чувств. Здесь мы не будем подробнее рассуждать об этом, поскольку для [целей] настоящего труда это неважно. [13] Третий род [ordo] земных тел — деревья и травы. Они лишены как разумения, так и чувственного ощущения, но хотя в них сильна только способность роста, из-за нее одной они именуются живыми[124].

[14] Такой порядок вещей устанавливает и Вергилий. Он наделил мир душой и, дабы удостоверить ее чистоту, назвал ее Умом. Ибо, говорит он, небо и земли, и моря, и звезды *питает изнутри дыхание* [spiritus], то есть душа. И в другом месте он называет дуновение [spiramento] «душой»: *насколько способны огни и души*[125]. Чтобы заявить о достоинстве этой мировой души, он объявил, что она есть Ум: *ум движет громаду* [мира]. Равным образом, дабы показать, что вся совокупность живого движется и одушевляется самой Душой, он добавляет: *род оттуда людей и скотов* и прочие [твари]; а чтобы объявить, что жизненная сила в Душе всегда одна и та же, но [лишь] ее действие притупляется в живых существах из-за плотности [их] тел, Вергилий уточняет: *в той мере, в какой не препятствуют вредоносные тела* и остальное [бренное][126].

[15] Поэтому, согласно вышеизложенному, раз из высшего Бога возникает Ум, из Ума — Душа, а Душа создает и наполняет жизнью все последующее, и раз одно блистание озаряет все и проявляется повсюду, как одно лицо во многих, поставленных в ряд, зеркалах[127]; и раз все следует друг за другом в непрерывной последовательности, вырождаясь по мере движения вниз, то внимательному наблюдателю откроется, что от высшего Бога до последнего осадка вещей [тянется], сплетаемая воедино взаимными узами, нигде не разрушаемая связь. Это и есть золотая цепь Гомера, которую, как напоминает Поэт, бог приказал свесить с неба на землю[128].

[16] Итак, из слов [Павла Эмилия] ясно, что из всего земного лишь человек имеет общую с небом и звездами связь с Умом, то есть с Духом [animi]. Именно это сказано [в словах]: **и дан им дух из тех вечных огней, которые вы называете созвездиями и светилами**. [17] Однако он не говорит, что мы одушевлены самими небесными и вечными огнями (ведь огонь — это пусть и божественное, но тело, а тело, даже божественное, не могло бы одушевить нас); скорее [мы] одушевлены тем же, чем те самые тела, что и являются и кажутся божественными, то есть той частью мировой души, которая, как мы сказали, представляет собой чистый Ум. [18] И потому, сказав: **и дан им дух из тех вечных огней, которые вы называете созвездиями и светилами**, он сразу же добавил: **одушевленные божественными умами**, дабы, четко различая, обозначить посредством «вечных огней» тела звезд, а посредством «божественных умов» — их души, и показать, что сила ума приходит в наши души из звезд.

[19] Существенно то, что в рамках данного рассуждения о душе содержатся учения всех, кто известен высказываниями на эту тему. Платон говорил, что душа — это самодвижущаяся сущность[129], Ксенократ [называл ее] самодвижущимся числом[130], Аристотель — энтелехией[131],

Пифагор и Филолай — гармонией[132], Посидоний — идеей[133], Асклепиад — согласованным действием пяти чувств[134], Гиппократ — тонким дыханием, рассеянным по всему телу[135], Гераклит Понтийский — светом[136], натурфилософ Гераклит — искрой звездной сущности[137], Зенон — сращенным с телом дыханием[138], Демокрит — дыханием, вложенным в атомы с такой готовностью к движению, что для него проницаемо все тело[139]; [20] Критолай Перипатетик [утверждал], что душа состоит из квинтэссенции[140], Гиппарх — из огня[141], Анаксимен — из воздуха[142], Эмпедокл[143] и Критий — из крови[144], Парменид — из земли и огня[145], Ксенофан — из земли и воды[146], Боэт — из воздуха и огня, Эпикур [полагает] ее видом, смешанным из огня, воздуха и дыхания[147]. В их учении бестелесность души утверждалась не менее, чем ее бессмертие.

[21] Теперь посмотрим, что значат те два имени, что оба упомянуты в словах: **которые вы называете созвездиями и светилами**. Ведь здесь не обозначается двойным именованием один предмет, как меч [словами] ensis и gladius[148]. **Светила** [stellae] — это одиночные [звезды]: пять блуждающих и прочие, что не смешиваясь с остальными, движутся поодиночке[149]. **Созвездия** [sidera] — это те [звезды], что в сочетании со многими [другими] светилами образуют [на небе] некий знак: Овна и Тельца, Андромеды, Персея или Северной Короны, и каких бы еще видов различных фигур не полагали известными на небе. Вот и у греков ἀστήρ и ἄστρον означают разные вещи: ἀστήρ — это одно светило, ἄστρον — [небесный] знак, составленный из светил, который мы называем созвездием.

[22] А когда [Цицерон] называет светила **округлыми глыбами** [globosas et rotundas], он описывает вид не только одиночных [звезд], но и тех, что, собираясь, образуют созвездия. Ибо все светила, если и имеют между собой некое [различие] в величине, то не различаются формой. Оба эти именования описывают [вместе] твердую сферу, [для полного описания которой не достаточно] ни **глыбы** (если отсутствует **округлость**), ни **округлости** (если отсутствует **глыба**), поскольку одно [слово] упускает форму, другое — твердость [звездного] тела. [23] А **сферами** мы называем здесь тела самих светил, которые все имеют такую форму. Кроме того, сферами называются и пресловутая ἀπλανής, наибольшая [из сфер], и сферы, по которым бегут два [ярких] светила и пять блуждающих[150].

[24] А **орбита** [circus] и **круг** [orbis][151] — это [тоже] два имени для двух предметов, и в разных местах эти имена употребляются в разных значениях. Ведь [Цицерон] использует *orbis* и [в значении] «круг», [говоря] *orbis lacteus* (Млечный круг), и [в значении] «сфера», [говоря: **все связано**] **девятью сферами** [orbibus], **или, скорее, шарами** [globis]. В свою очередь *circus* — это еще и большой круг, окаймляющий [небес-

ную] сферу, как будет видно из следующей главы. Один из [больших кругов] — Млечный круг, о котором сказано: **круг, светивший среди огней**. [25] Однако здесь [Цицерон] не пожелал употребить ни одно из [разобранных нами] значений слов *circus* и *orbis*. В этом месте **круг** — это один полный оборот, совершенный светилом [stellae], то есть возвращение в то же место после того, как, начиная отсюда, пройдена вся окружность, по которой [светило] движется. А **орбита** здесь — это окаймляющая сферу линия, словно бы создающая тропу, по которой бегут оба [ярких] светила[152] и в пределах которой заключено дозволенное отклонение блуждающих светил.

[26] Древние говорили об их блуждании, поскольку они несутся собственным путем [в направлении] противоположном [направлению вращения] наибольшей сферы, то есть самого неба[153]; они вращаются, стремясь в обратную сторону, с запада на восток. У всех у них равная скорость, одинаковый бег и тот же способ движения. Но не все они вершат свои круги и орбиты за одно и то же время. [27] Скорость [светил названа] «удивительной» оттого, что, хотя она и одна у всех, ни одно из светил не может двигаться ни быстрее, ни медленнее, все они проходят свой круг не за один и тот же промежуток времени. А причину неравных промежутков при одной и той же скорости нам лучше разъяснит последующее изложение[154].

Глава 17

[1] После того, как взор Сципиона, не без восхищения обегавший [всю открывшуюся вселенную], упал на Землю и задержался там, родственный ей, его вернуло обратно к вышнему увещевание деда, который указал на порядок сфер от самого начала неба следующими словами: [2] **Все связано девятью кругами** [orbibus] **или, скорее, шарами** [globis], **один из которых — небесный внешний; он объемлет все остальные и сам является высшим богом, заключающим и содержащим [в себе] остальные [шары]. На нем укреплены те самые вечные вращающиеся пути светил;** [3] **под ним расположены семь [шаров], которые вращаются вспять, в направлении, противоположном вращению неба. Одним из этих шаров владеет [светило], которое на Земле называют Сатурновым. Затем следует светило благоприятное и спасительное для рода людей, говорят, что это блистание Юпитера. Потом [идет] изжелта-красное, наводящее на Землю ужас, [светило] которое вы зовете Марсом. Далее, почти среднюю область среди этих семи занимает Солнце — вождь, глава и правитель** [moderator] **остальных светил, это ум и упорядочивающее начало мира[155]. Оно столь велико, что своим светом освещает и заполняет все. За Солн-**

цем следуют как спутники: по одному пути Венера, по другому Меркурий, а по самому низкому кругу обращается Луна, зажженная лучами Солнца. [4] Но ниже уже нет ничего, кроме смертного и бренного, за исключением духа [animos], милостью [munere] богов данного человеческому роду — выше Луны все вечно. Девятое светило, расположенное посредине, Земля [tellus], недвижимо и находится ниже всех [прочих], и всякая масса несется к ней в силу своего тяготения.

[5] Итак, сведенное в этом отрывке, нам дано подробное описание всего мира сверху донизу. Здесь изображено, так сказать, целое тело вселенной, которое [греки] называли *τὸ πᾶν*, то есть «всем». Оттого и [слова]: **все связано**[156]. А Вергилий называл мир «большим телом», [говоря]: *...и сочетается с большим телом*[157]. [6] Многое, требующее исследования, оставил нам Цицерон, посеяв в этом отрывке семена [проблем][158]. О семи лежащих под [высшей сферой] шарах он говорит: **которые вращаются вспять, в направлении, противоположном вращению неба.**

[7] Говоря это, он побуждает нас исследовать, вращается ли небо, вращаются ли те семь шаров и движимы ли они в противоположном направлении; согласуется ли суждение Платона с тем порядком сфер, что излагает Цицерон; и если действительно [семь сфер] лежат ниже [небесной сферы], отчего говорят, что принадлежащие им светила освещают Зодиак, когда Зодиак — это один [пояс], расположенный на вершине неба; по какой причине на том же Зодиаке путь одних [светил] — короче, других — длиннее (ведь все это необходимо заключено [Цицероном] в [самом] изложении порядка сфер) и, наконец, отчего, по его словам, **всякая масса несется к Земле в силу своего тяготения**?

[8] Тому, что небо вращается, нас учит природа, сила и устройство [ratio] мировой души. Ведь движение никогда не покидает того, чего не оставила жизнь, а жизнь не уходит из того, что всегда полно деятельности. Значит, тело небес, которое душа мира создала для [его] будущей причастности к ее бессмертию, дабы в нем никогда не иссякала жизнь, всегда находится в движении и не может остановиться, ибо не останавливается сама, приводящая его в движение, душа[159].

[9] Поскольку сущность души (а она бестелесна) состоит в движении, а душа прежде всего создала тело неба, то нет сомнения, что природа движения перешла сюда от бестелесного к первому телу; ее неслабеющая и неубывающая сила не оставляет того, что первым начало двигаться.

[10] А вращательным движение неба по необходимости является оттого, что, хотя [небо] всегда должно быть в движении, за его пределами нет никакого места, в которое оно могло бы направить свою по-

ступь; поэтому движение совершается путем беспрерывного и постоянного возвращения в себя. Небо движется туда, куда может и где есть [место]. Ему присуще вращение, поскольку единственным [возможным] движением сферы, охватывающей все пространства и области, является круговое. Но поэтому кажется, что небо всегда следует за Душой, которая движется во всей вселенной. [11] А если оно всегда следует за ней, то следует ли сказать, что оно никогда ее не обретает? Напротив, всегда обретает, поскольку Душа в своей целостности и полноте находится повсюду. Но тогда, если [небо] обретает [Душу], то чего оно ищет, почему оно не достигает покоя? Потому, что и Душа не знает покоя. [Небо] остановилось бы, если бы когда-нибудь нашло Душу остановившейся; но поскольку та, к которой его влечет стремление, всегда изливается во вселенную, то и тело [неба] всегда поворачивается к ней и посредством ее. Итак, относительно загадки небесного вращения нам достаточно сего краткого изложения того многого, автором чего был Плотин[160]. [12] А что до того, что этот вот описанным образом вращающийся внешний шар, Цицерон назвал **высшим богом**, то не следует понимать это так, будто он рассматривал небо как первую причину и бога вседержителя, поскольку сей шар, то есть небо, является созданием Души, Душа произошла из Ума, а Ум порожден из действительно высшего Бога. [13] «Высшим» Цицерон назвал [небесный шар], учитывая расположение прочих, которые все лежат ниже (поэтому он сразу прибавил: **заключающим и содержащим в себе остальные шары**); а «богом» не только оттого, что [небесный шар] — это бессмертное и божественное живое существо, исполненное вложенного самим чистейшим Умом разумения[161], но и оттого, что [небо] само создает и само содержит все добродетели, следующие за пресловутым всемогуществом [его] несравненной высоты.

[14] А вот древние называли [небо] самим Юпитером, и у богословов Юпитер — это душа мира[162]. Отсюда слова [Вергилия]: *От Юпитера — начало, о Музы, все полно Юпитером*[163]. Подход этот прочие поэты переняли от Арата[164], который собираясь говорить о звездах, решил, что начало следует взять от неба, на котором расположены звезды; он сообщает, что [к повествованию] нужно приступать от Юпитера. [15] Поэтому и Юнону называют его **сестрой и супругой**. Ведь Юнона — это воздух[165], и «сестрой» ее именуют, поскольку воздух порожден из тех же семян, что и небо, а «супругой» — поскольку воздух находится под небом.

[16] К сказанному нужно добавить, что одни говорят, будто за исключением двух [ярких] светил и пяти, называемых блуждающими, все остальные прикреплены к небу и движутся лишь вместе с ним; а другие (и их утверждения ближе к истине) говорят, будто помимо того, что

[звезды] переносятся вместе с вращением неба, они имеют и собственное движение. Однако, [продолжают они], вследствие огромности внешнего шара им, для того, чтобы на своих путях совершить один [полный] оборот, требуется немыслимое число веков. Поэтому ни одно их движение не доступно чувству человека, ведь чтобы уловить хотя бы крошечный отрезок столь медленного перемещения не хватит продолжительности человеческой жизни. [17] Поэтому-то Марк Туллий, осведомленный во всех, бывших в почете у древних, учениях [sectae], касается сразу двух [изложенных выше] мнений, говоря: **в нем укреплены вечные вращающиеся пути светил.** Он и назвал [звезды] укрепленными, и не умолчал, что они имеют [собственные] пути.

ВТОРАЯ КНИГА

Глава 12

[1] **Дерзай же и помни: не ты смертен, а это тело. Ибо ты не то, что передает твой образ** [forma][166]**; нет, ум каждого — это и есть человек, а не тот внешний вид** [figura], **на который можно указать пальцем. Знай же, ты — бог, коль скоро бог — тот, кто живет, кто чувствует, кто помнит, кто предвидит, кто так повелевает, управляет и движет телом, над которым поставлен, как тот высший бог — этим миром. И как сам вечный** [aeternus] **бог движет тем, отчасти смертным миром, так бренным телом движет вечный** [sempiternus] **дух.** [2] Прекрасно и мудро поучая внука, Сципион у Марка Туллия исполнил долг хорошего наставника.

Теперь кратко повторим всю последовательность [комментируемого] труда. Сначала, дабы отучить Сципиона от упований только на эту жизнь, которая, как тому уже стало известно, недолговечна, [дед] предсказал внуку время смерти и то, что близкие готовят ему козни. Затем, дабы Сципиона не сокрушил страх предсказанной смерти, он открыл, что мудрому и хорошему гражданину назначено достигнуть бессмертия, но когда упование на бессмертие подвигло Сципиона самому желать смерти, его принялся отговаривать очень кстати вмешавшийся отец, Павел Эмилий, удержавший сына от горячей поспешности и стремления к добровольной смерти. [3] После того как отец и дед прочно укрепили в душе спящего воздержность в уповании и ожидании, [Публий] Африканский принялся еще более возвышать дух внука, дабы не позволять тому обратиться к земле раньше, чем он познает природу, движение и гармонию неба и звезд, и поймет, что все это становится доступно, как награда за добродетель. [4] А лишь когда ум Сципиона возвысился, укрепленный радостью такого обещания,

ему велят презирать славу, которую несведущие полагают высшей наградой за добродетель, но которая, как было открыто Сципиону [ограничена] малостью Земли и ее пределами, коротка во времени. [5] Итак, Сципиону, совершенно оставившему человеческое, очистившему ум и уже способному воспринять собственную природу, теперь уже открыто дают понять, что он является богом.

Завершение рассматриваемого труда в том, чтобы стало ясно: душа не только бессмертна, но — бог[167]. [6] Когда тот, кто уже оставил тело и обрел божественность, намерен сообщить еще пребывающему в этой жизни мужу: **знай же, ты — бог**, он предоставляет право такого [знания] человеку не раньше, чем тот [сам] разберется в том, кто он такой; дабы наставленный не считал, что смертное и бренное в нас также называется божественным.

[7] Поскольку Марк Туллий обыкновенно скрывал глубокое знание о вещах за краткостью слов, теперь он также заключает в удивительно сжатую форму такую проблему, которую Плотин, более чем кто-либо скупой на слова, обсуждал в целом трактате, озаглавленном *Что такое живое существо и что такое человек*[168].

[8] В этой работе Плотин задается вопросом: кому принадлежат наши удовольствия, печали, страхи, желания, упорство и страдания, наконец, помыслы и понимание — беспримесной душе или же душе, пользующейся телом? После многого, обсужденного им на многочисленных и частых примерах, которые мы теперь опускаем только затем, чтобы пространное сочинение не вызвало неизбежной скуки, он, наконец, делает [вывод], что живое существо — это одушевленное тело. [9] Но он не пренебрегает и не оставляет без исследования то, какого рода милостью души или каким видом общности одушевляется [тело][169]. Все вышеназванные страсти он приписывает живому существу, но подлинным человеком объявляет душу. Значит, подлинный человек — это не тот, что видим, но тот, кто правит видимым. [10] Таким образом, когда вследствие смерти живого существа его одушевленность уходит, тело, лишившись правителя, падает, и это то, что ви́димо в смертном человеке. Душа же, подлинный человек, совершенно чужда какой-либо смертности, и в подражание правящему миром богу сама правит телом, когда оно ею одушевляется. [11] Поэтому натурфилософы называли мир большим человеком и человека малым миром[170]. И по сходству прочих ее исключительных функций, каковыми она, как кажется, подражает богу, и старинные философы, и Марк Туллий называли душу богом.

[12] А что до слов об **отчасти смертном мире**, то здесь Цицерон оглядывается на всеобщее мнение, согласно которому кое-что в мире представляется мертвым, например, бездыханное живое существо, угасший огонь или высохшая влага, ведь все это полагают совершенно

исчезнувшим. [13] Но известно, что согласно выводам здравого рассуждения, которые были ведомы и Цицерону и Вергилию, сказавшему: *для смерти места нет*[171], известно, повторяю я, что у того, что, как кажется, исчезает, лишь изменяется вид, и то, что перестало быть таким как прежде, возвращается к своему началу [originem] и в самые первоэлементы. [14] Наконец, и Плотин в другом месте, когда рассуждая о разрушении тел, пришел к выводу, что все текучее может разложиться, спросил себя: «почему же элементы, чья текучесть очевидна, не разложатся когда-нибудь подобным образом?». И сам же кратко и сильно ответил на этот вопрос: «потому что элементы, хотя и текут, но никогда не разлагаются, ибо они не утекают вовне»[172]. [15] То, что утекает — уходит от прочих тел, но течение элементов никогда не уходит из самих элементов, значит, согласно выводам здравого рассуждения, в сем мире нет ни одной смертной части. [16] Говоря об **отчасти смертном мире** Цицерон, как мы сказали, предпочел слегка поддаться всеобщему мнению, но в заключение выдвигает сильнейший довод в пользу бессмертия души, говоря, что она сама предоставляет телу движение.

Глава 13

[1] Каков этот довод, ты узнаешь из следующих слов Цицерона: **Ибо то, что всегда движется, вечно**[173]**; но то, что сообщает движение другому, а само получает толчок откуда-нибудь, неминуемо перестает жить, когда перестает двигаться. Только то, что само движет себя, никогда не перестает двигаться, так как никогда себя не покидает; более того, даже для прочих тел, которые движутся, оно — источник, оно — начало движения.** [2] **Но само начало [начал] ни из чего не возникает. Ведь это из него возникает все, но само оно не может родиться ни из чего другого; ибо не было бы началом то, что было бы порождено чем-либо другим.** [3] **А если оно никогда не возникает, то оно и никогда не исчезает. Ведь с уничтожением начала оно и само не возродится из другого, и из себя не создаст никакого другого начала, если только необходимо, чтобы все возникало из начала.** [4] **Таким образом, движение начинается из того, что движется само собой, а таковое не может ни рождаться, ни умирать. В противном случае неминуемо рухнет все небо, остановится вся природа, и они уже больше никогда не обретут силу, которая с самого начала дала бы им толчок к движению.** [5] **Итак, если очевидно, что вечно лишь то, что движется само собой, то кто станет отрицать, что такие свойства дарованы только духу [animis]? Ведь неодушевленным является все, что приводится в движение внешним толчком, живое же существо возбуждается внутренним и собственным**

движением, ибо такова собственная природа и сила духа. Если она — единственная из всех, кто сам себя движет, то она, конечно, не порождена, а вечна.

[6] Этот отрывок дословно переведен Цицероном из *Федра* Платона[174]. В нем выдвинуты сильнейшие доводы в пользу бессмертия души. Итог доказательств таков: душа неподвластна смерти, поскольку является самодвижущейся.

[7] Однако следует знать, что бессмертие понимают двояким образом. Нечто является бессмертным или потому, что само по себе не способно умереть, или потому, что его хранит от смерти попечение чего-то другого. Первый вид относится к бессмертию души, второй — к бессмертию мира[175]. Ведь душа совершенно чужда смерти по своей собственной природе, а непрерывность жизни мира поддерживается по милости души.

[8] Опять же двояко понимается вечное движение. О нем говорят как применительно к тому, что получает движение от чего-то вечного, так и применительно к тому, что [само] всегда существует и всегда движется. О вечном движении души мы говорим во втором смысле[176].

[9] Теперь, оговорив вышеизложенное, следует разъяснить силлогизмы, посредством которых различные последователи Платона рассуждали о бессмертии души. Есть такие, кто приходит к единому доказательству путем последовательности силлогизмов, беря за достоверную большую посылку последующего [силлогизма] заключение предшествующего. [10] Первый [силлогизм] у них таков: «душа самодвижима, а все самодвижущееся движется всегда, значит душа движется всегда». Второй [силлогизм] рождается из конца первого: «душа движется всегда, а все, что движется всегда, бессмертно; значит, душа бессмертна»[177]. Итак, в двух силлогизмах доказаны две вещи: из первого [следует], что душа всегда движется, вывод второго — она бессмертна. [11] Другие проводят доказательство в три ступени: «душа самодвижима, самодвижущееся является началом движения, значит, душа — это начало движения». И опять из заключения образуется большая посылка [для следующего силлогизма]: «душа — это начало движения, но начало движения не порождено [никем], значит, душа не порождена». Третий [силлогизм]: «душа не порождена; то, что не порождено — бессмертно, значит, душа бессмертна»[178]. [12] А иные все свои рассуждения заключают в рамки одного силлогизма: «душа самодвижима; самодвижущееся — это начало движения; начало движения не порождено; непорожденное бессмертно; значит, душа бессмертна».

Глава 17

[1] Итак, разъяснив и показав движение души, Публий Африканский поручает и предписывает [внуку] содержать душу, словно бы упражняя ее: [2] **Упражняй ее в наилучших делах! Самые благородные заботы — о благе отечества; дух, движимый ими, упражняющийся в них, быстрее перенесется в ту [небесную] обитель и в свое жилище. Он совершит это быстрее, если еще будучи заключен в теле, вырвется наружу, и созерцая все, находящееся вне его, как можно более отделится от тела**[179]. [3] **Ибо дух** [animi] **тех, кто предавался чувственным наслаждениям, кто предоставил себя в их распоряжение как бы в качестве слуги и, по побуждению страстей, повинующихся наслаждениям, оскорбил права богов и людей, [дух тех] носится, выйдя из тел, подле Земли**[180]**, а в сие место возвращается только после многих веков терзаний**[181].

[4] В первой части этого труда мы уже говорили, что одни добродетели требуют досуга, другие — деятельности; что первые подобают философам, вторые — общественным деятелям, но упражнение и в тех и других делает человека блаженным[182]. Иногда эти виды добродетелей существуют по отдельности, иногда совместно, когда находится дух от природы, либо по воспитанию способный к обоим. [5] Если кто-либо кажется чуждым всяческому учению, но в общественных делах является благоразумным, умеренным, мужественным и справедливым, то он, далекий от праздности, все же будет выделяться блеском практических добродетелей. Ничуть не уступая другим, он [обретет] в награду небо. [6] А если кто-либо по врожденной склонности к покою не пригоден для деятельной жизни, но возвысился до небес лишь в силу замечательного дарования — способности к размышлению [conscientiae], кто прилагает арсенал [своей] учености к нуждам рассуждения о божественном, кто следует небесному и сторонится бренного, тот с помощью требующих досуга добродетелей переносится на вершину неба. [7] Часто, однако, бывает, что один и тот же человек [pectus] отмечен совершенством как в деяниях, так и в исследовании; и достигает неба, упражняясь в добродетелях и того и другого вида.

[8] Ромул у нас бы попал бы в первую группу. Жизнь его полна доблестных подвигов, в коих он неустанно упражнялся. Пифагор [окажется] во второй группе: неспособный к деятельной жизни, он был искусен в рассуждении и стремился лишь к добродетелям учености и размышления. В третьей, смешанной группе [окажутся] у греков — Ликург и Солон, у римлян — Нума, оба Катона[183] и много других, кто и в философию глубоко погружался и устои государства охранял. [Людей], пре-

данных только философскому досугу, каких в изобилии обнаруживала Греция, Рим не знал.

[9] Поскольку наш Сципион, только что наставленный учителем, Публием Африканским, принадлежит к тому роду [людей], что и от учения перенимают жизненные принципы, и доблестными делами укрепляют положение государства, он получает наставление быть совершенным и в том и другом. [10] Поскольку Сципион находился в военном лагере и переносил тяготы войны, вначале он получает наставления в гражданских добродетелях: **самые благородные заботы — о благе отечества; дух, движимый ими, упражняющийся в них, быстрее перенесется в ту [небесную] обитель и в свое жилище.** [11] Затем, как мужа не меньше ученого, чем отважного, его наставляют в вещах, подобающих философам: **он совершит это быстрее, если, еще будучи заключен в тело, вырвется наружу, и созерцая все, находящееся вне его, как можно более отделится от тела.** [12] Предписания эти принадлежат учению, которое призывает философов искать такого рода смерти. А потому, еще находясь в теле, они презирают его, насколько позволяет природа, как чуждую обузу. Теперь [Публий Африканский] легко и к месту призывает [Сципиона] к добродетелям, ибо уже объявил, сколь велика и щедра причитающаяся за них божественная награда.

[13] Но поскольку закон, в котором для нарушителей не установлено никакого наказания, называют несовершенным, то в заключение [комментируемого нами] труда [Публий Африканский] устанавливает наказание для тех, кто живет, нарушая эти предписания. Более пространно об этом рассказывал у Платона тот самый Эр, исчислявший бесконечные века, до истечения которых душам преступников, раз за разом терпящим все те же наказания, никак не дозволяется выбраться из Тартара к началам своей природы, то есть небу, чтобы добившись очищения, наконец, вернуться обратно[184]. [14] Ведь всякой душе необходимо вернуться в свою исконную обитель. Души, обитающие в теле, подобно странницам, оставив тело, быстро возвращаются [на небо], как в свое отечество, а души, что укоренились в телесных ловушках, как в своих обителях, тем позднее возвращаются к вышнему, чем с большим усилием отделяются от тел.

[15] Теперь, в завершение рассуждения положим [нашему] *Сну* конец, прибавив то, что подобает заключению. Вся философия делится на три части: нравственную, естественную и рациональную. Нравственная учит отточенному совершенству нравов, естественная рассматривает божественные тела, рациональная [вступает], когда речь идет о бестелесном, которое объемлется лишь умом. Цицерон в своем *Сне* не упустил ни одной из трех. [16] А что иное в его призыве к добродетелям,

любви к отечеству, презрению к славе, как не обучение морали этической философии? Когда он говорит о размерах сфер, о необычайных созвездиях и величине светил, о ведущей роли Солнца, о небесных кругах и поясах Земли, о местонахождении Океана, когда он раскрывает тайну небесной гармонии, он повествует о загадках натурфилософии. А рассуждая о движении и бессмертии души, у которой, как известно, нет ничего телесного, и сущность которой объемлет только разум, но никак не чувственное ощущение, он поднимается до высот рациональной философии. [17] Воистину, мы должны сказать, что нет ничего совершеннее этого труда, который содержит всю совокупность философии.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] В предыдущей главе *Комментария* Сципион Старший (235–183 гг.), явившийся во сне Сципиону Младшему (185–129 гг.), предсказывает последнему гибель: «когда твой возраст совершит восемью семь оборотов и возвращений солнца, а эти два числа... завершат число лет, назначенное тебе роком.., ты должен будешь как диктатор установить в государстве порядок, если только тебе удастся спастись от нечестивых рук твоих близких» (*О государстве* VI, 12, 12). Возможно, внезапная смерть Сципиона была делом рук его жены Семпронии и тещи Корнелии, соответственно сестры и матери убитого руководимыми Сципионом сенаторами Тиберия Гракха (162–133 гг.).

[2] Охранителями [servatores] Цицерон, скорее всего, называет стражей из *Государства* Платона.

[3] Ср. Плотин I, 2, 1.

[4] См. Платон, *Государство* IV, 427e–429a.

[5] Согласно намеченной Плотином и описанной Порфирием иерархии добродетелей, существуют четыре их рода: гражданские, очищающие, умные (которые принадлежат уже очищенному духу) и добродетели-образцы. Здесь Макробий говорит о функциях очищающих добродетелей, которые свойственны философам и превышают добродетели гражданские. Ср. Плотин I, 2, 1; Порфирий, *Сентенции* XXXII, 2–3 (LAMBERZ).

[6] На самом деле в трактате I, 2 Плотин говорит только о двух уровнях добродетелей, противопоставляя гражданские очищающим. Затем он, не называя это третьим и четвертым уровнями, рассуждает о том, какой вид приобретают добродетели у человека, полностью очистившегося, и описывает два модуса того, что в душе является добродетелью, а в уме — уже не добродетелью, но ее прообразом. Правда, при этом Плотин дает определения тому, что Порфирий назовет «умными» добродетелями и добродетелями-образцами.

[7] См. Аристотель, *Политика* I, 9; Сенека, *О милосердии* I, 3, 2.

[8] Ср. Вергилий, *Энеида* VI, 664.

[9] Ср. Цицерон, *О пределах добра и зла* V, 23; Порфирий, *Сентенции* XXXII, 2 (LAMBERZ).

[10] Скорее всего, понимание Макробием «человечности» остается в основном русле античной традиции, где humanitas — это разумное поведение по отношению к окружающим. Обратные примеры составляют скорее исключение. Ср. Сенека, *О милосердии* I, 2, 2: «Мы должны соблюдать меру [в прощении], но поскольку соблюсти ее трудно, и чему-то суждено нарушить равновесие, пусть оно перевесит в сторону более человеческого».

[11] Ср. Ювенал, *Сатиры* X, 360.

[12] Ср. Порфирий, *Сентенции* XXXII, 4 (LAMBERZ).

[13] *Ibid.* XXXII, 5 (LAMBERZ).

[14] Ср. Вергилий, *Энеида* VI, 733; Цицерон, *Тускуланские беседы* III, 7; IV, 11–14; Гораций, *Послания* VI, 12; Филон Александрийский, *О жизни Моисея* II, 139; Сервий, *In Aen.* II, 103.

[15] Если греки говорят, что цель человека — достижение блага через уподобление Богу, а добродетели — как особенно подчеркивают и Плотин, и Порфирий — лишь средство для этого, то латиняне предпочитают называть целью человека достижение блаженства. Ср. Цицерон, *Сон Сципиона* XIII, 13; Августин, *О граде Божием* X, 29: «Бог от природы вложил в нас желание быть блаженными и бессмертными»; *Ibid.* VIII, 3: «желание [Сократа] открыть что-нибудь ясное и точное, необходимое для жизни блаженной, ради которой единственно, по-видимому, и трудились с такой рачительностью все философы».

[16] Ср. Ювенал, *Сатиры* XI, 27.

[17] Ср. Ксенофонт, *Киропедия* VII, 2, 20; Цицерон, *Тускуланские беседы* I, 22, 52.

[18] Ср. Порфирий, *Сентенции* XXXII, 8 (LAMBERZ).

[19] Макробий (*Сатурналии* I, 6, 6) говорит, что это было написано на фронтоне Дельфийского храма. Ср. Павсаний, *Описание Эллады* X, 24, 1.

[20] Ср. Персий, *Сатиры* I, 7.

[21] *Fames* — горючий материал. Быть может, здесь прослеживается влияние стоицизма, под воздействием которого находились все языческие и церковные авторы того времени. В стоической традиции — наделять тонкими телами все существующее (дыхание, ум, материю, бога). Согласно стоикам, огненная пневма-дыхание пронизывает вселенную.

[22] Ср. Вергилий, *Энеида* XII, 952.

[23] *Ibid.* VI,736-37. Ср. Сервий II, 103–4.

[24] Ср. Платон, *Федр* 249b.

[25] Эту цитату из Гессиода (*Труды и дни* 121–26) неоднократно цитировали платоники. Ср. Платон, *Государство* V, 469a; *Кратил* 398a.

[26] Ср. Вергилий, *Энеида* VI, 640–41.

[27] Комментаторы античности и средневековья рассматривали Вергилия не только как поэта, но и как философа. Ср. *Сатурналии* I, 24, 16–18; Сервий VI, 1: «весь Вергилий исполнен знания, в котором эта книга [VI книга *Энеиды*] первая; что-то излагается в ней просто, многое [в ней] — из истории, а многое [дается] через глубокое знание философов, богословов и египтян».

[28] Ср. Вергилий, *Энеида* VI, 653–55.

[29] Ср. Цицерон, *Тускуланские беседы* I, 30, 72.

[30] *Ibid.* III, 1, 2.

[31] *Iustitia* — термин, сложный для перевода, имеющий целый ряд значений: справедливость, правосудие, право. У Цицерона в *Топике* I, 23, 90 по этому поводу можно прочесть следующее: «Когда спрашивается о справедливости и несправедливости, следует обратиться к местам, имеющим отношение к справедливости. Их различают два: природа и установление. Справедливость по природе делится на две части: уделять каждому свое и право отмщения. Справедливость по установлению — на три части. Первая — закон, вторая — приличия, третья — старинные обычаи. Еще говорят, что справедливость делится на три части так: одна — для богов, другая — для манов, третья — для людей. Первая — благочестие, вторая — почитание предков, третья — право и справедливость» (пер. А. Е. КУЗНЕЦОВА).

[32] В этом абзаце Макробий аллегорически толкует четыре добродетели Платона (*Федон* 69ас): *fortitudo* [ἀνδρεία], *iustitia* [δικαιοσύνη], *prudentia* [φρόνησις], *temperantia* [σωφροσύνη]. В. О. Горенштейн, переводя отрывок из *Комментария* (I, 6, 6), дает следующий ряд: мудрость, справедливость, храбрость, воздержанность, см. Цицерон, *Диалоги* (М., 1994), с. 80.

[33] Подробнее об этом ниже, в главе 11.

[34] Это место (I, 10, 8–10) является переосмыслением отрывка из *Федона* 69ас, в котором Платон рассматривает четыре вышеупомянутые добродетели как средство очищения от страстей, заключая: «сошедший в Аид непосвященным [то есть не обладающий добродетелями], будет лежать в грязи, а очистившиеся и принявшие посвещение, отойдя в Аид, поселятся среди богов» (пер. С. П. МАРКИША). Не случайно Макробий говорит здесь о сокрытой в немногих словах древней мудрости учредителей «таинств» (мистерии у пифагорейцев и орфиков носили очистительный характер).

[35] В греческой традиции, чтобы попасть в царство мертвых — Аид, душам умерших предстояло переправиться через реки: огненный Флегетон, ледяной Коцит, мрачный Ахеронт, ненавистный Стикс и реку забвения Лету, испив воду которой, души умерших забывали о своей прежней жизни.

[36] Подробнее об этом ниже, в главе 12, 8–11.

[37] Ср. Лукреций, *О природе вещей* III, 978–1023.

[38] *Ibid.* III, 978–979.

[39] Ср. Вергилий, *Энеида* VI, 598.

[40] *Ibid.* VI, 600. Древние считали печень средоточием жизни. Так, Гекуба жаждет умертвить Ахилла, вонзившись зубами в его печень (Гомер, *Илиада* XXIV, 212–214). В языке зависимость настроения человека от состояния печени выразилась в том, что «гнев» именовался «желчью» [χολή], а гневный человек — «желчным» [χολωτός].

[41] Ср. Ювенал, *Сатиры* XIII, 2–3.

[42] Ср. Вергилий, *Энеида* VI, 616–617.

[43] В данном контексте *virtus* — это достоинство, то есть люди выходят из трудного положения с достоинством, не опорочив своей чести.

[44] Ср. Вергилий, *Энеида* VI, 616.

[45] Ср. Акций, *Атрей* (фр. 168, Риббек); Цицерон, *Филиппики* I, 14, 34; *В защиту Публия Сестия* X, 8, 102; *Об обязанностях* XXVIII, 97; Сенека, *О гневе* I, 20, 4; Светоний, *Жизнь двенадцати цезарей* (*Тиберий* 63–67).

[46] Ср. Цицерон, *Тускуланские беседы* V, 61–62; Плутарх, *Сравнительные жизнеописания* (*Дион* IX).

[47] Ср. Вергилий, *Энеида* VI, 743.

[48] Ср. Плотин I, 8, 13: «Для души, еще погруженной в тело, смерть — это утонуть в материи и наполниться ею; а для души, вышедшей из тела, смерть — это пребывать погребенной в материи до тех пор, пока не удастся ей каким-нибудь образом вырваться наверх и вытащить взор свой из грязи» (пер. Т. Ю. Бородай).

[49] У Платона, *Тимей* 34b–35b, душа составлена из той сущности, которая неделима и вечно тождественна, и той сущности, которая претерпевает разделение в телах. Макробий, следуя Платону, часто делает ударение на то, что душа утрачивает свою неделимость, когда приходит в материальный мир. См. ниже I, 12, 6. Ср. Плотин IV, 8, 4: «Когда же [души] переходят от целого к чему-то отдельному и становятся зависимы лишь от себя самих, то каждая из них, как будто они утомились быть друг с другом, обособляется и замыкается на своих собственных делах. ...[Душа], убежав от целого и в своем обособлении от него отдаляясь, больше не устремляет свой взор в мир горний, но, став частью, в одиночестве недужит, суетится, обращается к мелким частностям; отделившись от целого, она вступила во что-то одно» (пер. М. А. Солоповой).

[50] Лат. *ditis* — это одновременно имя бога подземного царства Дита и просто прилагательное «богатый», «изобильный». См. Платон *Кратил* 403a: «имя же Плутона пошло от богатства» *πλοῦτος*, так как богатство приходит из-под земли». Ср. Цицерон, *О природе богов* II, 26.

[51] Ср. Вергилий, *Георгики* IV, 492, где Плутон назван безжалостным тираном (*immitis tyranni*).

[52] *τὸ δέμας* (корпус) созвучно *τὸ δέμα* (путы, оковы).

[53] Еще одна пара омонимов: soma (тело) — *σῆμα* (гробница). Эта связка часто употреблялась в греческой литературе, начиная с орфиков и пифагорейцев. Ср. Филолай I, 443: «Свидетельствуют и древние богословы и прорицатели, что в наказание за что-то душа сопряжена с телом и похоронена в нем, как в могиле» (Ф. В. Лебедев, *Фрагменты ранних греческих философов*, с. 443); см. Платон: *Горгий* 493a; *Кратил* 400c; *Федр* 250c; *Федон* 82e.

[54] Ср. Оккел из Лукании, *О природе всего* 130, 4–10 (H. Thesleff): «Поэтому мойры отграничивают и отделяют ту часть космоса, которая всегда испытывает воздействие от той, что вечно приводит в движение, так что перешейком между бессмертным и рожденным служит беговая дорожка (*δρόμος*) луны»; 133, 25–134, 4 (H. Thesleff): «Все, что производит рождение в другом, находится над Луной»; Филолай Кротонский (*О душе*), у Стобея I, 20, 2: «Неизменное простирается от души, объемлющей все Целое, до Луны, а изменчивое — от Луны и до Земли» (пер. С. В. Месяц). Ср. Аристотель, *Физика* III, 3, 202a, 20–5; IV, 5, 267b, 10–5.

[55] См. Плутарх, *О лике, видимом на диске Луны* 943c и далее. Также см. нашу статью *Природа души и мира..*, предваряющую перевод диалога Плутарха, раздел *Природа и свойства индивидуальной души*, с. 127–130 наст. сборника.

[56] Название *эфирная земля* Прокл (*in Tim.* 292b) приписывает Орфею; Порфирий, согласно тому же Проклу (*Idem.* 45d) — египтянам. Ср. *ibid.*, 154a; 227d; 283b.

[57] Весьма распространенное в классической литературе мнение: Аристотель, *О частях животных* IV, 5; Катон, *О земледелии* XXI, 2; XXXVII, 4; Цицерон, *О предвидении* II, 33 и *О природе богов* II, 50; Гораций, *Сатиры* II, 4, 30; Плиний, *Естественная история* II, 221; пс.-Ямвлих, *Теологумены арифметики* 60; Геллий, *Аттические ночи* XX, 8.

[58] То есть представители второй школы платоников, в соответствии с Проклом (*in Tim.* 154ab), это — пифагорейцы, см. рис. 2.

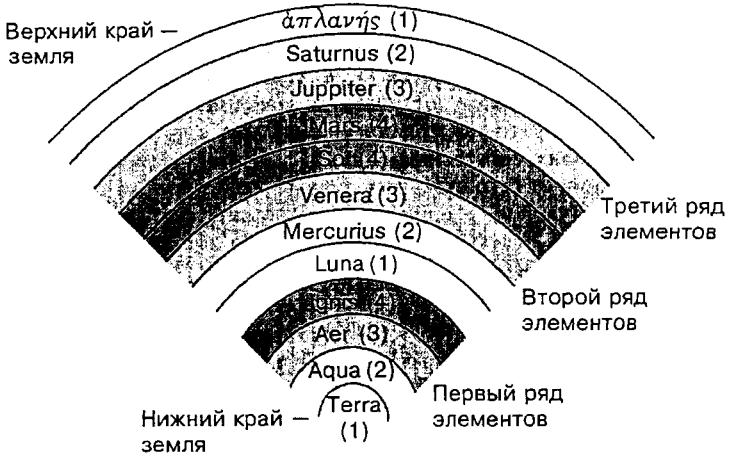


Рис. 2. Деление мира второй группой платоников на три четверки элементов. Последние обозначены цифрами: 1 — земля, 2 — вода, 3 — воздух, 4 — огонь — составляют первый ряд. Далее, 1 — Луна (вместо земли), 2 — сфера Меркурия (вода), 3 — сфера Венеры (воздух), 4 — Солнце (огонь) — это второй ряд, более чистой природы. Затем, 1 — ἀπλανής (земля), 2 — сфера Сатурна (вода), 3 — сфера Юпитера, 4 — сфера Марса — это третий ряд.

[59] Ср. Прокл *in Tim.* II 42, 9–50, 32. Об этом см. L. Brisson, «Proclus et l'Orphisme», *Proclus. Lecteur et interprète des Ancienes*. Actes du Colloque Internationale du CNRS, eds. J. PÉPIN et H. D. SAFFREX (Paris: Editions du CNRS, 1987), p. 89.

[60] Плутарх, *О лике* 942f и прим. 180 (с. 164 и 179); 944c (с. 167).

[61] Ср. Плотин III, 4, 6; IV, 3, 17; Порфирий, *Сентенции* XXIX (Lamberz).

[62] *Terrenae cogitationis* — земные мысли, то есть размышление о нижних сферах, равно загрязнению [contagio]. Таким образом, душа загрязняется, думая о земном.

[63] Ср. Плотин IV, 3, 12, 15; III, 2, 4; I, 8, 4.

[64] Здесь *luteus* — илистый, глинистый, то есть тело, состоящее из грязи и ила.

[65] *Testeus* — глиняный, созданный из глины.

[66] Плоскости эклиптики (видимого пути, по которому Солнце перемещается на фоне созвездий Зодиака в течение года) и галактического экватора (Млечного Пути) пересекаются под наклоном.

[67] Тропическими созвездиями *Козерог* и *Рак* были в период с 2300 по 100 гг. до н. э. Вследствие явления прецессии (или предварения равноденствий), открытого еще в 125 г. до н. э. греческим астрономом Гиппархом (190–125), точки равноденствий и солнцестояний медленно перемещаются по эклиптике. Теперь эклиптика пересекает небесные тропики в созвездиях *Близнецов* и *Стрельца* и последние являются тропическими. Однако в силу стойкой традиции, мы до сих пор говорим о тропических созвездиях *Козерога* и *Рака*, см. рис. 3. Макробий же следует Порфирию, который, описывая местонахождение созвездий, тропиков и Млечного Пути, уточнял: **около** (Ср. *О пещере нимф* 28: «Пока солнце проходит от севера к югу и обратно к северу, Козерог и Рак находятся около Млечного Пути, занимая его крайние пределы»; пер. А. А. Тахо-Годи). Это при том, что в его время погрешность была меньше, чем в эпоху Макробия. Как на ошибку, на это утверждение в IX–X вв. указал глоссатор *De Natura Rerum* Беды (*PL* 90, 234, Migne).

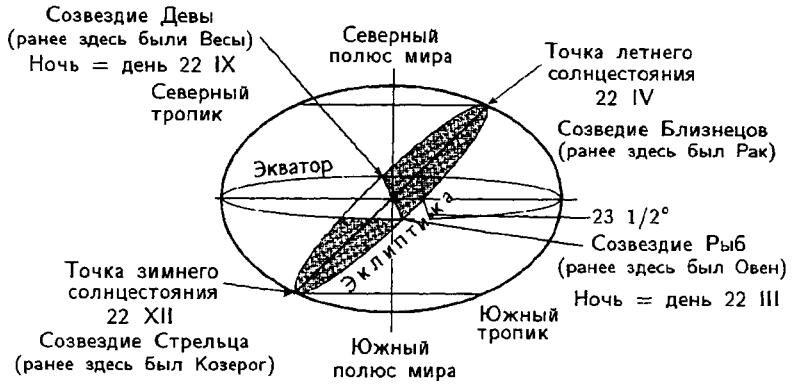


Рис. 3. Созвездия, находящиеся в точках равноденствия и солнцестояния

[68] Порфирий (*О пещере нимф* 28) ссылается на Гомера как автора этого названия (*Одиссея* XXIV, 12): «мимо ворот Гелиосовых...». По представлениям древних греков, врата Гелиоса находились на крайнем Западе. На наш взгляд, интересен пассаж у Макробия в *Сатурналиях* I, 17, 63 относительно названия для врат Солнца: «Эти имена относятся к Раку и Козерогу, тем двум созвездиям, что называются вратами Солнца. Ведь как рак пятится назад и вбок, так и Солнце в этом созвездии обыкновенно начинает боковое движение. А козам, как из-

вестно, на выпасе свойственно всегда искать высоких пастбищ. Но и Солнце в Козероге вновь начинает двигаться снизу вверх».

[69] Ср. I, 15, 13: «Средний и самый большой [из пяти кругов] — круг равноденствий [то есть небесный экватор]. Два соседних с полюсами, и по той причине малых круга — северный и южный [полярные круги]. Между ними и экватором [лежат] два тропических, которые больше крайних, но меньше среднего. Они образуют границу жаркого пояса по обе стороны [от небесного экватора]»; II, VII, 10: «жаркий пояс [неба] ограничивается двумя тропиками, летним **GP** и зимним **FQ**. Рисуя диаграмму, мы провели Зодиак **FP**, тогда **P** будет у нас тропическим созвездием Рака, а **F** — тропическим созвездием Козерога. Но известно, что Солнце не проходит ни вверх, за созвездие Рака, ни вниз, за созвездие Козерога, и когда оно достигает рубежа тропиков, то поворачивает назад, поэтому [тропические созвездия] называются точками солнцестояния», см. рис. 4.

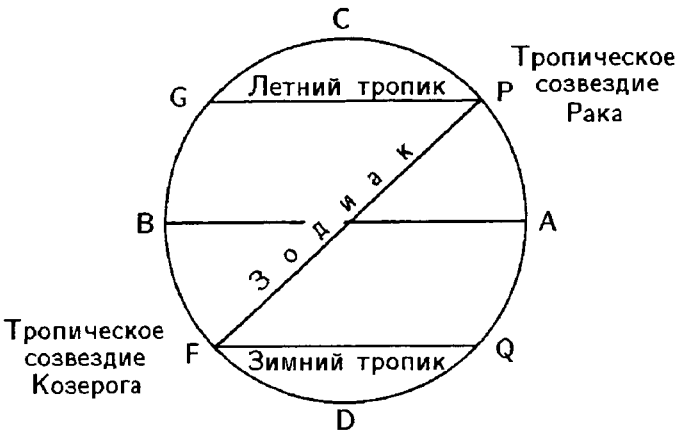


Рис. 4. Границы жаркого пояса

[70] Ср. Порфирий, *О пещере нимф* 20: «Относительно пещеры на Итаке Гомер не ограничивается сообщением, что она была двухвратная, но указывает, что одним отверстием она была обращена к северу, другим же — более божественным — на юг, и что для спуска вниз служило северное отверстие, а относительно южного умалчивает, разрешалось ли через него входить, ограничиваясь словами: *никто из людей не входит через него*. Это путь бессмертных» (пер. А. А. Тахо-Годи). Порфирий заимствовал цитату у Гомера: *Одиссея* XIII, 111 (см. следующее примечание). У Порфирия, *О пещере нимф* 22, также можно прочесть: «У созвездия Рака находится тот вход, которым [души] спускаются, а у знака Козерога — тот, через который они поднимаются. Но вход у созвездия Рака — северный и ведет вниз, а тот, что у созвездия Козерога, — южный и под-

нимается вверх. Северный вход — для душ, нисходящих в мир становления» (пер. А. А. Тахо-Годи).

[71] Гомер, *Одиссея* XIII, 102–112 (пер. В. Жуковского):

> В самой вершине залива широкосенистая зрится
> Маслина; близко ее полутемный с возвышенным сводом
> Грот...
> ...и в гроте два выхода:
> Людям один лишь из них, обращенный к Борею, доступен;
> К Ноту ж на юг обращенный богам посвящен — не дерзает
> Смертный к нему приближаться, одним лишь бессмертным открыт он.

[72] Пифагорейцы полагали Млечный Путь местом обитания для душ. Ср. аналогичные суждения Порфирия, *О пещере нимф* 28; Прокла, *In Rem publ.* II, 129 (Kroll); Гераклита Понтийского, цитируемого Стобеем в I, 906.

[73] Ср. Порфирий, *О пещере нимф* 28: «... души представляют собой толпу снов, которые сходятся на Млечном Пути, названном так, потому что души питаются молоком, когда ниспадают в мир становления. Поэтому те, кто вызывает души, делают им возлияния из меда, смешанного с молоком, так как в рождение вступают благодаря чувственному наслаждению и так как вместе с зачатием душ появляется и молоко» (пер. А. А. Тахо-Годи). Ср. Прокл, *In Rem publ.* II, 129–130 (Kroll).

[74] Manes (согласно народной этимологии от mano, manare — течь, литься) — души умерших, которые могут быть как добрыми, так и злыми. Ср. пенаты (*penates*) или лары (*lares*) — добрые души, охраняющие жилище и семью, ларвы (*larvae*) — злые духи, которые являются на землю и преследуют людей.

[75] Имеются в виду *паренталии* — поминальное празднество в честь покойных родственников (21 февраля). Ср. Овидий *Фасты* II, 533–536 (пер. Ф. Петровского):

> Честь и могилам дана. Ублажайте отчие души
> И небольшие дары ставьте на пепел костров!
> Маны немногого ждут: они ценят почтение выше
> Пышных даров. Божества Стикса отнюдь не жадны...

[76] Ср. *Тимей* 33b.

[77] О пути совершаемом душой см. ниже: I, 14, 8.

[78] Об этом в I, 6, 18.

[79] *Тимей* 34c–35a.

[80] У Платона *в Тимее* 35a душа есть промежуточная сущность, полученная путем смешения делимого и неделимого. Высшая божественная часть души — неделима, проста и неизменяема. Так, божество вечно, неделимо, неизменяемо. Но душа одновременно распространяется по телам, которые делимы. Таким образом, душа также может быть делима, если рассматривать ее в аспекте телесного.

[81] *Федон* 79c: «тело влечет [душу] к вещам, непрерывно изменяющимся, и от соприкосновения с ними душа сбивается с пути, блуждает, испытывая замешательство и теряет равновесие, точно пьяная».

[82] Ср. Плотин I, 6, 5; Синесий, *О снах* V.

[83] То есть созвездие Чаша.

[84] Если лежащие на Зодиаке созвездия Рака и Льва принять за основание треугольника, то далеко внизу, на юг вдоль Млечного Пути, окажется его вершина — созвездие Чаша. Ср. Арат, *Явления* 448.

[85] Слово *мнение* является термином. Истинное достоверное знание (ἐπιστήμη) противопоставлялось неверному, основанному на опыте, мнению (δόξα).

[86] Согласно Платону, знание относится к сущности, а мнение — к становлению, *Государство* 478a, 534a, то есть к среднему между бытием и небытием, *Ibid* 478c. Одновременно знание есть припоминание. Платон, *Менон* 85d; *Федон* 72e, 76b; *Федр* 249c. Ср. Цицерон, *Тускуланские беседы* I, 57–58.

[87] Греческое ἀνάγνωσις — одновременно есть и «припоминание» и «чтение».

[88] Ср. Плотин IV, 3, 26; Синесий, *О снах* V.

[89] В эпоху Макробия Либер отождествлялся с Дионисом — Вакхом — Осирисом (египетским богом мертвых и плодородия). Ср. *Сатурналии* I, 18, 15: «Натурфилософы называли Диониса Умом Зевса [Διὸς νοῦν], поскольку Солнце — это ум Мира. А Мир называют небом, которое именуется Юпитером. Поэтому и Арат, намереваясь говорить о небе, заверяет: *из Зевса мы все произошли*» (Арат, *Явления* I).

[90] Продолжается мысль, прерванная в I, 11, 12.

[91] Имеется в виду пневматическое тело души.

[92] Ср. Сервий II, 482–83; Прокл *in Tim* 260ab, 384a; Исидор Севильский V, 30, 8; Беда, *De Temporibus* IV (*PL* 90, 281, MIGNE).

[93] Тот же порядок планет, что и в I, 11, 8: Сатурн, Юпитер, Марс, Солнце, Венера, Меркурий, Луна.

[94] Ср. I, 11, 6 — природа бренного (*natura caducorum*).

[95] Храм (*templum*) — первоначально часть неба, которую авгур ограничивал своим посохом для наблюдения знамений; впоследствии — освященный участок земли, затем — здание (храм); здесь — вселенная. Значение слова *templum* будет объясняться Макробием ниже, в I, 14, 2.

[96] Платон и пифагорейцы не допускали самоубийства. См.: Платон, *Федон* 62b: «...мы люди, находимся как бы под стражей и не следует ни избавляться от [жизни] своими силами, ни бежать» (пер. С. П. МАРКИША); Цицерон, *О старости* 73.

[97] См. Платон, *Тимей* 40b; Цицерон, *Тускуланские беседы* I, 40, 68.

[98] В этом пассаже прослеживается смешение двух концепций: пифагорейцев и Платона — о человеческом теле, как о «тюрьме» и прагматической — о долге человека и гражданина. Ср. Цицерон, *Тускуланские беседы* I, 74; *О старости* 72, 77. Однако можно предложить иную трактовку, например, Сократ, приговоренный к смерти, в *Критоне* 49cd, отказывается бежать из тюрьмы, предпочитая умереть, чтобы не отвечать злом на зло и не «воздавать несправедливостью на несправедливость»; в *Горгии* 469c Сократ говорит: «если бы оказалось неизбежным либо творить несправедливость, либо переносить ее, я предпочел бы переносить» (пер. С. П. МАРКИША).

[99] *Федон* 62ac.

[100] *Федон* 64a, 67d.

[101] См. выше: I, 11, 1.

[102] Ср. Порфирий, *Сентенции* IX (Lamberz): «Ибо смерть двояка [διπλοῦς]. Одна, общеизвестная, относится к отделению тела от души. Другая, у философов, к отделению души от тела. Не всегда одна следует за другой» (пер. В. В. Петрова).

[103] См. I, 8, 8.

[104] Ср. *Федон* 62bc: «Сокровенное учение гласит, что мы, люди, находимся как бы под стражей и не следует ни избавляться от нее своими силами, ни бежать... О нас пекутся и заботятся боги, и потому мы, люди, — часть божественного» (пер. С. П. Маркиша).

[105] Ср. Плотин, *Эннеады* I, 9: «Ну а что, если бы некто замыслил погубить тело? Он применил силу и отделился сам, а [тело] не отбросил; ...когда [человек] губит [свое тело], он не бесстрастен, но у него или отвращение, или скорбь, или гнев; но не должно учинять ничего такого. Ну а если бы он почувствовал начало помешательства? Пожалуй, это не про добродетельного; но если бы и сталось, то он причислил бы это к вещам неизбежным и приемлемым по обстоятельствам, а не просто приемлемым. Да ведь и применение зелий для исхода души, пожалуй, душе непригодно» (пер. М. А. Гарнцева).

[106] Ср. Порфирий, *О воздержании* II, 47.

[107] Существовал обычай отрезать перед кремированием тела один из его членов (*os resectum*), обыкновенно палец, который хоронили после кремации. Видимо, это было пережитком (более древнего) обряда погребения.

[108] О благоразумии (*prudentia*) см. I, 8, 4–10.

[109] Ср. Плотин I, 9: «Ты не будешь исторгать душу, дабы она не исходила так... Но [душа] ждет, чтобы тело отделилось от нее... Ну а как отделяется тело? Когда уже нет у души ничего связанного им, поскольку тело уже неспособно связывать [душу], раз уже нет ее гармонии, обладая коей [тело] обладало душой... И раз предустановлено время, данное каждому, то исходить прежде всего неблагоприятно... » (пер. М. А. Гарнцева).

[110] Ср. Филон Александрийский, *De somniis* I, 138.

[111] Вергилий, *Энеида* VI, 545.

[112] Быть может, слова *animae reditu* являются названием утраченной ныне работы Порфирия.

[113] Ср. Цицерон, *Катон старший, или О старости* 77: «Бессмертные боги... посеяли души в людские тела, чтобы было кому блюсти земли и, созерцая порядок небесных тел, подражать ему своей жизнью и постоянством» (пер. М. И. Рижского); *О природе богов* II, 14: «Сам же человек рожден, чтобы созерцать мир», размышлять и действовать в соответствии с этим» (пер. М. И. Рижского).

[114] *Templum* (храм) — первоначально часть неба, которую авгур ограничивал своим посохом для наблюдения знамений; впоследствии — освященный участок земли, затем здание (храм), в тексте Цицерона — вселенная (прим. В. О. Горенштейна). Ср. Варрон, *De lingua latina* VII, 7 (Sprengel), который устанавли-

вает происхождение храма (*templum*) от глагола *tueor*, *tueri* (арх. *tueo*, *tuere*), имеющего следующие значения: *взирать*, *созерцать*, *наблюдать*.

[115] См. Порфирий, *К Марцелле* 19.

[116] Ср. *Тимей* 41d–42e.

[117] Ср. Плотин, *Эннеады* V, 2, 1: «Подобно первоединому и Ум, преизбыточествуя силами, как бы изливает часть их и этим производит новое существо себе подобное; это новое существо есть образ его точно так же, как сам он есть образ первоединого. Эта происшедшая от субстанции и мысли Ума новая энергия есть душа мировая»; V, 1, 7: «Ум... — есть образ первоединого... если Ум родился от существа Первоединого, то имеет в себе многое из природы Отца и есть подобие его... Совершенный Ум не может оставаться бесплодным... и он рождает Душу» (пер. Г. В. МАЛЕВАНСКОГО); Порфирий *Сентенции* XXX, XXXI (Lamberz).

[118] Здесь Отец — это уже Ум.

[119] Ср. Плотин V, 2, 1: «Одной своей стороною [Душа] обращена к тому началу, от которого произошла и оттуда имеет всю полноту бытия, а другою она движется в противоположную сторону и производит некоторое подобие себя — природу чувствующую (животную) и растительную, но от этого она вовсе не отрывается и не отделяется от того высшего начала, от которого произошла» (пер. Г. В. МАЛЕВАНСКОГО).

[120] Ср. Платон, *Тимей* 33b, 34b.

[121] Ср. Платон, *Кратил* 396bc, *О Государстве* IX, 586a, *Тимей* 90a. Аристотель в трактате *О частях животных* II, X, 656a, 7–14 говорит, что из живых существ только человек имеет что-то общее с божественной природой.

[122] Ср. Платон, *Тимей* 44d, 73cd, Калкидий 231.

[123] Ср. Платон, *Тимей* 91e.

[124] В классификации живых существ Макробий следует Аристотелю, который в трактате *О душе* II, 2–3 говорит, что «нечто живет тогда, когда у него наличествует хотя бы один из следующих признаков: ум, ощущение, движение и покой в пространстве, а также движение в смысле питания, упадка и роста». Растениям присуща только способность роста — «они постоянно питаются и живут до тех пор, пока способны принимать пищу». Животные имеют ощущение и осязание. Способностью разумения обладает только человек. Ср. Плотин V, 2, 2: «Поэтому когда Душа (мировая) появляется в растительном царстве, то это значит, что она сюда проникает некоторой частью своею, именно той, которая, будучи самой необузданною и бессмысленною, способна ниспадать так низко, между тем как в бессловесных животных входит та часть, которую влечет сюда преобладающая чувственность; наконец, в людей вселяется душа, движимая влечениями рассудка и ума, так как она обладает свойственным ей умом и способностью определить себя к мышлению, вообще к духовной деятельности» (пер. Г. В. МАЛЕВАНСКОГО).

[125] Вергилий, *Энеида* VI, 724–26: «Небо и Землю, водной равнины просторы, лунный блистающий шар и звезды Титана изнутри питает дыхание...»; ср. Сервий II, 102.

[126] Ср. Вергилий, *Энеида* VI, 727–732: «...и Ум, по членам разлитый, движет громаду всего [мира], сочетаясь с его необъятным телом. Оттуда род и людей, и зверей, и пернатых, и чудищ, сокрытых под мраморной водной пучиной. На небесах рождены семена тех [существ], наделенных жизненной силой в той мере, в какой не препятствуют вредоносные тела, не мешает земная и смертоносная плоть».

[127] См. Плотин I, 1, 8: «[Душа] присутствует в телах, освещая их и творя животное не из себя и из тела, но, оставаясь неизменной [при этом], давая [телам] свои образы, как лица, [видимые] во многих зеркалах» (пер. В. П. Леги).

[128] Гомер, *Илиада* VIII, 19: «цепь золотую теперь же спустив от высокого неба» (пер. Н. И. Гнедича). Прокл, *In Tim.*, неоднократно использует символ «цепи» (σειρά) в подобном контексте. См. прим. 8 к вступительной статье (с. 366 наст. сборника).

[129] Ср. *Федр* 245c-e. Ср. Плутарх, *De animae procreatione in Timeo* III, 1013c, Аэций, *Placita* IV, 2, 5 (Diels). Подобный перечень см. Немесий Эмесский, *О природе человека* II.

[130] Цицерон, *Тускуланские беседы* I, 20; Плутарх, *op. cit.* I, 1012d; Стобей I, 794, Аэций, *op. cit.* IV, 2, 4 (Diels).

[131] Аристотель, *О душе* II, 1, 412a; Немесий Эмесский, *op. cit.* II; Цицерон, *Тускуланские беседы* I, 22; Стобей I, 796.

[132] Ср. в *Комм.* I, 6, 43: «Кроме того, все мудрецы допускают, что душа была также создана из музыкальной гармонии». Ср. Аристотель, *О душе* I, 4, 407b. Лукреций, *О природе вещей* III, 100–101.

[133] Ср. Плутарх, *op. cit.* XXII, 1023b.

[134] Ср. Стобей I,796; Аэций, *op. cit.* IV, 2, 6 (Diels).

[135] Ср. Тертуллиан, *О душе* XV.

[136] Ср. Тертуллиан, *op. cit.* IX; Стобей I, 796; Аэций *op. cit.* IV, 2, 6 (Diels).

[137] Ср. Аристотель, *О душе* I, 2, 405a; Фемистий, *De anima* I, 2; Стобей I, 282; Тертуллиан, *op. cit.* V.

[138] Ср. Тертуллиан, *op. cit.* V; Цицерон, *Тускуланские беседы* I, 19.

[139] Ср. Аристотель, *О душе* I, 2, 404a; Фемистий, *op. cit.* I, 2; Цицерон, *Тускуланские беседы* I, 22.

[140] Ср. Тертуллиан, *op. cit.* V.

[141] *Ibid.*

[142] Ср. Фемистий, *op. cit.* I, 2; Стобей I, 796.

[143] Ср. Цицерон, *Тускуланские беседы* I, 19; Тертуллиан, *op. cit.* V.

[144] мСр. Аристотель, *О душе* I, 2, 405b; Фемистий, *op. cit.* I, 2.

[145] Ср. Стобей, I, 796; Аристотель, *Метафизика* I, 3, 984b.

[146] Ср. пс.-Плутарх, *De vita et poesi Homeri* II, 93; Стобей I, 294.

[147] Ср. Лукреций III, 269–81; Стобей I, 798. P. Courcelle полагает, что Макробий мог позаимствовать этот перечень взглядов философов о душе из утерянной работы Порфирия *De regressu animae*. См. *Les Lettres grecques en occident de Macrobe à Cassiodore* (Paris, 1943), p. 31.

[148] *Ensis* — меч (преимущественно рубящий); *gladius* — колющий и рубящий меч. Ср. Квинтилиан, *Institutio oratoriae* X, 1, 2.

[149] Около одной десятой части из 1022 звезд каталога Птолемея остались «неоформленными» (ἀμόρφωτοι) в созвездия и не вошли в число сорока восьми созвездий.

[150] Традиционно классические авторы отличали Солнце и Луну от остальных пяти планет.

[151] Хотя этимологически естественно было бы перевести *circus* как «круг», а *orbis* как «орбита», определения этих понятий, даваемых ниже, не позволяют сделать это.

[152] Луна и Солнце.

[153] См. Цицерон, *О предвидении* I, 17.

[154] См. I, 21, 5–6: «сколько бы ни было концентрических кругов, но как наибольшим является первый [внешний] круг, а наименьшим тот, который занимает последнее место, так из промежуточных, тот, что ближе к наибольшему — больше нижележащих, а соседний с последним — короче вышележащих. Порядок расположения каждого [светила] среди семи сфер, определяет величину его скорости. Поэтому светила, которые пробегают большие расстояния, совершают свой путь за большее время, а бегущие по более коротким — за меньшее. Ведь известно, что ни одно их них не движется быстрее или медленнее остальных, поскольку у всех у них одна и та же мера скорости [modus meandi], то лишь разница в расстояниях задает разницу во времени [прохождения круга]».

[155] Фраза, с которой начинается предложение, *deinde de septem mediam fere regionem...* (далее, почти среднюю область среди этих семи...) в манускриптах выглядит по-разному: можно прочесть как *septem*, так и *subter*. Но *de septem* встречается в *Комм.* I, 19, 14: *cum hic solis sphaeram quartam de septem id est medio locatum dicit.* В связи с этим, возможно построить две различные геоцентрические системы. По одной, вокруг Земли вращаются все семь планет, по другой — только пять планет, но Солнце имеет два спутника — Венеру и Меркурия.

[156] *Conexa sunt omnia* (все связано). Ср. Плотин III, 3, 6: συνέχει τὰ πάντα ἀναλογία — соответствие соединяет все (= Вселенную). Однако между Плотином и Макробием имеются и существенные различия. Плотин рассуждает о соответствии (ἀναλογία), которое является основой и связывает вселенную. Макробий, перефразировав этот пассаж, говорит: «*universitatis corpus* (тело вселенной) является всем — το πᾶν».

[157] Вергилий, *Энеида* VI, 727: *et magno se corpore miscet.*

[158] Макробий метафорически говорит, что Цицерон рассеивает семена проблем, из которых сам Макробий намеревается вывести основные положения неоплатонических учений, благодаря собственному тщательному разъяснению.

[159] См. Платон, *Тимей* 36e: «душа, простертая от центра до пределов неба и окутывающая небо по кругу извне, сама в себе вращаясь, вступила в божественное начало непреходящей и разумной жизни на все времена» (пер. С. С. АВЕРИНЦЕВА); *Федр* 245c: «Всякая душа бессмертна. Ведь вечнодвижущееся бессмертно... Только то, что движет само себя, раз оно не убывает, никогда не

перестает и двигаться и служить источником и началом движения для всего остального, что движется» (пер. А. Е. Егунова).

[160] Разделы 8–12 являются кратким пересказом трактата II, 2, 1 Плотина (см. заключительную часть вступительной статьи).

[161] Ср. Калкидий 93; 105.

[162] Ср. *Сатурналии* I, 18, 15, см. примечание 89 к главе 12.

[163] Вергилий, *Буколики* III, 60.

[164] Арат, *Явления* I, см. примечание 89.

[165] Обыгрывается созвучие ἀήρ (воздух) и Ἥρα (Гера). Ср. Платон, *Кратил* 404c: «...может быть, наблюдая небесные явления, законодатель [Зевс] тайно назвал Геру именем воздуха (ἀήρ)»; Диоген Лаэртский, *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов* VII, 147: «Бог... творец целокупности и словно бы родитель всего: как вообще, так и в той своей части, которая проницает все; и по многим своим силам он носит многие имена... Он зовется Герой, поскольку [ведущая часть его души простирается] по воздуху» (пер. М. Л. Гаспарова); ср. *Сатурналии* I, 15, 20: «Юнона — повелительница воздуха»; *Ibid.* III, 4, 8: «Юпитер — это середина эфира, Юнона — нижняя часть воздуха и земля, Минерва — высшая часть эфира».

[166] Ср. Цицерон, *Тускуланские беседы* I, 52.

[167] Ср. Цицерон, *Тускуланские беседы* I, 65: «душа — божественна, а Еврипид даже решается говорить, что душа — бог» (пер. М. Л. Гаспарова). Ср. Платон, *Законы* X, 899d: благодаря некоему сродству между твоей и божественной природой (пер. А. Е. Егунова); *О государстве* X, 611e: «коль скоро [душа] сродни божественному, бессмертному и вечно сущему» (пер. А. Е. Егунова); Федон 80a: «душа схожа с божественным» (пер. С. П. Маркиша); Плотин, *Эннеады* IV, 8, 5: «душа, будучи божественной...» (пер. М. А. Солоповой). Платон, Плотин утверждали лишь божественность души. Только Цицерон прямо именует душу богом.

[168] Плотин I, 1, 1.

[169] *Ibid.* I, 1, 4.

[170] Платон, *Филеб* 29; Аристотель, *Физика* VIII, 2, 252b 25; Прокл, *in Tim.* 62d, Калкидий 202; Григорий Нисский, *Об устроении человека* 16. Эта формула использовалась многими средневековыми авторами.

[171] Вергилий, *Георгики* IV, 226.

[172] Плотин II, 1, 1–3.

[173] Ср. Цицерон, *Тускуланские беседы* I, 53; Платон, *Федр* 245ce.

[174] *Федр*, 245c–246a. Цицерон еще раз цитирует этот отрывок в *Тускуланских беседах* I, 53–54.

[175] Плотин II, 1, 4.

[176] Ср. Платон, *Законы* X, 894b.

[177] Ср. Платон, *Федр* 245c.

[178] *Ibid.*, cd.

[179] Цицерон, *Тускуланские беседы* I, 75; О *старости* 78; Платон, *Федон* 67cd.

[180] Ср. Платон, *Федон* 107e, 108de; *Федр*, 249a; *О государстве* I, 615a.

[181] См. Энний, *Эпиграммы* fr. 3. Ср. Цицерон, *Тускуланские беседы* V, 79; Сенека, *Письма* 108, 34.

[182] См. I, 8; пс.-Аристотель, *О добродетелях*; Марин, *О счастье*.

[183] Старший из них, Марк Порций Катон, не был философом.

[184] Платон, *О государстве* X, 615ab.

(Перевод и примечания М. С. Петровой)



Часть II
Средние века

В. В. Петров

ТОТАЛЬНОСТЬ *ПРИРОДЫ* И МЕТОДЫ ЕЕ ИССЛЕДОВАНИЯ В *ПЕРИФЮСЕОН* ЭРИУГЕНЫ

В этой работе[1] рассматриваются особенности понимания Иоанном Скоттом[2] вселенской целостности, которую он именует *природой*, а также арсенал методов, которые он использует для исследования этой совокупной реальности. Большей частью Эриугена делает это в своем главном сочинении, над которым он работал в 862–866 годах и которое назвал на греческий лад — *Перифюсеон* (*О природах*). Быть может, исходно Иоанн Скотт замышлял написать трактат на стыке жанров, отправляясь от традиционных «естественнонаучных» сочинений «о природе вещей» (ср. одноименные работы Лукреция, Исидора, Беды или *De naturis* Рабана Мавра), близких к ним календарно-астрономических исчислительных (computus) трактатов, а также шестодневов в духе Василия Великого, Августина и Амвросия. Однако в том виде, в каком мы имеем *Перифюсеон* теперь, это работа далеко выходит за указанные пределы, не имея аналогов в истории средневековой философии по охвату, глубине и сложности.

Уже первые страницы трактата демонстрируют зрелость и самостоятельность мысли, законченный синтез источников и методов. Из нескольких вводных абзацев становится ясно, что автор уже продумал всю свою систему: в свернутом виде там содержаться великие темы, кото-

---

[1] Аббревиатуры и сокращения см. на с. 478–479.

[2] Современники именовали Иоанна «скоттом» (Scottus), что в ту эпоху означало «ирландец», или «Скоттигеной» (скоттом по рождению). Сам он — лишь однажды — в обращении к королю назвал себя «Эриугеной» (Eriugena) — «ирландцем по рождению», использовав в первой части самоназвания не латинское, но ирландское слово. Таким образом, традиционное полное именование философа «Иоанн Скотт Эриугена» является плеоназмом.

рые будут разворачиваться на сотнях страниц. В первом абзаце (441A) вводится структурообразующее для всех дальнейших построений «первое и важнейшее» деление тотальности на то, что есть, и то, что не есть (восходящее к соответствующим оппозициям Мария Викторина и Дионисия Ареопагита). Сразу же после (441B) в этой тотальности выделяются четыре аспекта, располагаемые посредством традиционного квадрата оппозиций, что приводит к кардинальному переосмыслению христианского представления об отношении творец/творение. Тут же разбираются пять модусов истолкования деления на сущее и не сущее (хотя говорится, что есть и другие). Рассуждая о первом модусе (443AC), автор свободно соединяет теории Дионисия Ареопагита (сущность всего тварного — божественная пресущественность), Григория Назианзина и Максима Исповедника (сущность тварного непознаваема), оговаривая невозможность для философии рассматривать не сущее как лишенность. При этом высшее деление, представленное в виде оппозиции открытое/сокровенное, является эпистемологическим; но оно же, как оппозиция творящее/творимое, и онтологично. Более того, принципиально, что объектом исследования и рассечений является не *природа*-вещь (res), но *природа*-именование (vocabulum), что позволяет давать всему изложению семиотическую интерпретацию. Во втором модусе деления (444AC) принципы катафатического и апофатического богословий применяются к рядам тварной иерархии (источники — Дионисий и Максим), в третьем противопоставлено потенциальное и актуальное, в четвертом вспоминаются античные платоники и т. д.

Вряд ли случайно, что первая из пяти книг *Перифюсеон* сосредоточена на логико-диалектическом материале: здесь и модусы деления на сущее и не сущее, и квадрат оппозиций, и подробнейшее исследование категорий Аристотеля, и их пересмотр вместе с обсуждением вопроса об их приложимости к Богу, и пр.

Краткое содержание первой книги *Перифюсеон*, перевод отрывков из которой следует ниже, таково. В Прологе (441A–446A) дается определение *природы*, вводятся ее двухчастное и четырехчастное деления; применительно к первому, двухчастному делению обсуждаются пять модусов бытия и небытия. Далее (446A–450B) следует доказательство того, что когда ангелы созерцают примордиальные причины (идеальные основания тварных существ, от века утвержденные в Слове, второй божественной ипостаси), а достигшие блаженства люди зрят Бога, они созерцают лишь теофании, то есть проявления этих необъемлемых тварным умом, непостижимых сущностей. Затем (451C–462B) Эриугена обсуждает *природу* не сотворенную и творящую: отчего несотворенный Бог творится, когда проявляется в тварных вещах; как единый Бог может быть Троицей; как различаются апофатическое и катафатическое

богословия. Раздел 462D–524B посвящен исследованию десяти категорий Аристотеля и как таковых, и применительно к Богу: после краткого рассмотрения категорий (462D–469A) они сводятся к двум, status (покой) и motus (движение), а те, в свою очередь, в один всеобщий род *τὸ πᾶν*. Объясняется, почему habitus (состояние) и relatio (отношение) относятся к движению (469B–470B), а locus (место), quantitas (количество), situs (положение) — к покою (470BD). Говорится о том, что существует два рода акциденций, *περιοχαί* и *συμβάματα*; первые охватывают подлежащее и являются его границами, а потому находятся в покое; таковы locus, quantitas и situs. Далее подробно разбираются свойства категорий (472C–504A), причем обсуждение двух последних, agere (действие) и pati (претерпевание), возвращает читателя к главной теме — исследованию божественной природы, что сопровождается дискуссией о соотношении ratio (разума, рассуждения) и auctoritas (авторитета, догмата) (504A–524B).

Видимо, в процессе работы над *Перифюсеон* Эриугена решил посвятить по книге каждому из четырех аспектов всеобщей *природы* (а потом разросшийся материал потребовал добавления и пятого тома). В соответствии с этой схемой получилось, что темой первой книги должен быть Бог. Характерно, что об этом сказано не раньше, чем в начале второй:

> так как в предыдущей книге, насколько позволяли способности, мы рассмотрели первую [форму природы]; в ней десять родов всех вещей, которые в собственном смысле не могут сказываться о творящей причине всего, обсуждались больше, чем сама причина всего[3].

Но почему категориям уделено больше места, чем Богу? Потому, что вопрос о границах применимости категориального анализа был вопросом о действенности выбранных методов исследования. Традиционно диалектика, то есть логика, имела прямое отношение к теологии и объединялась с ней, начиная, как минимум, с Боэция. Стоявший у истоков каролингских реформ Алкуин (735–804 гг.) был одним из первых ученых, активно использовавших соответствующие работы Боэция. Он же открыл и ввел в научный обиход *Десять категорий* — созданный в Риме в кругу Фемистия (320–390 гг.) парафраз *Категорий* Аристотеля, приписав их Августину. Это переложение получило широчайшее распространение (точный перевод *Категорий*, выполненный Боэцием, в первой половине IX века практически не использовался), став у каро-

[3] *P* II, 528C: «N. quoniam de prima [forma naturae] in priori libro quantum facultas suppetebat consideravimus, in quo magis de decem rerum omnium generibus, quod proprie de creatrice omnium causa dici non possunt, disputatum est quam de ipsa omnium causa».

лингских ученых настольным учебником по логике. Именно авторитетом *Десяти категорий* Алкуин подкрепляет свою убежденность в возможности категориального анализа божественного:

> блаженный Августин... посчитал их совершенно необходимыми, когда доказал, что глубочайшие вопросы о святой Троице можно разрешить только тонкостью категорий[4].

Исследовать Бога для Алкуина и его учеников — значит использовать понятия «сущность», «субстанция», «собственное», «отношение». Поэтому Воспитанник задает естественный вопрос:

> я, однако, хотел бы услышать от тебя открыто и кратко, все ли категории, а их числом десять, могут истинно и в собственном смысле сказываться о высшей единой сущности божественного Блага, [пребывающей] в трех субстанциях, и о трех субстанциях в той же единой сущности?[5]

Ответ отрицательный, но чтобы ответить, Наставнику приходится затратить большую часть первой книги на анализ категорий.

Рассмотрим вводный параграф *Перифюсеон*.

> Часто, когда я размышляю и столь усердно, сколь достает сил, вникаю в первое и важнейшее деление всех вещей, которые могут быть восприняты духом или недосягаемы для его устремлений, [в деление их] на те, что суть, и те, что не суть, для всего этого мне в голову приходит общее наименование, которое по-гречески звучит как ΦΥCIC, на латыни же — Natura... «Природа», стало быть, есть общее имя для всего, что есть и что не есть[6].

Уже здесь содержатся два принципиальных положения Иоанна Скотта, на которых строится здание его системы. Первое: совокупность, которая включает в себя и Бога и творение, все мыслимое и немыслимое, получает именование *природа*. Второе: существовать или не существовать — это быть или не быть данным в тварном сознании (под сознанием понимается разумная природа, воплощенная в видах «человек» и «ангел»).

---

[4] Алкуин, *De fide* (PL 101, 12): «quas beatus Augustinus... apprime necessarias esse putavit dum profundissimas de Sancta Trinitate quaestiones, non nisi categoriarum subtilitate explanari posse probavit».

[5] *P* I, 457D–458A: «A. Nosse tamen aperte ac breviter per te velim utrum omnes categoriae, cum sint numero decem, de summa divinae bonitatis *una* essentia in tribus substantiis et de tribus substantiis in eadem una essentia *vere proprieque possunt praedicari*». Об использовании курсива и малых прописных в тексте *Перифюсеон* см. на с. 477–478.

[6] *P* I, 441A.

В упомянутом вводном абзаце и далее *природа* точнее не определяется. Дом Майоль Каппюенс даже заметил, что это столь превозносимое понятие совершенно забыто Иоанном Скоттом после первых строк *Перифюсеон*[7]. Другой вопрос: для чего вообще Иоанн Скотт использовал понятие *природа*? Ведь он применяет и другие термины, например, *universitas*. Отчего, едва введя основное двухчастное разделение *природы* на *тех, что суть*, и *тех, что не суть*, Эриугена вводит еще одно — четырехчастное, а потом снова сводит его в единство? Почему одни положения *Перифюсеон* противоречат другим: что это, неспособность к связному логическому рассуждению или что-то иное? Попытки ответить на эти и неизбежно возникающие сопутствующие вопросы составляют предмет этой статьи.

Представления о *природе* до Эриугены

На что мог ориентироваться Иоанн Скотт, вырабатывая свое представление о всеобщей *природе*? Особенностям понимания различными философами этого и близких ему терминов посвящена обширная литература, рассмотрение которой не входит в наши задачи. Тем не менее, не претендуя на полноту и глубину анализа, мы дадим в этом разделе обзор интуиций и попыток обозначить мировую тотальность именем, определением, описательно или даже в художественных образах. Как замечает П. Адо, философским понятием *φύσις* стало только в конце пятого века до н. э.[8] Но и тогда мы сталкиваемся скорее с требующими нашей интерпретации интуициями, а не с философскими определениями. Более того, сами эти интуиции имеют конкретное наполнение: *природа* — это свойство, порождающее начало, или, самое общее, видимый порядок вещей. О вселенной в целом речь не идет. Так, когда Гераклит (ок. 540–ок. 480) замечает, что «*природа* любит прятаться» (fr. 123 Diels), или говорит о «делении согласно *природе*» [*κατὰ φύσιν διαιρέων*] (fr. B1), то *φύσις*, согласно Адо, означает: либо 1) результат процесса появления или рождения вещи, либо 2) это именование действия, процесса, который производит данную вещь. У Платона (428/7–348/7) слова *ἐν φύσει* (*Федон* 103b; *Парменид* 132c; *Государство* 596b–98e) значат «как таковое», «само по себе», и *φύσις* тяготеет к отождествлению с

[7] Maïeul CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène: sa vie, son oeuvre, sa pensée* (Louvain, Paris, 1933, repr. Bruxelles, 1965, 1969), p. 311: «cet oubli presque complet dans lequel tombe dès les premières lignes la conception tant vantée de la *φύσις*».

[8] Pierre HADOT, «Remarques sur les notions de «phusis» et de nature», *Herméneutique et ontologie. Mélange en hommage a Pierre Aubenque. ΦΡΟΝΙΜΟΣ ΑΝΗΡ*. Eds. Rémi BRAGUE et Jean-François COURTINE (Presses Universitaires de France, 1990), 1–15.

οὐσία. В *Законах* 891c–92c *φύσις* означает «первоэлементы всего» или «рождение первоэлементов».

Философские определения *природы* в узком смысле дает Аристотель (384–322) в *Физике*: *природа* — это «первая материя», «форма» [*μορφή*] и «вид» [*εἶδος*] (II, 1, 193a29–32); это «цель» и «ради чего» (II, 2, 194a29); это «начало движения и изменения» (III, 1, 200b13). Тем не менее определения природы *как целого* нет. Зато наблюдается тенденция к персонификации *природы*. Когда Аристотель говорит: «бог и *природа* ничего не делают всуе»[9], возможно, подразумевая мифическую фигуру Демиурга из *Тимея*, параллель между богом и *природой* сообщает личностный и мифический характер самой природе. Можно указать и на другие высказывания Аристотеля[10], в которых *природа* выступает с одной стороны, как упорядочивающее целое, а с другой, не лишена образных ассоциаций.

Это соответствует древней традиции, отождествляющей Природу с Богиней Матерью. Афродита-Венера твердой рукой правит чувственным миром. У греков это топос и философии[11], и поэзии[12]. Позже, у римлян, Лукреций (fl. 1 в. до н. э.) персонифицирует *природу*, именуя ее rerum natura creatrix (творящей природой вещей) — I, 6229; II, 1117; V, 1362; его Венера единолично правит *природой* всего — I, 21: rerum naturam sola gubernas.

Образный и рациональный подходы могли сливаться воедино в философских гимнах. Яркое воплощение эта традиция находит, например, в орфическом гимне LV — *Φύσεως* (*Природе*):

1 Ты, о Природа, богиня всемать, всеумелица-матерь!
Ты, о небесная, старшая, ты, о владетельный демон,
Всех укрощая, сама никому не подвластна, ты — кормчий!
. . . . . .
Ты — устроитель богов, всему ты конец бесконечный,

---

[9] Аристотель. *О небе* I, IV, 271a32 (пер. А. В. ЛЕБЕДЕВА).

[10] *О возникновении животных* 750a4: «все животные, которым природа не дала рогов, получили от нее какие-либо другие средства защиты...»; *О частях животных* 681a12: «природа непрерывным образом переходит от неодушевленных существ к одушевленным» (*Ἡ γὰρ φύσις μεταβαίνει συνεχῶς ἀπὸ τῶν ἀψύχων εἰς τὰ ζῷα...*).

[11] У Парменида это «богиня, которая всем правит» (fr. 12, 3–6 Diels), рус. пер. в кн.: *Фрагменты ранних греческих философов*. Часть I, изд. А. В. ЛЕБЕДЕВ (М.: Наука, 1989), с. 293.

[12] Еврипид. *Ипполит* 447–50: «И в высоте эфирной, и в морской/ Пучине — власть Киприды, и повсюду/ Творения ее...»; ibid. 1272–81: «О Киприда, суровую душу людей/ И богов железную волю/ Ты, богиня, сгибаешь./ ...с тобой... Эрот.../ А чары его.../ Зверей укрощают и все,/ Что дышит в сиянии солнца.../ Твоя, о Киприда,/ Весь мир наполняет держава» (пер. И. Ф. АННЕНСКОГО).

Общая всем, ты одна лишь из всех ни к чему не причастна,
Самоотец, не имущий отца, ты быстра и отрадна,
В дивном цветении все ты сплетаешь искусно, с любовью...
. . . . . .
Ты на земле, под землей, в небесах и на море владычишь,
Горечь для всех недостойных, тебе же послушным — услада,
О вседаритель заботливый, о всецарица, всемудрость,
Все ты растишь, ты все утучняешь и в срок разрешаешь,
Мать и отец ты всему, всему ты кормилица, нянька,
Роды твои, о блаженная, скоры, плоды преобильны,
Многосемянная, все ты умеешь, ваятель владычный,
Демон державный, о скромная, все ты в движенье приводишь,
Мудрая, с опытом многим, вращаешь ты вихрем извечным
Быстрый поток, всетекучая, в формах чужих пребываешь,
Благопрестольная, что суждено, завершаешь одна ты,
О скиптродержица вышняя, тяжко гремящая громом,
Всеукротитель, не знающий страха, судьба роковая,
Огнедыханна, бессмертная жизнь и промысел вечный,
Ты во всем, и все сотворила на свете одна ты...[13]

В этом гимне природа охватывает и смертное, и божественное, это тотальность всей чувственной (иной не дано) вселенной. Если в гомеровском гимне тленное и бессмертное равнозначны внутри общей тотальности природы, то в картине вселенной у Синезия из Кирены (ок. 365/70–413/4) (которая восходит к Порфирию и *Халдейским оракулам*) чувственной природе отводится ограниченное место, хотя «природой» именуется и сам чувственный мир, и его божественный исток:

Ключ (*παγά*) один, единый корень
Просиял тройною формой (*μορφά*):
Ибо где отцова бездна,
Там и сын его преславный –
Порожденье его сердца,
Мирозиждущая мудрость (*σοφία κοσμοτεχνῖτις*);
С ними вместе свет единый
Воссиял святого духа...
. . . . . .
Все в твоей державной воле (*βουλᾶς*)!

[13] Пер. О. В. Смыки, см. *Античные гимны* (Изд-во Московского университета, 1988), с. 190. Греч. текст: *Orphei hymni*, ed. Guilelmus Quandt (Berlin, 1955), p. 10–12. Ср. гомеровский гимн *К Афродите* (IV, 1–5), *Античные гимны*, с. 89.

Для всего ты в мире корень
В настоящем и в минувшем,
И в грядущем и в возможном!
Ты отец, но ты и матерь,
Ты жена и муж при этом,
Ты и голос, и молчанье,
Природа, производящая природу (*φύσεως φύσις γονοῦσσα*),
Вечность вечности (*αἰῶνος αἰών*), владыка!
Славься, славься, корень мира,
Славься, средоточье сущих,
Ты монада бессмертных чисел —
властелинов, исходно лишенных сущности.
Славься, славься, славься, славься!
Богу — слава подобает![14]

Что касается выработки философских определений *природы*, то наибольшее внимание этому уделено в стоической традиции. Разумеется, как и раньше, *природа* могла персонифицироваться. Например, Хризипп (ок. 270–ок. 206) (*О природе*, SVF II, 1163) пишет о прекрасном, но бесполезном хвосте павлина: «*природа* произвела животных ради их красоты, ведь она друг прекрасного и наслаждается разнообразием». Но со временем все более очевидны попытки дать рациональное *определение* природы. *Природа* — это начало, связанное с возникновением чувственных вещей, с видимым космосом, его порождением и упорядочением, с жизненным началом. Диоген Лаэртский (fl. ок. 220) сообщает, что в соответствии с физикой стоиков

> VII, 156:
> природа... есть искуснический огонь [*πῦρ τεχνικόν*], движущийся по пути к порождению [*εἰς γένεσιν*], то есть дыхание, огневидное и искусническое [*πνεῦμα πυροειδὲς καὶ τεχνοειδές*]; а душа есть чувствующая [природа] [*ψυχὴν αἰσθητικὴν 'φύσιν'*]...[15].

---

[14] Пер. О. В. Смыки (с некоторыми изменениями), см. *Античные гимны*, с. 291–292. Греч. текст см. *Synésios de Cyrène*. Tome I. *Hymnes*. Ed. Christian Lacombrade (Paris: Les Belles Lettres, 1978), p. 80–83. Строку 71 — *προανουσίων ἀνάκτων* — переводили: of kings that existed not before thee (Augustine Fitzgerald); rois originellement détachés de tout essence (Lacombrade).

[15] Диоген Лаэртский. *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов* VII, 156 (здесь и далее пер. М. Л. Гаспарова).

Он также ссылается на Посидония и Хрисиппа, которые дают определения вселенной:

> VII, 137–138:
> слово «мир» [*κόσμον*] стоики употребляют трояко. Во-первых, это сам бог... Во-вторых, само это мироустройство [*διακόσμησιν*], то есть звездный мир [*τῶν ἀστέρων κόσμον*]. В-третьих, это совокупность того и другого. Таким образом, мир — это особая качественность всеобщей сущности [*τῆς τῶν ὅλων οὐσίας*]; или это построение [*σύστημα*], включающее небо и землю с их природами...; или это построение, включающее богов, людей и все возникшее для них. Мир устрояется умом и провидением [*κατὰ νοῦν καὶ πρόνοιαν*]... Ибо ум проницает все части мира, как душа — все части человека.
>
> VII, 148–149:
> Природой они называют иногда то, чем держится мир [*τὴν συνέχουσαν τὸν κόσμον*], иногда то, чем порождается все земное [*τὴν φύουσαν τὰ ἐπὶ γῆς*]. Природа есть самодвижущееся состояние [*ἕξις ἐξ αὑτῆς κινουμένη*], изводящее и поддерживающее свои порождения в назначенные сроки по сеятельному разуму, и от чего что взято, так то и творится. Стремится она и к пользе, и к наслаждению, как это видно из человеческого творчества[16].

Итак, у стоиков в изложении Диогена идее вселенского целого, всеохватности отвечает скорее понятие «мир». Мир — это бог, космическая упорядоченность, наконец, мир есть тотальность всего: это небо и земля, бог и мироустройство, все ранги существ и все, что для них. Соответственно, «природа» есть то, чем держится мир, это пронизывающий мир зиждительный огонь, это то, чем порождается все земное, это самодвижущееся состояние.

В узком смысле, когда речь идет о вселенской иерархии, природа (*φύσις*) соотносится с растительным началом (*φυτικόν*), выращиванием (*φυτεύω*), растениями (*φυτόν*) и, вообще, с уровнем растительного бытия. Так, у неоплатоников Природа — это квази-ипостась, следующая сразу за известной триадой Запредельное/Бог/Благо–Ум–Душа. Для Плотина (205–270) общая природа — это низшая часть мировой души:

---

[16] Ibid. 137–38 и 148–49.

> То, что именуется «природой», — это душа, порождение более высокой души, живущей более мощно, имеющей в своем покое созерцание, [направленное] не к высшему, и опять же не к низшему, но пребывающей в том, что́ она есть...[17].

Как таковая, природа помещается между истинным бытием и подобиями (V, 1, 7). Это низшее из творящих «созерцаний» (в том специфическом смысле, какой этот термин имеет у Плотина), это «знание», но знание уже смутное. Это производяще-вегетативный уровень реальности, который мы встречаем в растениях[18].

Плотину следует Порфирий (ок. 234–ок. 305), соотносящий эти уровни с иерархией живых существ :

> Одна жизнь у растения, другая у одушевленного, другая у разумного; одна — у Природы, другая — у Души, другая — у Ума, другая — у Запредельного[19].

По Проклу (ок. 410–485), природа ответственна за все физические качества, отличающие данное тело, она имманентно присуща телу, которое само по себе полностью инертно и пассивно. То, что заставляет физические тела взаимодействовать, иметь качества, есть их бестелесная природа. Природа составляет реальность физического тела.

В понимании природы, как определенного уровня вселенской иерархии, Прокл близок к Плотину. Он размещает природу, как и душу, между умопостигаемым и телесным. Природа всего это всеобщая душа, что видно, если сравнить два отрывка:

> всецелая природа всего охватывает в едином логосы того, что в небе, и того, что под луной, и распределяет свои собственные силы природам, которые обособлены от нее, [распределяясь] по телам[20].

> всеобщая душа, имеющая ипостазирующие силы и логосы всего внутри-космического, неизбежно обладает не только

---

[17] Плотин, *Enneades* (P. HENRY, H.R. SCHWYZER), III, 8, 4: *Ὡς ἡ μὲν λεγομένη φύσις ψυχὴ οὖσα, γέννημα ψυχῆς προτέρας δυνατώτερον ζώσης, ἡσυχῇ ἐν ἑαυτῇ θεωρίαν ἔχουσα οὐ πρὸς τὸ ἄνω οὐδ' αὖ ἔτι πρὸς τὸ κάτω, στᾶσα δὲ ἐν ᾧ ἔστιν, ἐν τῇ αὐτῆς στάσει...*

[18] Подробнее см. John N. DECK, *Nature, Contemplation and the One: A Study in the Philosophy of Plotinus* (University of Toronto Press, 1967), 64–72; 81–92.

[19] Порфирий, *Sententiae* (E. LAMBERZ), 12, 5, 6–8: «*ἄλλη γὰρ ζωὴ φυτοῦ, ἄλλη ἐμψύχου, ἄλλη νοεροῦ, ἄλλη φύσεως, ἄλλη ψυχῆς, ἄλλη νοῦ, ἄλλη τοῦ ἐπέκεινα*».

[20] Прокл, *Theologia Platonica* (H.D. SAFFREY, L.G. WESTERINK), 3.8.15–18: «*ἡ ὅλη φύσις ἡ πάντων ἐν ἑνὶ περιέχουσα τοὺς λόγους τῶν τε ἐν οὐρανῷ καὶ τῶν ὑπὸ σελήνην, κατανείμασα δὲ τὰς ἑαυτῆς δυνάμεις ταῖς ἀπ' αὐτῆς περὶ τὰ σώματα μεριζομέναις φύσεσι.*

умными причинами людей, лошадей и всех прочих живых существ, но также всех частей мира[21].

Очевидно, что и у Прокла *природа* есть своего рода нижний слой мировой души. Как космический принцип, она завершает мировую душу. Природа — последний из бестелесных, творящих уровней бытия, продуцирующий область чувственного. Сущности, находящиеся ниже, уже обладают телами, пассивными и инертными[22].

Похожая иерархия подразумевается у Секста Эмпирика (fl. нач. 3 в.), воспроизводящего традиционные доказательства существования богов:

IX, 81–86
Мир [*κόσμος*] есть тело объединенное [*ἡνωμένον σῶμα*]. Однако поскольку из соединенных тел одни держатся простым состоянием [*ψιλῆς ἕξεως*], другие — природою [*φύσεως*], третьи — душою [*ψυχῆς*] (и состоянием — камни и дрова, природой — например, растения, душою — живые существа), то, очевидно, и мир вообще держится одним из этих [факторов].... Но мир не держится простым состоянием. Если же не состоянием, то во всяком случае природою, потому что и то, что держится [*διακρατούμενα*] душою, гораздо раньше того должно было держаться [*συνείχετο*] природою. Следовательно, ему надо содержаться [*συνέχεσθαι*] наилучшей природою, поскольку он объемлет [*περιέχουσα*] природы всего... Но если природа, управляющая [*διοικοῦσα*] миром, является наилучшей, то она должна быть разумной [*νοερά*], деятельной и бессмертной. А будучи таковой, она есть бог.

IX, 118–119
природа мира есть причина устроения [*διακοσμήσεως*] целого мира... Она должна быть разумной [*λογική*] и одаренной умом [*νοερά*] и притом вечной [*ἀίδιος*]. Но подобная природа есть то же, что и бог.

---

[21] Прокл, *In Platonis Timaeum* (E. DIEHL), 2.266.1–5: «*Τούτων δὴ προειλημμένων ἀπ' αὐτῶν ἀρξάμενοι τῶν φαινομένων λέγωμεν, ὅτι τὴν τοῦ παντὸς ψυχήν, λόγους ἔχουσαν πάντων τῶν ἐγκοσμίων καὶ δυνάμεις ὑποστατικάς, ἀνάγκη μὴ μόνου ἀνθρώπου καὶ ἵππου καὶ τῶν ἄλλων ἁπάντων ζῴων ἔχειν τὰς νοερὰς αἰτίας, ἀλλὰ καὶ πρὸ τούτων τῶν ὅλων τοῦ κόσμου μερίδων...*

[22] См. Lucas SIORVANES, *Proclus. Neo-Platonic Philosophy and Science* (Edinburgh University Press, 1996), p. 136–139.

IX, 120
раз и мир, будучи многочастен, управляется [διοικεῖται] природою, то в нем есть нечто такое, что господствует и предначинает движения. Этим ничто не может быть, кроме природы сущего, которая есть бог[23].

В приводимых Секстом рассуждениях смешиваются разные значения понятия «природа». В узком смысле, это растительный уровень бытия, но это и начало, связующее мир, упорядочивающее его, удерживающее от распада. Одновременно природа есть водительное начало мира и его причина и основа. В этом качестве она причастна более высоким уровням реальности, имея ощущение, логос и ум. Она бессмертна и вечна.

В латинской традиции эти стоические положения почти дословно, и намного раньше Секста, приводит Цицерон (106–43 до н. э.), ссылающийся в этой части своего трактата *О природе богов* на Хрисиппа, Зенона и Клеанфа. Природа [natura], о которой говорит Цицерон, охватывает весь мир [mundus]:

II, VIII, 21
«То, что пользуется разумом, лучше того, что разумом не пользуется. Нет ничего лучше мира: итак, мир пользуется разумом». Сходным образом можно доказать, что мир мудр, блажен, вечен — ведь все, в чем имеются эти качества, лучше того, в чем этих качеств не хватает. А так как нет ничего лучше мира, то выходит, что мир есть бог.

II, XI, 29
Итак, есть природа [мировой огонь — *В. П.*], которая заключает в себе весь мир, сохраняет его, и она не лишена чувства и разума; ибо всякая природа, которая не обособлена и не проста, но сопряжена и связана с чем-то другим, имеет в себе нечто главенствующее...

Но мы уже знаем, что в частях мира (ибо в мире ведь нет ничего, что бы не было частью единого), имеются чувства и разум. Следовательно, эти качества необходимо должны быть и в той части мира, которая составляет его главенствующее начало... Поэтому мир необходимо должен быть мудр, и та природа, которая все охватывает и содержит, должна превосходить все остальное совершенст-

[23] Секст Эмпирик, *Против ученых* IX (пер. А. Ф. Лосева).

> вом разума. Стало быть, мир и есть бог, и божественная природа заключает в себе всю силу мира.

Кроме того, согласно стоикам, природа обладает волящим началом[24]. Цицерон сообщает, что, согласно Зенону (ок. 335–ок. 262),

> природа мира все свои движения совершает по своей воле, имеет свои влечения, стремления, которые у греков называются ὁρμή, и согласно с ними предпринимает свои действия, также как и мы сами, движимые душами и чувствами[25].

Позже Эпиктет (ок. 50–ок. 130 н. э.) говорил, что похвально «постичь волю природы»[26]. Чуть ниже мы увидим, что Марий Викторин приписывает сентенцию «природа есть воля бога» Платону.

В целом, латинская традиция следует греческой. В подавляющем числе случаев говорится о природе в узком смысле: natura — это физические или психические свойства вещей; это сила, одушевляющая и организующая мир (стоическая natura artifex); исключительно редко это вся вселенная[27]. Здесь нас интересует только третье значение. Важно, что практически во всех текстах, где natura обозначает вселенную, имеется в виду *физическая* вселенная.

Однако появляются и новые моменты. В известных каролингским ученым — коллегам Иоанна Скотта — работах Цицерон и Марий Викторин писали о трудностях, которые возникают при попытках определить всеобщую природу. Фразу из популярного в средние века трактата Цицерона *О нахождении* — «саму природу определить трудно, но легче... перечислить ее части»[28] — хорошо знали и не раз комментировали. Не случайно первые слова *Перифюсеон* Saepe mihi cogitanti... — это эхо начальных слов *О нахождении*[29]. Именно рассуждая об этой фразе из *О нахождении*, Марий Викторин (281/91–после 363) дает любопытную

---

[24] См. André-Jean VOELKE, *L'idée de volonté dans le stoïcisme* (Paris: Presses Universitaires de France, 1973), 106–112.

[25] Цицерон, *О природе богов* II. XXII, 58 (пер. М.И. РИЖСКОГО).

[26] Эпиктет, *Беседы* I, 17, 14.

[27] Cf. A. PELLICER, *Nature: Etude sémantique et historique du mot latin* (Paris, 1966).

[28] Цицерон, *De inventione* I, 24, 34: «Ipsam naturam definire difficile est. Partes autem eius enumerare.... facilius est».

[29] Цицерон, *De inventione* I: «Saepe et multum hoc mecum cogitavi, bonine an mali plus attulerit hominibus et civitatibus copia dicendi ac summum eloquentiae studium». Ср. Апулей, *De mundo* I: «Consideranti mihi est et diligentius intuenti, et saepe alias, Faustine fili, virtutis indagatrix expultrixque vitiorum, divinarum particeps rerum philosophia videbatur, et nunc maxime, cum naturae interpretationem et remotarum ab oculis rerum investigationem sibi vindicet». См. также с. 517, прим. 1.

сводку определений универсальной природы, которая почти наверняка была известна Иоанну Скотту:

> Саму природу определить трудно. Есть мнение, что определение природы трудно, поскольку ученые не согласны в том, что первее — бог или природа. Если первее природа, тогда бог рожден, но бог не может рождаться. Напротив, если первее бог, то рождена природа, а если природа может рождаться, получается, что природа [на некотором этапе] не существует. Следовательно, природу определить трудно. Цицерон сказал «трудно», но тем не менее показал, что определить ее возможно.
>
> Наконец, некоторые ученые так определяли природу: «природа есть искуснический огонь, неким путем устремленный к порождению чувственных вещей»; ведь ясно, что все возникает от первоогня.
>
> А Платон определил так: «природа есть воля бога», и среди прочих определений — это наиболее достоверное. Ибо если бог и природа существуют так, что ни один из них не первее другого (ведь необходимо, чтобы второе рождалось из первого; отсюда, если что-то рождается, то это не бог и не природа), то он правильно сказал, что природа — это воля бога, ведь бог всегда необходимо волил и волит. Поскольку, как природа не могла рождаться, если она воля бога, так ни бог не мог рождаться, ни природа.
>
> Нужно знать, что природа — это то же, что мир; что вне мира находится не природа, но бог; и что воля бога, насколько она мир, есть то же, что природа.
>
> Итак, Цицерон отказался от общего определения природы, сказал, что оно трудно. Однако он перечисляет ее части, но «только те», говорит, «которые требуются [при изложении риторики]»[30].

---

[30]Марий Викторин, *Explanationes in Ciceronis Rhetoricam*, in: *Rhetores Latini Minores*, ed. C. HALM (Leipzig, 1863), p. 215sq.: «Naturam ipsam definire difficile est: Haec ratio est, ut difficilis sit naturae definitio; etenim aput sapientes contentio est, quid prius sit, deus an natura. Si natura prior est, ergo deus natus est: atqui deus nasci non potuit. Rursus, si deus prior est, nata est natura: quod si nasci potuit natura, incipit non esse natura. Itaque naturae difficilis definitio est. 'Difficilis' inquit; alioquin (впрочем) ostendit posse definiri. Denique sapientes quidam sic definiere naturam: natura est ignis artifex quadam via vadens in res sensibiles procreandas; etenim manifestum est omnia principe igne generari. Plato autem sic definivit: natura est dei voluntas. Et inter ceteras haec magis probanda definitio; nam si deus et natura ita sunt, ut ex his alterum prius non sit (necesse est autem ex primo nasci, quod secundum est, deinde si quod nascitur nec deus est

Не касаясь определения природы как воли Бога (имеющего, скорее всего, стоическое происхождение), отметим важные для последующего рассмотрения представлений Иоанна Скотта положения Цицерона: ни бог, ни природа не предшествуют друг другу; природу трудно определить, и лучше идти снизу, от перечисления ее частей. Природа тождественна чувственному космосу, Бог — за пределами природы.

Сервий (fl. ок. 400), комментатор Вергилия, считает, что совокупность, охватывающую чувственное бытие и бога, уже недостаточно называть «миром» и лучше использовать греческое τὸ πᾶν:

> То, что по-гречески называется τὸ πᾶν, то есть «все, что есть», это четыре элемента — земля, вода, воздух, эфир — и бог; кроме них нет ничего. Мы не можем называть это «миром», ведь «мир» это не все[31].

Неявную попытку охватить всю совокупность сущего — надприродного, природного и техногенного — делает Калкидий (fl. Vв.), говоря:

> «Все, что суть, есть деяния Бога, природы или человека-искусника, подражающего природе»[32].

Калкидий не дает имени этой тройной совокупности; к тому же, он не говорит ни о мыслимом, ни о не сущем.

Самый ранний из дошедших до нас текстов, в котором природа — это уже *не только* сущее, видимо, принадлежит Сенеке (ок. 4 до н. э.–65 н. э.): у него natura — это совокупность сущего и не сущего, это все физическое и ноэтическое. Характерно, что давая определение, Сенека ссылается на стоиков:

> [Стоики] говорят, что в природе вещей нечто есть, а нечто — не есть. Но и то, что не есть, входит в природу ве-

---

nec natura), recte naturam dei dixit esse voluntatem: deus enim semper voluerit et velit necesse est. Ita quoniam nasci natura non potuit, si dei voluntas est, ut deus nasci non potuit, nec natura. Illud autem scire debemus, naturam illud esse quod mundum, ultra mundum naturam non esse, sed deum: voluntatem autem dei, qua mundus est, eandem esse naturam. Itaque hic Cicero naturae principalem definitionem dimisit, dixit autem esse difficilem. Patres autem eius enumerat, sed 'quarum' inquit 'indigemus'«. Ср. Платон, *Тимей* 41ab: «возникшее от меня пребудет неразрушимым, ибо такова моя воля»; см. G.M. de DURAND, "Un lien plus fort: ma volonté. Exégèse patristique de Timée 41ab", *Science et Esprit* 27 (1975), p. 329–348.

[31] Сервий, *In Vergilii Aeneidos Commentarius* VI, 724, ed. G. THILO (Leipzig, 1881): «quod graece τὸ πᾶν dicitur, id est omne quod est, quattuor sunt elementa, terra aqua aër aether, et deus. praeter haec nihil est aliud: et hoc mundum non possumus dicere, nam mundus non est totum».

[32] Калкидий, *In Timaeum* 23 (J.H. WASZINK), p. 73, 10–12: «Omnia enim quae sunt vel dei opera sunt vel naturae vel naturam imitantis hominis artificis».

> щей; таково представляющееся душе, подобно тому, как кентавры, гиганты и прочее, сформированное ложной мыслью, обретает некий образ, хотя и не имеет субстанции[33].

До Эриугены это единственный пример объединения сущего и не сущего в одно целое[34].

Охватить тотальность бытия именем «природа» пытался и Августин (354–430)[35]. Даже у него не всегда резка грань между природным и сверхприродным, в сущности, для него нет ничего полностью сверхприродного. Природа включает все существующее. Поэтому Августин может говорить об ordo naturarum, проходящим ab eo quod summe est ad id quod minus est[36]. Этот ряд, naturalium causarum ordo, и есть rerum natura. В *De anima* Августин пробует объять именем *природа* всю тотальность — и Бога, и творение. То, что возникает «из Бога», либо сотворено, либо не сотворено. То, что не сотворено, либо рождено Богом (Сын), либо исходит из Бога (Дух Святой). Таким образом, и Троица, и тварь — природа:

> Ведь всякая природа есть либо Бог, для которого нет виновника, либо [происходит] из Бога, поскольку Он ее виновник. Из той природы, чей виновник — Бог (из которого она), одна не сотворена, другая сотворена. Далее, та, что не сотворена и, однако, из Него, — либо рождена Им, либо из Него исходит. Рожденная природа есть единственный Сын, а исходящая природа — Дух Святой. У этой Троицы одна и та же природа. Ибо эти три суть один и единственный Бог, и все разом есть единый Бог — неизменный, вечный, без какого-либо временного начала или конца. А та природа, что сотворена, именуется тварью; Творец же [ее] — Бог, то есть эта Троица. Потому говорят, что тварь так

---

[33] Сенека, *Нравственные письма* 58, 15: «In rerum… natura quaedam sunt, quaedam non sunt. Et haec autem, quae non sunt, rerum natura conplectitur, quae animo succurrunt, tamquam Centauri, Gigantes et quicquid aliud falsa cogitatione formatum habere aliquam imaginem coepit, quamvis non habeat substantiam». Ср. Секст Эмпирик, *Против ученых* IX, 49: «не все мыслимое [τὸ ἐπινοούμενον] получает существование [ὑπάρξεως μετείληφεν], но может мыслиться [ἐπινοεῖσθαι] и, однако, не существовать, как, например, гиппокентавр и Скилла» (пер. А. Ф. ЛОСЕВА).

[34] Теоретически Эриугена мог читать Сенеку, ибо манускрипты с письмами Сенеки могли быть в северной Франкии во времена Иоанна Скотта, см. L. D. REYNOLDS, *The Medieval Tradition of Seneca's Letters* (Oxford, 1965), 152 ff.

[35] См. T.A. LACEY, *Nature, Miracle and Sin: A Study of St. Augustine's Conception of the Natural Order* (New York: Longmans, Green, and Co., 1916), p. 27–48.

[36] Августин, *О граде Божием* XII, 8.

> [произошла] из Бога, что сотворена не из Его природы; поэтому, говорят, что тварь — из Него, что Он сам — Творец ее бытия; не так, что она им рождена или исходит из Него, но Им сотворена, создана, соделана. Частью тварь [сотворена] не из иной [природы], то есть — полностью из ничто, как небо и земля, или лучше со-сотворенная с миром вселенская материя вселенской мировой громады; а частью — из иной, уже сотворенной и существующей природы, как муж из праха, женщина из мужа, человек от родителей. Впрочем, вся тварь из Бога, но так, что он творит из ничто, или из чего-то, а не рождает или выводит из себя[37].

Здесь важно, что хотя Августин и употребляет везде слово *природа*, каждый раз эта природа разная. Нет тождества природы Бога и природы твари. Нет субстанции по имени *природа*, частями либо видами которой являлись бы Бог или творение.

В то же время перед Августином, как перед любым христианским философом, возникает антиномия. Если все создано Богом, то нет природ, которые противостояли бы Ему, ведь все они сотворены им. Но они не соприродны ему. Значит, любая природа одновременно — и из Бога, и иная Ему:

> Той природе, которая имеет высочайшее бытие и которою создано все существующее, противна только та природа, которая не имеет бытия. Существующему противоположно несуществующее. Поэтому и Богу, то есть высочайшей сущности и Творцу всех и всякого рода сущностей, не противна никакая сущность[38].

---

[37] Августин, *De anima* II, 3: «Omnis quippe natura vel Deus est, qui nullum habet auctorem; vel ex Deo est, quia ipsum habet auctorem. Sed quae habet auctorem Deum ex quo est, aliqua facta non est, aliqua facta est. Porro quae facta non est, et tamen ex ipso est, aut genita est ab illo, aut procedit ex illo: quae genita est, Filius est unicus; quae procedit, Spiritus sanctus: et haec Trinitas unius est ejusdemque naturae. Nam haec tria unum sunt, et singulum quodque Deus, et simul omnia unus Deus immutabilis, sempiternus, sine temporis ullo initio sive termino. At vero illa natura quae facta est, creatura nuncupatur: Creator autem Deus, illa scilicet Trinitas. Creatura ergo ita esse dicitur ex Deo, ut non ex ejus natura facta sit. Ex illo enim propterea dicitur, quia ipsum auctorem habet ut sit: non ita, ut ab illo nata sit, vel processerit; sed ab illo creata, condita, facta sit, partim ex nulla alia, id est, omnino ex nihilo, sicut coelum et terra, vel potius universae mundanae molis universa cum mundo concreata materia; partim vero ex alia jam creata atque existente natura, sicut vir ex limo, mulier ex viro, ex parentibus homo: creatura tamen omnis ex Deo, sed creante vel ex nihilo vel ex aliquo, non autem gignente vel producente de se ipso».

[38] Августин, *О граде Божием* XII, 2.

В узком смысле, natura у Августина часто тождественна «субстанции»[39]. Более того, природа конкретной вещи есть воление ее Творца: «voluntas conditoris conditae rei cuiusque natura est»[40] (последнее определение близко к таковому у Мария Викторина, только Викторин считал волением Бога природу всего мира, см. с. 430). Все вещи вызываются из небытия волей Бога. Если эта поддерживающая их бытие воля будет убрана, они неминуемо соскользнут в небытие. Сочинения Августина оказали огромное влияние на Иоанна Скотта, их идеи оказались определяющими для всей системы его взглядов. Тем не менее, для формирования концепции природы, как она представлена в *Перифюсеон*, важен еще один источник — Боэций[41].

Боэций (ок. 480–525) определяет *природу* как все, что доступно мысли, в трактате *Против Евтихия и Нестория* (глава I). В этом сочинении, написанном в полемике с приверженцами Евтихия относительно двойной природы Христа, Боэций предлагает среди прочих определений *природы* следующее: так называются все вещи, которые тем или иным образом существуют (de omnibus rerum quae quocumque modo esse dicuntur). Такую *природу* допустимо определить так:

> «Природа» — это [именование] тех вещей, которые — поскольку они есть — могут некоторым образом быть схвачены умом[42].

При этом «некоторым образом» добавлено к определению *природы*, чтобы включить Бога и материю, которые воспринимаются через отрицание всех акциденций (ceterarum rerum privatione capiuntur), а «поскольку они есть» добавлено потому, что всякая природа *есть* и не включает того, что *не есть*, обозначаемого как nihil. Тем не менее, класс объектов, охватываемых определением Боэция, существенно у́же такового у Сенеки и у Эриугены. Если natura Боэция охватывает лишь все существующее (не случайно он исключает из природы *ничто* как не сущее), то у Эриугены этим термином описывается *все, что есть, и все, что не есть*, под которыми понимаются, соответственно, объекты, доступные тварному уму, и объекты превосходящие возможности понимания.

Есть и еще одно отличие. Боэций четко определяет три основных значения понятия *природа*: природа — это тела, бестелесные субстан-

---

[39] Августин, *De libero arbitrio* III, 13: «Naturam voco quae et substantia dici solet»; *Contra Iulianum* I, 8: «Natura est ipsa substantia et bonitatis et malitiae capax».

[40] Августин, *О граде Божием* XXI, 8.

[41] В целом, влияние на Эриугену сочинений Боэция и сделанных им переводов логических работ Аристотеля невелико.

[42] Боэций, *Против Евтихия* I: «Natura est [definitio] earum rerum quae, cum sint, quoquomodo intellectu capi possunt».

ции или тотальность вещей, являющихся объектом ума[43]. Все три определения в тексте Боэция соположены друг с другом без взаимопересечения значений, логически они не пересекаются. Напротив, эриугеновское понятие природы принципиально сохраняет фундаментальную двусмысленность.

Понятия *natura, essentia* и *universitas* у Эриугены

Эриугена, представления которого о природе как всеобщей тотальности сущего и не сущего являются одними из самых сложных в истории философии, в той или иной степени впитал и переплавил все рассмотренные выше традиции и мотивы. В его поэтических и прозаических сочинениях природа может быть и мифологической mater generalissima, и первой аристотелевской субстанцией, и порождающим началом, совокупностью только тварного бытия и совокупностью тварного бытия и бога, наконец, тотальностью всего мыслимого и немыслимого, не подвластной в силу этого никаким определениям. Здесь нас будет интересовать лишь последнее, наиболее общее значение этого vox и методы, которыми Иоанн Скотт пытается ухватить эту тотальность, выразить ее рационально или метафорически.

Безусловно, среди источников и отправных пунктов его размышлений были работы Цицерона, Мария Викторина, Боэция, греков — Дионисия Ареопагита[44] и Максима Исповедника, а с большой степенью вероятности — Лукреция, Вергилия, Калкидия. Нет сомнений, что одной из настольных его книг был и трактат *Десять категорий*, ставший в каролингских школах учебником по категориям Аристотеля, где также настойчиво выражено стремление найти для реальности наиболее общее понятие. В *Десяти категориях* Эриугена мог найти следующее положение:

> охватывая все, что есть, неким мощным и емким до беспредельности именем, он назвал это OYCIA, за пределами каковой ни найти ничего нельзя, ни помыслить[45].

---

[43] *Против Евтихия* I: «Natura aut de solis corporibus dici potest aut de solis substantiis, id est corporeis atque incorporeis, aut de omnibus rebus quae quocunque modo esse dicuntur... Nam si de omnibus rebus naturam dici placet, talis definitio dabitur quae res omnes quae sunt possit includere. Erit ergo huiusmodi: «natura est earum rerum quae, cum sint, quoquo modo intellectui capi possunt».

[44] См. Dominic J. O'MEARA, «The Concept of Natura in John Scottus Eriugena (De divisione naturae Book I)», *Vivarium* 19, 2 (1981), 128–132.

[45] *Categoriae Decem*, p. 134, 17–19: «tamen ingenti quodam et capaci ad infinitum nomine omne quidquid est comprehendens dixit *οὐσίαν* extra quam nec inveniri aliquid nec cogitari potest».

Безусловно, это определение было ему хорошо знакомо: он даже перефразировал рассматриваемый пассаж в своих примечаниях к Марциану Капелле — Annotationes in Marcianum:

> Согласно некоторым, род определяется так: «Наверху находится наиболее общий род, за пределы которого не может подняться ни один ум и который греки называют OYCIA, а мы — essentia. Ибо есть некая охватывающая всякую природу сущность, в причастности к которой состоит все, что есть; поэтому она и называется наиболее общим родом»[46].

Акцент на всеобъемлющем характере термина *οὐσία* соответствовал намерению Эриугены найти наиболее общее определение. В самом деле, уже в первых строках *Перифюсеон*, так же, как в рассматриваемом пассаже из *Десяти категорий*, Наставник и Воспитанник ищут общее понятие (vocabulum, nomen) для классов вещей (см. *ниже* с. 480). Однако *οὐσία* не подходила Эриугене, ибо не могла обозначить *то, что не есть*[47]. У Боэция natura тоже относилась лишь к тотальности вещей так или иначе существующих, но именно в этом плане natura менее связана семантически, чем *οὐσία*.

Как будет показано, *то, что есть*, определяется Эриугеной как то, что подвластно уму, поэтому непознаваемые материя и Бог, которых Боэций включал в число сущего, остаются у Эриугены за пределами *того, что есть*, и однако, внутри всеобщей *природы*. В отличие от Боэция, Иоанн Скотт вводит в пределы *природы* и доктринальное *ничто*, понимая под ним Бога в его трансцендентном аспекте. Таким образом, тотальность, которую Боэций понимал как тотальность сущего, у Эриугены становится тотальностью «того, что подвластно уму, и того, что превосходит его силы», тотальностью *того, что есть, и того, что не есть*.

Что касается определения тотальности, то Иоанн Скотт мог ощущать, что понятие natura этимологически не слишком удачно, ибо к нерожденному и несотворенному Богу плохо приложимо именование natura/*φύσις*, происходящее от глагола *рождать* [na-sc-or, *φύω*]. Не случайно столетия спустя, словно отвечая Эриугене, Григорий Палама напишет:

---

[46] *Annotationes*, p. 93, l. 11–15: «Secundum quosdam sic diffinitur genus: Sursum est generalissimum genus ultra quod nullus intellectus potest ascendere, quod a Grecis dicitur OYCIA, a nobis, essentia. Est enim quaedam essentia quae compraehendit omnen naturam cuius participatione consistit omne quod est, et ideo dicitur generalissimum genus».

[47] На самом деле, Иоанн Скотт трансформировал и понятие *οὐσία*, но эта проблема требует специального рассмотрения. Здесь достаточно упомянуть, что когда Иоанн Скотт говорит о непознаваемых сущностях тварных объектов (а то, что превосходит возможности разума, является для него не сущим), усия становится тем, *что не есть*.

> Если Бог — природа, то все остальное — не природа: если же то, что не Бог, является природой, то Бог не природа, и даже Он не есть, если другие существа суть[48].

Видимо, поэтому, наряду с *природой* (natura), Иоанн Скотт использует universitas[49] (совокупность, вселенная, всецелость) или словосочетание universalis natura[50]. Тем не менее, за *природой* как понятием стояла мощная, богатая традиция, которой была лишена *всецелость* (universitas), отвергать которую только по этимологическим соображениям, видимо, не представлялось Эриугене целесообразным.

Как уже говорилось, термин *природа* используется Иоанном Скоттом в совершенно различных значениях, от самого узкого до наиболее широкого. Он прилагал его к «невыразимой природе» Бога (I, 463B), к творящей природе (natura creatrix), к области бестелесного (V, 993B), к естественному порядку космической иерархии (III, 663D), к индивидуальным вещам, находящимся в пространстве и времени этого мира, подчиненным необходимости естественного закона (V, 867AB). Иногда Иоанн Скотт обозначает так universitas rerum — тотальность всех вещей, *которые суть и которые не суть*. В III, 621A он объясняет, что «натурой» обычно именуется не только тварная вселенная, но и то, что творит ее[51].

Термин universitas лишь немногим менее многозначен. Тотальность Бога и творения именуется Эриугеной universalis natura (II, 529A) или τὸ πᾶν. Он переводит его как universitas, прилагая это определение как к Богу, так и к творению (III, 524B). Впрочем, он не всегда последователен и иногда обозначает как universitas только тварную природу (III, 621A). Иоанн Скотт сам осознает это и пробует прояснить значение universitas.

> *Воспитанник*: Я хотел бы знать, отчего ты пожелал поставить в качестве первой части самой всецелости ту Природу, что по причине своего превосходства и бесконечности удалена от всецелости всех природ[52]?

---

[48] *Главы физические, богословские, этические и практические*, гл. 78 (PG 150, 1176B).

[49] *P* I, 469B: «N. Ut scias plane decem genera praedicta aliis duobus superioribus generalioribusque comprehendi, motu scilicet atque statu, quae iterum generalissimo colliguntur genere quod a graecis ΤΟ ΠΑΝ, a nostris vero universitas appellari consuevit».

[50] *P* 523D, 525B, 528B, 529A, 545B, 619AD, 621A, 1018D–1019A, 1020A.

[51] *P* III, 621A: «N. Eo nanque nomine quod est natura non solum creata universitas, verum etiam ipsius creatrix solet significari. Prima siquidem et maxima divisio est universalis naturae in creatricem universitatis conditae et creatam in ipsa condita universitate». Ср. 1019A.

[52] *P* III, 620B: «A. nosse velim qua ratione eam naturam, quae ab omnium naturarum universitate per exellentiam sui atque infinitatem removetur, veluti primam partem ipsius universitatis ponere voluisti».

Наставник отвечает — и это принципиально важно, — что невозможно определить universitas каким-либо одним способом, ибо она допускает множество пониманий (non uno sed multiplici rationis intuitu ponendam)[53]. Всецелость (universitas) постигается посредством multiplex theoria (многостороннего созерцания) и включает не только тварную природу, но и Творца, тогда как понятия «целое» (totum) и «все» (omnia) обыкновенно относятся лишь к тварному бытию.

Когда термины рассматриваются в узком смысле, автор различает два понятия: в то время, как essentia/*οὐσία* определяет неизменную структуру бытия, пребывание тварного в своих собственных вечных основаниях, natura/*φύσις* отражает движение порождения, возникновение в некоей материи, обусловленное местом и временем[54].

> Поэтому всякая природа, насколько она пребывает в своих основаниях, есть ΟΥΣΙΑ, а насколько пророждается в некоей материи — ΦΥΣΙΣ[55].

На языке Эриугены essentia применяется к примордиальным причинам — вечным идеям. Напротив, природа — это термин, отвечающий состоянию вещей, включенных в процесс возникновения и распада. Соответственно, когда речь идет о Боге, Deus-essentia означает преимущественно неизменность божественного бытия, расположенного за пределами сущего, тогда как Deus-natura выражает динамизм непрестанного проявления запредельной, непознаваемой божественности.

Природа как речь и природа языка

Путь, которым Иоанн Скотт представляет природу, особенен во многих отношениях. В своей *Гомилии* он уподобляет тварную вселенную речи, которая звучит только, пока ее произносят. Бог Отец произносит свое Слово, то есть вечно и неизменно рождает своего Сына:

> Ведь как у говорящего, когда тот перестает говорить, голос прерывается и умолкает, так и Отец небесный: если бы перестал изрекать свое Слово, то осуществление Слова, то есть тварная вселенная, бытия не продлила бы. Ибо

---

[53] *P* III, 621A.

[54] Ibid. 867A: «N. ΦΥΣΙΝ vero, hos est, naturam de generatione essentiae per loca et tempora in aliqua materia... ΦΥΣΙΣ autem ex verbo ΦΥΟΜΑΙ id est *nascor* vel *plantor* vel *generor*».

[55] Ibid. 867A: «Omnis itaque creatura quantum in suis rationibus subsistit, ΟΥΣΙΑ est, in quantum vero in aliqua materia procreatur, ΦΥΣΙΣ».

утверждением и обеспечением тварной вселенной является речение Бога Отца[56].

Сравнение вселенной с речью — это не просто художественный образ; оно далеко не случайно и отражает глубинные основания всего мировоззрения Эриугены. Как все его современники, Иоанн Скотт часто повторяет, что Бог творит вселенную в Слове, что истинные основания всех вещей укоренены в вечности Слова. Собственно, истинное бытие всего именно там и находится, а здешние пространственно-временны́е проявления и следствия этих вечных причин истинным бытием никак не являются. Все это так, и в этом — средневековая метафизика. Эриугена уникален (хотя и здесь можно найти предшественников) в своем ярко выраженном семантическом подходе к рассмотрению вселенной, всеобщей природы.

Природа как высшая категория объемлет у Иоанна Скотта не только область бытия, но и всю область мысли. При этом мысль имеет тенденцию совпадать с областью языка, того, что может быть сказано и поименовано:

> Н. Стало быть... природа является общим *именем* (nomen) всего, что есть и что не есть... В. Ведь мы не можем помыслить ничего, что могло бы избежать такого *именования* (vocabulo)[57].

Таким образом, слово *природа* призвано выразить вселенную значений (сигнификаций) в ее тотальности[58]. Но *природа* — в сравнении с бездонной *сущностью*, усией — это очерчивание непознаваемого и сущности. Ухватить, зафиксировать сущность можно лишь посредством ее ограничения, подчинив ее законам акцидентального, конечного, что необходимо для когнитивного акта:

> Никто сведущий в занятиях мудростью не может сомневаться, что природа возникает в месте и времени, что она

---

[56] Иоанн Скотт, *Гомилия* XVIII, с. 210–211: «Ut enim qui loquitur, dum loqui cessat, vox eius esse desinit et evanescit, sic caelestis pater, si verbum suum loqui cessaverit, effectus verbi, hoc est, universitas condita non subsistet. Universitatis namque conditae substitutio est et permansio dei patris locutio, hoc est, aeterna et incommutabilis sui verbi generatio».

[57] *P* I, 441A: «N. Est igitur natura generale nomen... omnium quae sunt et quae non sunt... A. Nihil enim [in universo] cogitationibus nostris porest occurrere quod tali vocabulo valeat carere».

[58] Marta CRISTIANI, «Nature-essence et nature-langage. Notes sur l'emploi du terme *natura* dans le *Periphyseon* de Jean Érigène», Miscellanea Mediaevalia, Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln, Bd. 13/2, *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter* (Berlin–New York, 1981), p. 711 [707–717].

> окружена акциденциями, что ей назначено исчезнуть через промежуток времени, установленный Создателем всего[59].

Процесс порождения языка тождественен процессу перехода от сущности к *природе*:

> ибо и наш ум, хотя сам по себе он невидим и непостижим, тем не менее выявляется и охватывается некими знаками, когда оплотняется в звуках и буквах и прочих указателях, как в своего рода телах. И когда он таким образом проявляется внешне, внутренне он всегда остается невидимым; в то время, как он прорывается в различных доступных чувствам фигурам, он никогда не утрачивает непостижимого состояния своей природы, и прежде чем раскрыться внешне, он движет себя внутри себя[60].

Таково фундаментальное свойство любого дискурса, который использует правила языка и структурирован своими законами, словно охвачен телом. Поэтому парадокс, отмечаемый во внеязыковой реальности, — любая сущность содержит непознаваемую сердцевину, — также присущ и любому утвердительному высказыванию: в его сердцевине всегда сохраняется отрицание, небытие.

> Ведь не без оснований говорят, что наш ум не существует до того, как войдет в мышление и память. Ведь сам по себе он невидим и не известен никому, кроме Бога и нас самих; когда же он входит в мышление и принимает форму от неких фантасий, то по праву говорят, что он возникает[61].

Следовательно, различие между *сущностью* и *природой* сохраняется в том числе и в поле лингвистики. Язык не принадлежит отдельному уму и субъекту; он строится по правилам объективной диалектики.

---

[59] P V, 867B: «Naturam vero per loca et tempora generatam, ceterisque accidentibus ambitam, intervallo a conditore omnium praedefinito perituram, nemo sapientiae studiis instructus potest ambigere».

[60] *P* III, 633BC: «N. Nam et noster intellectus, cum per se sit invisibilis et incomprehensibilis, *signis* tamen quibusdam *et* manifestatur et comprehenditur, dum vocibus vel literis vel aliis nutibus, veluti quibusdam corporibus incrassatur. Et dum sic extrinsecus apparet, semper intrinsecus invisibilis permanet; dum*que* in varias figuras sensibus comprehensibilibus prosilit, semper statum suae naturae incomprehensibilem non deserit; et priusquam exterius patefactus fiat, intra se ipsum se ipsum movet».

[61] *P* I, 454B: «N. Nam et noster intellectus, priusquam veniat in cogitationem atque memoriam, non irrationabiliter dicitur [non] esse; est enim per se invisibilis et nulli praeter deum nobisque ipsis cognitus est. Dum vero in cogitationes venerit et ex quibusdam phantasiis formam accipit, non immerito dicitur fieri».

Язык тесно связан с мыслью. Мысль, даже если она не выражена вовне — вербально, на письме и т. д. — понимается по аналогии с языком как «внутренний» язык, само-выражение мышления или мыслимого. Язык — это разворачивание мысли, — экстериоризация мышления, замысла, рассуждения в доступных восприятию знаках и символах. Язык — это «внешнее слово» (vox), отражающее «внутреннее слово» (verbum, animus), на котором оно основано и которое оно предполагает[62]. Как мы уже видели, внутреннее и внешнее слова относятся друг к другу как сокрытое к явленному, невидимое к видимому. Согласно Эриугене, произнесенное слово — это толмач, интерпретатор и представитель ума[63]. Человеческая мысль или ум (intellectus) являет себя в доступных ощущениям знаках, особенно знаках языка, делая себя постижимым. Подобное отелеснение (incorporari, incrassari corporibus) необходимо, если требуется познать мысль извне.

Известно, что у Эриугены взаимоотношение мысль/объект понимается так, что мысль *конституирует* свой объект. Эриугена предполагает очень тесную связь между понятием, словом (именем) и вещью: правильное именование подразумевает понятийное проникновение (intelligere). И напротив, именование, выводимое из проникновения в объект, и понятие (notio) идентичны. Раз подлинное место бытия вещей — это мышление, то вещи — это на самом деле понятия. Знание субстанции или сущности (essentia) вещи схватывает ее существование (esse) и категориальные характеристики.

Чего оно схватить не может, так это «чтойности» (quid) вещей. Следовательно, существует ограничение на то, чего можно достичь мышлением, знанием и языком. Ни Бог, ни человек не могут знать сущность, «что» объекта. Даже Бог не знает своей сущности или чтойности. Познанию и определению недоступны также сущность или субстанция любой тварной вещи; постижимы только «обстоятельства» (circumstantiae), они же — категориальные характеристики вещи. Поэтому понятие сущности или субстанции ограничено в своем содержании тем, что не может достичь «центра» или чтойности субстанции.

---

[62] Werner BEIERWALTES, «Language and Object. Reflexions on Eriugena's Valuation of the Function and Capacities of Language», *JSÉcr*, 210ff.

[63] Иоанн Скотт, *Комм. на Ев. от Иоанна* I, 27, 72–74: «Est igitur vox interpres animi. Omne enim, quod intra semetipsum prius animus et cogitat et ordinat invisibiliter, per vocem in sensus audientium sensibiliter profert». Ср. Исидор, *Этимологии* 2. 27. 2: «Omnis enim elocutio conceptae rei mentis interpres est. Hanc Aristoteles, vir in rerum expressione et faciendis sermonibus peritissimus, Perihermeniam nominat, quam interpretationem nos appellamus; scilicet quod res mente conceptas prolatis sermonibus interpretatur per cataphasin et apophasin, id est ad firmationem et negationem».

Как всегда, это относится и к человеку[64]. Человек, как и всеобщая природа, не имеет определения. Эриугена строго сохраняет различие между quia est (ὅτι ἔστιν) и quid est (τὸ τί ἐστιν), заимствованное у греческих отцов[65]. Мы знаем, что существуем, но мы не знаем, что мы такое есть. Иоанн Скотт не был согласен с теми, кто давал определение человеческой природе, то есть с Кассиодором и Исидором[66]. Единственное определение человека, которое можно дать, это то, что человека определить нельзя, ведь истинное определение схватывает чтойность вещи — τὸ τί ἦν εἶναι. Говорить, что нельзя знать, что такое человек (quid sit), — это говорить, что ему невозможно дать определения.

Таким образом, Эриугена накладывает ограничения на возможности и мысли, и речи. Это равно касается исследования предельных оснований тварного, всеобщей природы и, разумеется, Бога. Впрочем, следует всегда помнить о том, что у Иоанна Скотта отнюдь не человек является подлинным порождающим речь *субъектом*: в нем говорит и думает Бог. Бог — это разом и субъект, и объект нашего собственного разыскания и нахождения.

Богословскую мысль Эриугены в целом можно рассматривать как попытку постичь и выразить в языке, разворачивающем себя посредством имен и именований, высочайшее из возможных понятий, сверхконцентрированное бытие и единство, которое не может быть выражено как таковое, превосходя все имена и именования. Бог — это абсолютное отрицание, бытие Бога — это полная «внебытийность». Эриугена сознает очевидную непригодность мысли и языка в отношении этого высшего из объектов, недоступность божественного бытия для языка.

Иоанн Скотт видит важные ограничения в репрезентативной силе и содержании мысли и языка и приходит к выводу, что в отношении предельных истин нужен метафорический и символический язык, который уступает только всеобщему отрицанию всех возможных категориальных высказываний. Другой вывод: репрезентации подобных объектов в языке принципиально множественны, различны, более того, они могут быть взаимопротиворечивы.

Абсолютное единство божественного бытия проявляется в языке уже как множественность. Например, первый аспект всеобщей *природы* и четвертый аспект той же природы — это одна и та же реальность. Однако в нашем мышлении начало и конец различаются как последова-

---

[64] Édouard JEAUNEAU, «Le Cogito Érigénien», *Traditio* 50 (1995), 105.

[65] Максим Исповедник, *Ambigua ad Iohannem* 12.24–32 (CCSG 18, 123; PG 91, 1221D–24A); Григорий Нисский, *De imagine* [*De gominis opificio*] 11 (PG 44, 156AB) (этот текст цитируется в *P* IV, 788D–89A).

[66] Например, «homo est animal rationale mortale, sensus et disciplinae capax».

тельные моменты или формы единства, только позднее — в ходе «реконструкции» — вновь постигаемые как единство. Другой пример. Идеи в божественном Слове сами суть unum simplex atque individuum, они лишены различий между собой, которые конституируют их бытие, но обладают «множественным» единством (unum multiplex in seipso), которое «первичнее» всякой подлинной двойственности. Ordo появляется у идей только в человеческой мысли.

И тем не менее для Эриугены вселенная — universitas — это, в первую очередь, универсальное слово. Природа и язык равно сакрализованы. Как предполагает Марта Кристиани, тождество природа — язык могло играть «историческую роль сохранения образа глубокой рациональности природы в эпоху трагического упадка научной мысли»[67]. Подобное видение философа не нашло продолжателей. Даже такой верный последователь Эриугены, как Гонорий Августодунский, отбрасывает представление о *природе* как vocabulum (речение), обозначая тотальность посредством nomen (имени): «Phisica igitur, id est natura omnium rerum, dividitur in ea quae sunt et in ea quae non sunt» (*Clavis Physicae* I).

Определение *природы* и природа логического определения

Итак, причины отсутствия в *Перифюсеон* общего определения тотальности понятны. Но если невозможно дать определение, нужно пробовать иные методы. Эриугена делает это совершенно особенным способом, а именно посредством *деления*. Уже во вводных строках понятия «природа» и «деление» взаимоувязаны до такой степени, что становятся условиями друг друга[68].

Это соответствует основной идее Иоанна Скотта, согласно которой относительно Бога (а тотальность всего, в конечном счете, и есть Бог в разных своих аспектах) можно постичь лишь quia est (его наличие), но не quid est (его чтойность). Логическое определение природы раскрыло бы *содержание* этого понятия (то есть чтойность), тогда как деление раскрывает лишь *объем* понятия. Это, безусловно, учитывалось Эриугеной, который не уставал подчеркивать первостепенную важность диалектики (то есть, преимущественно логики) для любого исследования природ.

Характерно, что основанием деления природы является доступность объектов для познавательных возможностей ума. Эриугена осно-

---

[67] CRISTIANI, *Op. cit.*, p. 716.

[68] Эти особенности диалектического метода Эриугены рассматриваются в Willemien OTTEN, *The Anthropology of Johannes Scottus Eriugena* (Leiden, New York, and al.: E. J. Brill, 1991), 7–18.

вывает первое и высшее деление *природы*, через которое он одновременно вводит и само это всеобщее понятие, на способности суждения разума. Дихотомия на доступное и не доступное уму оставляет ту часть объема делимого понятия *природа*, которая обозначается частицей *не*, неопределенной, то есть открытой. При этом бытие увязывается с познаваемым, а небытие — с недоступным познанию[69]. И все же сущее и не сущее не представляют собой абсолютной оппозиции, поскольку неразрывно объединены наличием общей, запредельной им обоим основы — присутствием Бога как трансцендентной и одновременно действующей причины всей вселенной. Бог не подчиняется законам логики: он и сущее как источник и полнота бытия, и не сущее по превосходству своей природы.

Чем же являются внутри общей тотальности *природы* сущее и не сущее? Если бытие, рассматриваемое в связке с рациональным пониманием, — это познаваемая часть творения, то небытие — это непознаваемые Бог, материя и сущности тварных объектов. Тварные объекты, которые с эпистемологической точки зрения должны принадлежать классу *сущего*, поскольку не превышают познавательных способностей человеческого разума, имеют, однако, двойственный статус: в них присутствует нечто от божественной трансцендентности. Этот непознаваемый бесконечный элемент суть сущности тварных вещей, их *усии*, благодаря ему, они в некоторой степени причастны творящей природе Бога. Следуя Максиму Исповеднику, Эриугена говорит, что субстанции или сущности тварных вещей, видимых или невидимых, непознаваемы. То, что доступно и известно разуму, является лишь акциденциями. Акциденции — это манифестации вещи; лишь в них невидимая прежде данность вещи высвечивается для тварного сознания; только в пространственно-временном континууме бесконечная чтойность (quid est) позволяет зафиксировать свое присутствие (quia est). При этом категории лишь сообщают нам о существовании вещи (quia est) и ее преходящих признаках, но ничего не говорят о ее реальной природе или сущности (quid est):

---

[69] Ср. Аристотель, *О возникновении и уничтожении* I, 3, 318 b 18–28: «Большинство людей... различают сущее от не сущего по тому, воспринимается ли оно чувствами или не воспринимается ими, подобно тому, как познаваемое считается сущим, а непознаваемое — не сущим. Ведь восприятие для них равносильно знанию. Также относительно самих себя они считают, что живут и существуют, поскольку обладают восприятием и способностью воспринимать, — так они судят и о [других] вещах, в чем-то нащупывая истину, хотя то, что они говорят, неправильно» (пер. Т. А. Миллер). Как видно из приведенной цитаты, помимо отвержения сущего как доступного восприятию, Аристотель не принимает и концепцию cogito, мимоходом затрагиваемую Эриугеной в 490B (см. *ниже* с. 504).

> Ведь как сам Бог — превыше всякой твари и не объемлется никаким умом, так и в сокровеннейшей сердцевине тварного, Им соделанного и в Нем существующего, рассматриваемая ΟΥΣΙΑ непостижима. А все, что в каждой твари либо воспринимается телесным чувством, либо рассматривается умом, есть не что иное как некая акциденция, непостижимой как таковой, всякой сущности, которая познается через качество или количество, или форму, или материю, или некое [видовое] различие, или место, или время; и [познаётся] не что она такое есть, но что она есть [quia est][70].

Таким образом, хотя бытие, вообще говоря, познаваемо, предельные основания тварного бытия остаются от человека совершенно скрыты. При этом Эриугена намеренно отрицает любую негативную интерпретацию небытия как полной лишенности или отрицания:

> Ибо того, что неким образом кажется сущим, основанным на лишенности субстанций и акциденций, по-моему мнению, никоим образом [в рассмотрение] допускать не следует. Ведь того, что совершенно не есть и быть не может, и не превосходит понимание вследствие возвышенности своего существования, того, на мой взгляд, нельзя рассматривать в делениях вещей (если только кто-нибудь случайно не скажет, что отсутствие и лишенность вещей, которые суть, — это не полное ничто, но что они, чтобы неким образом быть, держатся некоей чувственной природной силой тех вещей, лишенностью, отсутствием или противоположностью которых являются)[71].

Рассматривая вещи, которые *суть*, и вещи, которые *не суть*, как подпадающие под универсальное понятие natura, Иоанн Скотт намеренно не определяет границ этой всеобщей *природы*. Однако он рассуждает об определении универсальной природы и конечных природ во время рассмотрения аристотелевых категорий. При этом акт определения любой природы в системе Эриугены одновременно является заданием «места» этой природы. «Определение» и «место» являются

---

[70] *P* I, 443BC.

[71] *P* I, 443CD: «N. *quia* ille qui videtur quodam modo esse, qui in privationibus et substantiarum et accidentium *constituitur*, nullo modo recipiendus, *ut arbitror*. Nam quod paenitus non est nec esse potest nec prae eminentia suae existentiae intellectum exsuperat, quomodo in rerum divisionibus recipi valeat non video, nisi forte quis dixerit rerum quae sunt absentias et privationes non omnino nihil esse, sed earum quarum privationes seu absentiae seu oppositiones sunt mirabili quadam naturali virtute contineri, ut quodam modo sint».

взаимозаменяемыми понятиями: каждое из них определяет другое[72]. Иоанн Скотт называет *место* естественным определением вещи (то есть конкретной природы), и наоборот, отождествляет логические *определения* с местами описываемых ими реальностей. И там и здесь он подчеркивает выделяющую, очерчивающую функцию категории *место*, говоря, что «если назвать это местом, пределом или границей, либо определением, описанием, — обозначается одно и то же, — охват определенной природы».

Определения числятся среди *невидимого* как вещи, которые одновременно и постигают и постигаются. Действие *определения*, то есть «очерчивания», — это акт рассуждающей и понимающей природы, поскольку «чтобы определять, нужно знать о своем существовании»[73]. Это прерогатива людей и ангелов, которые только и обладают способностью понимания[74]. Поскольку *определяющее* больше *определяемого*, люди и ангелы, равно обладающие разумом, не могут определять ни себя, ни друг друга. Они могут определять лишь то, что ниже их, тогда как их может определить Бог[75]. Отсюда можно сделать вывод, эксплицитно Эриугеной не сформулированный: всю тотальность определить принципиально нельзя, иначе она перестанет быть «наибольшей».

Таким образом, то, что представлялось в построениях Иоанна Скотта упущением, недостатком, таковым не является. Не имея возможности дать определение тотальности — ибо это определение уничтожило бы открытость, всеохватность этой тотальности и ввело бы не-

---

[72] *P* I, 470C: «N. nil aliud locus sit nisi terminus atque diffinitio uniuscuisque finitae naturae»; *P* I, 478B: «N. locus vero nil aliud est nisi rerum quae certo fine terminantur ambitus atque conclusio»; *P* I, 483B: «N. nil aliud esse locum nisi naturalem diffinitionem modumque positionemque uniuscuisque sive generalis sive specialis creaturae»; *P* I, 483C: «A. sive locum quis dixerit, sive finem, sive terminum, sive diffinitionem, sive circunscriptionem, unum idipsumque significare, ambitum videlicet finitae naturae»; *P* I, 485B: «N. ubi diffinitiones sunt eorum quae diffiniuntur, ibi profecto et loci eorum quae circunscribuntur... Locum diffinitionem esse et diffinitionem locum».

[73] *P* I, 484D–485A: «N. Itaque in genere invisibilium diffinitiones, quas locos rerum circunscriptarum diximus, concludi arbitraris? A. Ita quidem arbitror, et nihil certius video. N. Recte aestimas. Sed quia iterum genus invisibilium in multas species dividi patitur — quaedam enim invisibilium sunt quae intelliguntur et intelligunt, quaedam intelliguntur et non intelligunt, quaedam neque intelliguntur neque intelligunt — in qua specie horum diffinitiones connumerandas esse censes? *A. In* ea profecto quae intelligit et intelligitur; actio siquidem diffinitionis ratiocinantis intelligentisque naturae actio est. N. Nec aliter videtur esse posse; nulla enim natura quae se ipsam non intelligit *esse* aut sui aequalem aut se inferiorem potest diffinire».

[74] *P* I, 485A: «A. Solius ergo intellectualis naturae, quae in homine angeloque constituitur, diffinitionis peritia est».

[75] *P* I, 485A [о людях и ангелах]: «*N. Videtur mihi neque se ipsos neque inter se invicem diffinire posse. Nam si homo se ipsum vel angelum diffinit maior se ipso est et angelo. Maius enim est quod diffinit quam quod diffinitur. Eadem de angelo est ratio. Hos itaque ab ipso solo, qui eos ad imaginem suam condidit, diffiniri posse arbitror*».

коего субъекта сознания, который, определяя тотальность, включающую и Бога и творение, тем самым превышал бы их, — Эриугена скорее избирает разделительную линию, чем очерчивающую. Он утверждает *природу* путем деления ее на бытие и небытие, не определяя ее.

Этот метод имеет свои особенности. Деление полностью задает подход к универсальной *природе* как в развертывании целого, так и в структуризации его частей. На этом дискурсивном уровне рассуждения Иоанн Скотт принимает так называемый критерий рациональности, от которого зависит разделение природы на то, *что есть*, и то, *что не есть*, ибо данное деление просто повторяет рациональное различение в онтологических терминах. Иоанн Скотт сам говорит, что в основании деления природы лежит познающий человеческий разум, который и вводит дистинкции в не знающую рассечений тотальность. Тем не менее, постижимы вещи человеческим умом или нет, все они без исключения попадают внутрь границ всеобщей *природы*. Последняя негативным образом охватывает даже небытие, которое нельзя ухватить рационально. Хотя Бог остается за пределами сущего, Иоанн Скотт включает Его в более широкую, хотя и неопределимую область *природы*. В книге III Эриугена говорит, что первое деление природы столь фундаментально, что находится во всех «совокупностях»: «ибо это деление природы сохраняется равным образом во всех совокупностях до бесконечности»[76]. Но подход Эриугены, осуществляемый скорее через разделение, чем определение, влечет и дальнейшие последствия. Поскольку все в *природе*, как и во всей «фисиологии»[77] *Перифюсеон*, зависит от действия ума, к способности человеческого разума относится исследование равно и бытия и небытия, образующих конститутивные части природы. В противоположность действию *определения*, принцип рациональности остается в силе, даже когда силы разума должны по-видимости утрачивать действенность, например, при постижении божественной сущности. Это происходит так, будто Иоанну Скотту удается найти средство достичь того, что на деле лежит вне пределов досягаемости человеческого ума. Несмотря на то, что человеческому разуму не удается точно задать границы *природы*,

---

[76] *P* III, 621A: «N. naturalis ista divisio in omnibus universitatibus in infinitum uniformiter servetur».

[77] В начале четвертой книги *Перифюсеон* Иоанн Скотт дважды назвал так свое исследование: *P* IV, 741C: «N. Prima nostrae physiologiae intentio...»; *P* IV, 750: «A. physiologiaeque speculationibus conveniunt». По всей видимости, это заимствование из Григория Нисского, ибо название первой главы *Об устроении человека* в переводе Иоанна Скотта имеет вид «ΦΥCΙΟΛΟΓΙΑ mundi». Помимо прочего, это может быть свидетельством того, что Эриугена приступил к переводу Григория одновременно с началом работы над четвертой книгой.

он ухитряется в превосходящем его возможности усилии[78] преодолеть собственную немощность, постулируя понятие *природа*, которое расширяется буквально в бесконечность[79].

Бог и сущее

Прежде чем перейти к рассмотрению делений на сущее и не сущее, выясним, какое место по отношению к сущему и не сущему занимает Бог. Если говорить о не сущем, то: 1) отправной точкой Иоанна Скотта было заимствованное у Августина представление, что «вещи, которые не суть», имеют лишь уничижительное значение. Например, в своей ранней работе De divina praedestinatione (*О божественном предопределении*) Эриугена говорит, что Бог — это prima atque summa essentia, а его *природа* sola vere dicitur esse[80], — и наоборот, nihil deo contrarium sit nisi non esse (Богу противоположно только небытие) и substantiam eius non in nihilo sed aliquo esse (Его субстанция находится не в ничто, но в чем-то)[81]. В трактате *О предопределении* Эриугена понимает небытие не как некую субстанцию, но как понятие ума, означающее ущербность, умаление бытия: «разве ничто значит что-то иное, кроме мысленного представления об умалении сущности?»[82]. В контексте спора о предопределении небытие представлено триадой peccatum, mors, miseria (грех, смерть, несчастье). Составляющие этой триады «совершенно не есть» (penitus non sunt; omnino non sunt; nihil sunt)[83]. Смерть, лишенность жизни, невзгоды и отсутствие счастья являются карой за грех, а этот последний, как движение отпадения и дезинтеграции (defectivus motus), есть следствие крайней непрочности творения, произведенного из небытия[84]. В отношении этих «не сущих» не может быть ни предзнания, ни предопределения[85], ибо *то, что не есть*, не может быть знаемо; и здесь Иоанн Скотт цитирует Августина: «незнанием познаются те, неведение о которых является

---

[78] Вспомним, что первыми словами *Перифюсеон* являются: «N. Saepe mihi cogitanti diligentiusque, quantum vires suppetunt, inquirenti rerum omnium, quae vel animo percipi possunt vel intentionem eius superant, primam summamque divisionem esse in ea quae sunt et in ea quae non sunt...»

[79] Cf. *P* III, 620C: «A. Creatrix vero totius universitatis natura, quoniam infinita est, nullis finibus sursum vel deorsum concluditur. Ipsa siquidem ambit omnia et a nulla ambitur».

[80] Иоанн Скотт, *De praedestinatione* 16, 179–80; 3, 84–5; 15, 98 и 180; 18, 105 и 147.

[81] *Ibid.* 9, 76.

[82] *Ibid.* 15, 197–8: «Nunquid aliud significat nihil nisi notionem cogitantis defectum essentiae?»

[83] *Ibid.* 3, 66; 10, 94; 103, 129–32, 137, 152–4; 15; 3–4, 9, 11, 50–51, 78, 98; 17, 47; 18, 77, 80–81.

[84] *Ibid.* 7, 124–27.

[85] *Ibid.*, Эпилог 39–42.

знанием о них»[86]. Бог, причина всего сущего, не может быть творцом никакого зла, поскольку зло не обладает реальностью[87].

Отчасти подобные представления сохраняются в *Перифюсеон* и других зрелых работах: Бог всегда именуется summa essentia, qui solus vere est, а иногда, как в четвертом и пятом модусе понимания *того, что есть, и того, что не есть*, бытие рассматривается как то, что превосходит небытие[88]. Однако эта перспектива не является ни единственной, ни доминирующей: отодвинутая на второй план, она подчиняется более тонкому представлению.

2) Дальнейшие размышления в сочетании с чтением других авторов — в частности, греческих отцов, которых Иоанн Скотт переводил по поручению короля, — вели Эриугену к иной трактовке *того, что не есть*. С одной стороны, он все более отчетливо сознавал трудности понимания небытия лишь как чисто умного понятия.[89] С другой стороны, Иоанн Скотт размышлял о реалиях, ускользающих не только от чувственного восприятия, но и от понимания ума. Эти наиболее возвышенные объекты, несомненно, обладают реальностью, но являются небытием per excellentiam (по превосходству). Поэтому Эриугена переворачивает иерархию: небытие более не является отсутствием или лишенностью, но означает *превосходство*. Оно подразумевает не уменьшение или ущерб, но трансцендентность здешнему бытию. Подобные реалии следует рассматривать «не согласно лишенности... но согласно превосходству»[90]: *то, что не есть*, — лучше *того, что есть*, оно в большей степени подобно Богу и ближе к нему[91]. Более того, сам Бог в некотором отношении является первым из *того, что не есть*[92]. Подобное представление противоречило и Августину, и Писанию, в котором Бог сам именует себя Сущим (Исх 3:14).

3) Есть и другое, еще более радикальное представление о не сущем. Хотя Иоанн Скотт и помещает Бога среди *того, что не есть*, он в то же время сознает, что для трансцендентной несотворенной природы и этого недостаточно. Бог — это не только *то, что не есть*, вроде непостижимых и невыразимых причин и сущностей вещей; он еще и Ничто, nihilum как пресущественная и превосходящая всякое определение реальность. Такое Ничто отрицает не только вещи, которые

---

[86] *Ibid.* 15, 191–93: «Nesciendo sciuntur, quorum inscitia eorum est scientia».

[87] *Ibid.* 3, 88–90: «non et deus eorum quae non sunt causa sit et eorum quae nihil sunt causa sit. Est autem deus eorum causa quae sunt. Igitur non est causa eorum quae non sunt».

[88] *P* I, 445BD; 454A; 457C; 483A; 518B; II, 528; 590B.

[89] *P* I, 443CD; III, 686A–87B.

[90] *P* III, 667A: «A. non secundum privationem... sed secundum excellentiam».

[91] *P* III, 628B.

[92] *P* I, 443AB.

суть, но и вещи, которые *не суть*: «Бог — ничто из того, что есть, и того, что не есть» (nihil eorum quae sunt et quae non sunt eum esse)[93]. Поэтому когда утверждают, что Бог все создал из ничто, это означает, что он «произвел сущности из своей пресущественности... из отрицания всего, что есть и что не есть — утверждения всего, что есть и что не есть»[94].

4) Поэтому Бог помещается super omnia quae sunt et quae non sunt[95] или, иными словами, super omne quod dicitur et intelligitur et non intelligitur est (выше всего, что сказывается, постигается и не постигается [умом])[96]. Это туда переносится человеческая природа Христа по Вознесении, и туда, в *Гомилии* (283BC), поднимается орел-евангелист.

5) Но поскольку ничто не может существовать вне Бога, нельзя представлять Творца, превышающего все прочее, как если бы это прочее находилось вовне его. Бог скорее является «охватом всего, что есть и что не есть»[97]. Он окружает и содержит все, *что есть и что не есть*, но не в пространственном смысле, а как причинный принцип (causa omnium quae sunt et quae non sunt[98], causa creatrix existentium et non existentium omnium[99]).

6) Тогда все сущие и все не сущие текут из Бога, как поток из источника; все нисходит из Него, источника всякого блага, «который, протекая во все, что есть и не есть, возникает во всем, и без которого ничто не может быть»[100]. Вот почему в отношении *того, что есть, и того, что не есть*, сама Истина возвещает, что любое существование есть лишь причастность к единой причине всего (nihil aliud subsistere praeter unius solius omnium causae participationem)[101]. Но если лишь Бог истинно есть во всем, что ему причастно и что его манифестирует, то можно сказать, что Он одновременно является и *тем, что есть, и тем, что не есть* (ipse est simul omnia que sunt et que non sunt). Это не противоречит утверждению, что Бог есть Ничто (пункт 3), ибо Бог есть «все», с точки зрения причинности, а «ничто» — если рассматривать Его трансцендентность.

---

[93] *P* III, 687B; 683B; 686D–87A; I, 510C; II, 574A; 599C.

[94] *P* III, 683B: «N. de sua videlicet superessentialitate producit essentias,... de negatione omnium quae sunt et quae non sunt affirmationes omnium quae sunt et quae non sunt».

[95] *P* II, 598A; III, 634C; 681BC.

[96] *P* I, 500B.

[97] *P* I, 517B: «A. ambitus omnium quae sunt et quae non sunt»; а также *P* III, 622A и *Гомилия* 287D.

[98] *P* I, 442AB.

[99] *P* IV, 741C.

[100] *P* III, 684C: «A. qui in omnia quae sunt et quae non sunt profluens, in omnibus fit, sine quo nihil esse potest».

[101] *P* III, 643D–44A.

Итак, Бог это: 1) единственный, кто *истинно есть*; 2) то, *что не есть;* 3) ничто из того, *что есть и что не есть;* 4) то, что превышает все, *что есть,* и все, *что не есть;* 5) причина всего, *что есть и что не есть;* 6) одновременно все, *что есть,* и все, *что не есть.*

Двухчастное деление *природы*

Уже в начальных строках *Перифюсеон* говорится о «первом и высшем делении», которое рассекает тотальность природы на *то, что есть, и то, что не есть.* Двойное выражение quae sunt et quae non sunt, противостоящие члены которого должны охватывать всю тотальность реальности, часто встречается и в других работах Эриугены. В несколько ином значении это выражение используется в *О предопределении,* а также в Expositiones in ierarchiam coelestem (*Разъяснениях на «Небесную иерархию»*), *Комментарии на Евангелие от Иоанна* и *Гомилии на Пролог Евангелия от Иоанна.*

Во времена Эриугены формула quae sunt et quae non sunt не была привычной, и много раз он старается разъяснить своим читателям ее смысл. Но что было источником самого Иоанна Скотта? За латинскими словами легко угадываются греческие *τὰ ὄντα* и *τὰ μὴ ὄντα.* Это выражение встречается у Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника (соответствующие фрагменты мы имеем в переводе самого Эриугены[102]). Соответственно, Доминик О'Мара полагает, что источником формулы *то, что есть, и то, что не есть,* для Иоанна Скотта были сочинения Дионисия Ареопагита[103]. Однако возникает вопрос, не следует ли Иоанн Скотт в своей адаптации греческой терминологии стопам некоего латинского предшественника. Г. Пьемонте[104] считает, что таким предшественником Эриугены был Марий Викторин, у которого Эриугена заимствовал эту формулу еще до знакомства с работами Дионисия[105]. Часто он использовал ее в дионисиевом смысле, то есть для обозначения тварного, зависящего от Бога бытия, но допускал и иное истолкование этой фразы. Если Дионисий прилагал это выражение лишь к сотворенной реальности, то Эриугена охватывает этой формулой и Бога, и примордиальные причины, и материю, и ничто, включая их в тотальность, именуемую natura.

---

[102] PL 122, 1035A–36A и 1196AB.

[103] Ср. *О божественных именах* IV, 10 (PG III, 708A); IV, 19 (716D); IV, 35 (736B); V, 1 (816B); *Мистическое богословие* I (997B); V (1048A).

[104] Gustavo A. PIEMONTE, «L'expression *quae sunt et quae non sunt*: Jean Scot et Marius Victorinus», *JSEcr.* 81.

[105] Ср. *Ad Candidum arrianum* (P. HENRY, P. HADOT) 2, 19: «deum esse supra omnia et quae sunt et quae non sunt»; и 9, 2: «eorum quae sunt et eorum quae non sunt».

То, что не есть, он понимает как не существующее per defectum et privationem (по недостаточности и лишенности), как не существующее per excellentiam (по превосходству)[106], как то, что превосходит силы разумения. Соответственно, *то, что есть*, трактуется как доступное уму, как проявленное, как конечное и очерченное — во всех случаях это нечто, так или иначе познаваемое. Это фундаментальное соответствие между бытием и его рациональным пониманием является значимой характеристикой всей исследуемой тотальности. Сущее и понятое человеческим умом тесно переплетены и обуславливают друг друга. Нечто обретает существование, только когда получает форму, когда на общем фоне выделяется *фигура*. Одним из первых в латинской традиции об этом размышлял хорошо известный Иоанну Скотту Марий Викторин, который разделял чистое, непроявленное *бытие* и оформленное, ограниченное разумными пределами *сущее*:

> Что же касается бытия, оно не есть необходимо ὕπαρξις [существование], и ὄν [сущее] оно лишь потенциально, непроявленно, ибо [только проявившись] оно называется ὄν [сущим]. Ведь ὄν [сущее] есть некая фигура, оформленное бытие. Что же до бытия чистого, то чистое постигается тогда, когда постигается уже оформленное, ведь форма привносит понимание... Ибо ὕπαρξις [существование] есть бытие совместно с формой[107].

Иоанн Скотт полностью разделяет эту точку зрения, и для него *сущее* — это тоже обязательно *проявленное* и *очерченное*:

> ведь все, что совершенно лишено формы и вида, по праву может называться ничто[108].

Эриугена перечисляет всего пять способов или модусов толкования *того, что есть, и того, что не есть*, оговариваясь, что существуют и другие. Первый модус понимания основного деления таков: все, что воспринимается чувствами и доступно уму, — *есть*; то, что превышает человеческое разумение (Бог, материя, основания и сущно-

---

[106] *Versio Dionysii*, *Praefatio*, PL 122, 1035A. Ср. *P* 443D, 500B, 502A, 628B, 634B, 667A, 966B.

[107] Марий Викторин, *Adversus Arium* II, 4, 12–24: «Quod autem est esse, non continuo καὶ ὕπαρξις est, neque ὄν nisi potentialiter, non in manifesto, ut ὄν dicatur. Est enim ὄν figura quadam formatum illud quod est esse; quod tamen purum, tunc purum intellegitur cum intellegetur iam formatum — forma enim intellectum ingenerat... Ὕπαρξις enim cum forma quod est esse». Ср. Августин, *Исповедь* XII, 6, 6: «я скорее счел бы лишенное всякой формы просто не существующим».

[108] *P* III, 664D: «quidquid enim omnino caret forma et specie, non immerito potest vocari nihil».

сти вещей), — *не есть*. Второй модус можно видеть в рядах иерархии тварного бытия: то, что утверждается об одних (человек, смертный), отрицается в отношении других (ангел, бессмертный), и наоборот. Третий модус касается потенциально сущего: то, что уже проявилось в материи, форме, времени и месте, «по человеческому обыкновению называется существующим», а еще остающееся в потенции, скрытое в недрах природы — *не есть*. Согласно четвертому модусу, «по мнению философов», истинно сущее — это умопостигаемое, остальное существует лишь некоторым образом[109]. Последний, пятый модус деления на *то, что есть, и то, что не есть*, усматривается лишь в человеческой природе: она есть, пока сохраняет в себе образ Божий, и не есть, когда утрачивает его. Небытие по лишенности Иоанн Скотт вообще не рекомендует рассматривать[110] (разве только, оговаривается он, кто-нибудь посчитает лишенность не за полное *ничто*, но в качестве некоторым образом сущего, поддерживаемого какой-то чудесной силой [virtute] тех вещей, лишенностью которых она является)[111].

Перечень Эриугены продолжает давнюю традицию классификаций видов сущего и не сущего, начатую еще Аристотелем[112] и продолженную комментаторами Платона[113]. Следует отметить, что изложение пяти модусов сущего и не сущего «проясняет» первое и важнейшее разделение, лишь если другие способы сводятся к тому, что мы можем или не можем схватить умом. Деление природы на *то, что есть, и то, что не есть*, не является, однако, делением, которое мы делаем произвольно или конвенционально, но отражает различие между реалиями, которые могут быть постигнуты нами, и реалиями, чье бытие превосходит нашу способность постижения.

Первый модус деления, видимо, является плодом собственных размышлений Иоанна. Можно проследить источники и этапы развития этой теории. Иоанн Скотт знал *Послание к Кандиду арианину* Мария Викторина, где есть следующий отрывок:

---

[109] Марий Викторин говорил, что не истинно сущие tantum sunt или solum sunt (*Ad Candidum* 11, 5–6).

[110] Ср. Марий Викторин, *Ad Candidum* 5, 4–6: «Et non aestimes quae non sunt, quasi per privationem eorum quae sunt. Nihil enim istorum neque intellegitur neque exsistit» (и не рассматривай тех, что не суть, как лишенность тех, что суть. Ведь не сущие по лишенности не могут ни постигаться, ни существовать). Ср. Платон, *Софист* 257b.

[111] См. примечание 25 к переводу *Перифюсеон*. Ср. Марий Викторин, *Ad Candidum* 11, 7–12.

[112] Аристотель, *Метафизика* IX, 10, 1051a34 – b 6: «О сущем и не сущем говорится, во-первых, в соответствии с видами категорий; во-вторых, как о сущем и не сущем в возможности или действительности...; в-третьих, в самом основном смысле сущее — это истинное и ложное...» (пер. А. В. Кубицкого).

[113] Из латинских авторов ср. Сенека, *Нравственные письма* 58, 16–22; Марий Викторин, *Ad Candidum* 4, 1 ff. и 11, 1–12 (см. сн. 114 и 138).

> Следовательно, нужно определить не сущее. А оно понимается и именуется согласно четырем модусам: как отрицание и во всех отношениях полное лишение сущего; как природа иного по отношению к другому; как еще-небытие, которое предстоит и может быть; как бытие, которое выше всего, что есть[114].

Как видно, второй и третий модусы Викторина отвечают второму и третьему модусам перечня Эриугены[115]. Согласно модусу, которым римский ритор завершил свой список, Бог — это не сущее по превосходству. От этой идеи один шаг до представления о том, что любое непознаваемое бытие не существует. И Викторин в другом месте сам говорит, что всякое непознаваемое бытие, которое выше всех, что суть, — *не есть*[116] (сущее и познаваемое соединяет также Дионисий Ареопагит[117], но с его сочинениями Иоанн Скотт познакомился позднее). Итак, то, что по превосходству своей природы лежит за горизонтом событий тварных существ, что недоступно их уму и чувству, — не существует.

Второй модус деления сущего и не сущего Иоанн Скотт выработал, познакомившись с Ambigua Максима Исповедника[118]. В предисловии к выполненному им переводу Ambigua, говоря о катафатическом и апофатическом богословиях, которые упорядочивают ряды небесных сущностей, Эриугена пишет:

---

[114] *Ad Candidum* 4, 1–5: «Definiendum igitur id quod non est. Quod quidem intellegitur et vocatur quattuor modis: iuxta negationem, omnino omnimodis ut privatio sit exsistensis, iuxta alterius ad aliud naturam, iuxta nondum esse, quod futurum est et potest esse, iuxta quod supra omnia quae sunt, est esse».

[115] Важно, что Иоанн Скотт использует именно слово modus. Это доказывает, что его непосредственным источником является Марий Викторин, ибо ни в одной из прочих классификаций этот термин не встречается.

[116] *Ibid.* 8, 11–5: «Ergo τὸ μὴ ὄν veluti exterminatio τοῦ ὄντος est. Exterminatio autem infiguratum quiddam est, sed tamen est, non tamen sicut ὄν est. Omne enim τὸ ὄν et in exsistentia et in qualitate figuratum et vultuatum est» (не сущее есть как бы выход за пределы сущего. А выход за пределы есть некая неочерченность. И все же [оно] есть, хотя и не так, как сущее. Ведь любое сущее и в существовании и в качестве очерчено и наделено обликом).

[117] *Послание к Гаю Монаху* (PG 3, 1065A): «Если кто-нибудь, увидев Бога, понял то, что он видел, — не Его он видел, а что-либо сущее и познаваемое; Бог же в своем сверхъестественном бытии превосходит ум и сущее, и потому вообще не есть ни что-либо познаваемое, ни что-либо существующее» (пер. о. Л. Лутковского). Ср.: *О божественных именах* IV, 18 (PG 3, 716A). Собственно, связь между сущим и познаваемым задана уже Платоном. Ср. *Софист* 248c–249b: «мы выставили как достаточное определение существующего то, что нечто обладает способностью страдать или действовать... Если познавать означает как-то действовать, то предмету познания, напротив, необходимо страдать... Если существующее неподвижно, то никто нигде ничего не мог бы осмыслить» (пер. С. А. Ананьина).

[118] Ср. Платон, *Софист* 259ab. Аристотель считал такое, логическое, понимание сущего и не сущего основным (*Метафизика* IX, 10, 1051b2–6).

> [Нам стало понятно] что называть катафатическим и апофатическим богословиями,... которые, хотя и кажутся противоположными и совершенно различными, приходят все же к единому согласию так, что когда одно из них отрицает, другое утверждает, и оба содержатся друг в друге... [Максим] показывает на наглядных примерах, что эти два больших раздела богословия относятся не только к Богу, но также ко всякой твари, ибо через них различаются и упорядочиваются ряды небесных сущностей...[119]

Третий модус деления, касающийся оппозиции сущего потенциально и сущего в действительности, встречается у Мария Викторина[120]. У него же говорится об умопостигаемом как об истинно сущем[121] (хотя это общеизвестное представление платоников упоминается, в частности, и Сенекой, и Цицероном). Пятое деление, скорее всего, принадлежит самому Иоанну Скотту.

В целом, деление на *то, что есть, и то, что не есть,* имеет у Иоанна Скотта два различных аспекта: с одной стороны, оно мыслится как приложенное к тотальности реальности (включая Бога), а с другой, при конкретном использовании, оно часто оказывается проведенным лишь в области тварного, среди вещей, что находятся post Deum. Бог при этом остается выше разделения на два члена этой оппозиции.

Четырехчастное деление *природы* и диалектический метод Эриугены

Иоанн Скотт не ограничился введением «высшего и главного разделения» всего на *то, что есть, и то, что не есть*, но рассматривает и прочие, среди которых — деление на то, что творит, и то, что творится. До Эриугены четырехчастные схемы часто использовались в натурфилософии, логике, метафизике.

---

[119] Иоанн Скотт, *Ambigua*, p. 4, l. 39–50: «Quid ΚΑΤΑΦΑΤΙΚΗΝ et ΑΠΟΦΑΤΙΚΗΝ dicam ΘΕΟΛΟΓΙΑΝ... Quomodo, cum inter se oppositae ualdeque contrariae uideantur, ad unum tamen consensum perueniunt ut, dum una neget, altera confirmet, utrunque in utraque contineatur... Et non solum has duas maximas theologiae partes in Deo, sed etiam in omni esse creatura manifestissimis declarat exemplis: per eas nanque ordines caelestium essentiarum et discernuntur et ordinantur».

[120] Марий Викторин, *Ad Candidum* 4, 4–5. Это соответствует *τὸ δυνάμει ὄν* Аристотеля, ср. его *О возникновении и уничтожении* I, 3, 317 b 23: «Ведь если что-то возникает, то ясно, что в возможности, но не в действительности, должна быть некая сущность, из которой произойдет возникновение» (пер. Т. А. Миллер).

[121] *Ad Candidum* 7, 13–4: «Ergo intellictibilia ea sunt quae vere sunt, intellectualia, quae sunt tamen» (следовательно, умопостигаемое — это истинно сущее, а умное — просто сущее). Ср.: Платон, *Софист* 246b: «истинное бытие — это некие умопостигаемые и бестелесные идеи».

Обычно в качестве источников четырех делений природы в *Перифюсеон* указывают *О граде Божием* Августина и *О природе вещей* Беды Досточтимого. Схема Августина была трехчастной:

> Поэтому причина вещей, которая производит и не производится, есть Бог. А другие причины и производят и производятся, каковы все тварные духи, особенно разумные. Телесные же причины, которые больше производятся, чем производят, не должны быть числимы среди воздействующих причин[122].

Чтобы превратить это трехчастное деление в четырехчастное, Эриугене понадобилось представление о Боге как о небытии, превосходящем и производимое и производящее.

Идейным родством с Прологом *Перифюсеон* обладает и вводный параграф *О природе вещей* Беды, который Иоанн Скотт хорошо знал. Так, в *Перифюсеон* III, 640B Эриугена заявляет, что цитирует Августина, хотя на самом деле он дает этот вводный параграф (представляющий собой вариацию на De Genesi ad litteram Августина[123]):

> Божественная деятельность, которая сотворила и направляет сей мир, различается четверояко. Во-первых, мир в промысле Слова Божиего не создан, но вечен: так, нас Он, по свидетельству апостола, предназначил к царству *прежде вековых времен*. Во-вторых, в бесформенной материи равно созданы элементы мира, в которых *Тот, кто живет в вечности*, разом сотворил все. В-третьих, та же материя, согласно разом сотворенным причинам, преобразуется в небесное и земное творение уже не разом, но в порядке первых шести дней. В-четвертых, от семян и примордиальных причин этого творения естественным ходом совершается время всего мира, где поныне дейст-

---

[122] Ср. Августин, *De civitate Dei* V, 9 (PL 41, 151): «Causa itaque rerum quae facit nec fit deus est; aliae vero causae et faciunt et fiunt, sicut sunt omnes creati spiritus maxime rationales; corporales autem causae quae magis fiunt quam faciunt non sunt inter causas efficientes enumerandae».

[123] *De Genesi ad litteram* VI, 10, 17: «Sed haec aliter verbo dei, ubi ista non facta sed aeterna sunt, aliter in elementis mundi, ubi omnia simul facta futura sunt, aliter in rebus, quae secundum causas simul creatas non iam simul sed suo quoque tempore creantur... aliter in seminibus, in quibus rursus quasi primordiales causae repetuntur de rebus ductae, quae secundum causas quas primum condidit extiterunt, veluti herba ex terra, semen ex herba...» (но одним образом это [находится] в слове Божием — не возникшее, но вечное; другим — в элементах мира, где все, разом возникшее...).

> вуют Отец и Сын, где поныне Бог и *воронов питает*, и *лилии одевает*[124].

Речь идет о четырехчастном вершении Божием, которое Эриугена упоминает еще в трактате *О предопределении*[125]. Однако, в противоположность Беде, Иоанн Скотт использует четырехчастность иначе и хочет видеть деление логическим, систематическим и всеохватным:

> *Наставник.* Мне представляется, что деление природы посредством четырех различий принимает четыре вида. Из них первый состоит в том, что творит и не творится; второй в том, что и творится, и творит; третий в том, что творится и не творит; четвертый в том, что и не творит, и не творится. В этой четверке друг другу противопоставлены пары, ибо третий вид противостоит первому, а четвертый второму. Но четвертый помещается среди невозможного [impossibilia], его бытие — в невозможности быть[126].

Благодаря противопоставлению противоположных определений, отрицательных и положительных модусов предикации, виды природы выстраиваются в две пары оппозиций. Первая форма — natura creans et non creata — диаметрально противоположна третьей — natura creata et non creans. Точно так же вторая форма — natura creans et creata — имеет в качестве противопоставления четвертую форму — natura non creans et non creata. В книге II Иоанн Скотт говорит об этих отношениях в терминах сходства и несходства:

> Вторая форма подобна первой в том, что творит, а отличается от нее в том, что творится... Третья имеет сходство со

---

[124] Беда, *De natura rerum liber* I, *Opera Didascalica*. Pars I, CCSL 123A (Turnhout, 1975), 192 (см. также PL 90, 187): «DE QUADRIFARIO DEI OPERE [EX OPUSCULIS AUGUSTINI EPISCOPI]. Operatio diuina, quae saecula creauit et gubernat, quadriformi ratione distinguitur: Primo, quod haec in uerbi Dei dispensatione non facta, sed aeterna sunt, qui nos, apostolo teste, *ante tempora saecularia praedestinauit in regnum*. Secundo, quod in materia informi pariter elementa mundi facta sint, ubi *Qui uiuit in aeternum* creauit omnia simul. Tertio, quod eadem materies, secundum causas simul creatas non iam simul, sed distinctione sex primorum dierum in caelestem terrestremque creaturam, formatur. Quarto, quod eiusdem creaturae seminibus et primordialibus causis totius saeculi tempus naturali cursu peragitur, ubi Pater usque nunc operatur et Filius, ubi etiam *corvos pascit* et *lilia uestit* Deus». Cf. Lc 12:24–28: «Considerate corvos... Deus pascit illos;... Considerate lilia... [quas] Deus sic vestit».

[125] Иоанн Скотт, *De divina praedestinatione* 3, p. 224: «quoniam Augustinus in opusculis suis : Opera divina, inquit, quae saecula crauit et gubernat quadriformi ratione distinguitur».

[126] *P* I, 441B–442A: «N. Videtur mihi divisio naturae per quattuor differentias quattuor species recipere, quarum prima est in eam quae creat et non creatur, secunda in eam quae et creatur et creat, tertia in eam quae creatur et non creat, quarta quae nec creat nec creatur. Harum vero quattuor binae sibi invicem opponuntur. Nam tertia opponitur primae, quarta vero secundae; sed quarta inter impossibilia ponitur, cuius esse est non posse esse».

> второй в том, что творится, а отличается от нее в том, что ничего не творит... Третья подобна четвертой в том, что не творит, а не подобна в том, что творится... Также четвертая подобна первой, поскольку не творится, а кажется отличной от нее, поскольку не творит...[127]

Противопоставляя natura creans и natura creata, Эриугена следует генеральной линии христианской космологии, когда главное различение, прилагаемое к тотальности вещей, покоится на библейских понятиях о творце и творении, полагаемых в иерархическом порядке. Однако Эриугена, и это весьма характерно, смягчает резкую противоположность между Богом и творением, выдвигая промежуточные комбинации тварного и творящего, видоизменяя их посредством как утверждения, так и отрицания. В то время как традиционное противопоставление Бог/творение, сводящееся в итоге к оппозиции активного и восприемлющего начал, безоговорочно переместило бы центр тяжести на сторону Бога, в *Перифюсеон* используется более динамичная система из четырех, а не двух, как обычно, взаимодействующих форм. Первые три формы четырехчастного разбиения не вызывают удивления у Воспитанника из-за их знакомого августиновского происхождения. Первая форма относится им (Воспитанником) к причине *всех, что суть, и всех, что не суть*, то есть к Богу в его функции творца вселенной. Второй вид связывается с примордиальными причинами, являющимися основаниями и сущностями тварных объектов. Третий вид есть вещи, пришедшие в бытие через рождение во времени и месте[128]. Четвертый же вид помещается Наставником среди impossibilia[129].

Согласно Писанию, между Богом и творением нет никаких посредников. Введением четырехчастного деления универсума Эриугена предлагает свое решение проблемы соотношения Бога и творения. Представленная им схема из четырех парных терминов является платонической конструкцией, разработанность которой выдает ее принадлежность к долгой традиции: согласно Ямвлиху и Проклу, в ряду

---

[127] *P* II, 525CD: «N. Secunda forma primae similis est in eo quod creat, ab ea vero distat in eo quod creatur... Tertia secundae similitudinem attrahit eo quod creatur, ab ea tamen differt eo quod nil creat... Tertia quartae similis est in eo quod non creat, dissimilis vero in eo quod creatur... Item quarta similis est primae, quia non creatur, ab ea vero dista*re videtur* quia non creat».

[128] *P* I, 442AB: «N. Videtur mihi divisio naturae per quattuor differentias quattuor species recipere... A. prima, ut arbitror, in causa omnium quae sunt... intelligatur; secunda vero in primordialibus causis; tertia in his quae in generatione temporibusque et locis cognoscuntur».

[129] О *possibilia* и *impossibilia* см. *P* II, 597BC.

причин и следствий не должно быть разрывов — то, что разделяет соседние члены ряда, не должно быть больше того, что их объединяет. Вот как об этом пишет Прокл:

> Если [производящее и производимое] совершенно раздельны, то они будут непримиримы... И будучи совершенно раздельными, они не будут причастны друг другу... Однако поистине необходимо, чтобы вызванное причиной было причастно причине, как имеющее от нее свою сущность. Предположим, что производимое в каком-то отношении раздельно от производящего, а в каком-то отношении объединено с ним. Если в равной степени они оба претерпевают [различие и единство], то в равной степени [производимое] будет и причастным производящему, и не причастным, так что оно и будет иметь от него свою сущность, и точно так же не будет иметь ее[130].

Доддс[131] поясняет, что Прокл, как и Ямвлих[132], имеет в виду закон средних терминов, согласно которому «два вдвойне различных термина АВ и не-А не-В не могут быть непрерывны, но должны быть соединены посредующим термином, либо А не-В, либо В не-А, который образует с ними триаду».

Однако метод введения средних терминов гораздо старше и присутствовал уже в математике пифагорейцев. Платон применял эту схему при описании структуры Вселенной[133], при этом у него речь идет уже не о триаде, а о четверице. В дальнейшем четверичная схема находит широчайшее применение. У таких греческих философов, как

---

[130] Прокл, *Первоосновы теологии* 28 (перевод — с некоторыми изменениями — А. Ф. ЛОСЕВА).

[131] *Proclus. The Elements of Theology*, Introduction, translation, and notes by E. R. DODDS (Oxford: Clarendon Press, 1963), XXII.

[132] у Прокла в *in Timaeum* II, 313, 19ff.

[133] *Тимей* 31b–32c: «Бог, приступая к составлению Вселенной, сотворил ее из огня и земли. Однако *два члена сами по себе не могут быть хорошо сопряжены без третьего*, ибо необходимо, чтобы между одним и другим родилась некая объединяющая их связь. Прекраснейшая же из связей такая, которая в наибольшей степени единит себя и связуемое, и задачу эту наилучшим образом выполняет пропорция... При этом, если бы телу Вселенной надлежало стать простой плоскостью без глубины, было бы достаточно одного среднего члена для сопряжения его самого с крайними. Однако оно должно было стать трехмерным, а трехмерные предметы никогда не сопрягаются через один средний член, но всегда через два. Поэтому бог поместил между огнем и землей воду и воздух, после чего установил между ними возможно более точные соотношения, дабы воздух относился к воде, как огонь к воздуху, и вода относилась к земле, как воздух к воде... На таких основаниях и из таких составных частей числом четыре родилось тело космоса, упорядоченное благодаря пропорции...» (пер. С. С. АВЕРИНЦЕВА).

Немесий, она «натурализуется»[134], а другие, как Прокл, рассматривают ее чисто логически.

Применительно к Иоанну Скотту нас интересуют латинские авторы. Характерно, что у Августина встречается именно триада[135], и касается она именно производящего и производимого (quae facit и quae fit). Это указывает на заимствование (разумеется, не из первых рук) у Ямвлиха или у кого-то из этой традиции. Августин вырвал этот эффектный отрывок из его естественного контекста и приспособил для целей своего рассуждения. При чтении *О граде Божием* этот пассаж сразу привлекает внимание, но его происхождение и исходный смысл для обычного читателя, безусловно, остается скрыт.

Гораздо распространеннее были четырехчастные схемы представления реальности. Например, их рассматривали всегда, когда заходила речь о взаимосвязях четырех элементов. Более того, подобные схемы широко применялись в других областях. Как указал Брайан Сток[136], по-

---

[134] Немесий, *О природе человека* 5: «Земля — суха и холодна, вода — холодна и влажна, воздух — влажен и горяч по природе своей, огонь — горяч и сух... Стихии противоположны друг другу по двум противоположным качествам, какие имеют, именно: вода, будучи холодной и влажной, противоположна огню, горячему и сухому, земля — холодная и сухая — воздуху, горячему и влажному. А так как *противоположности не могут сочетаться друг с другом, если не будет установлено между ними какого-либо посредующего звена, связывающего их*, то Творец установил (в середине) между землей и воздухом, которые противоположны, воду, дав ей два качества: холодность и влажность, по которым она, соприкасаясь с (двумя) крайними (стихиями), может соединить их... Затем между водой и огнем, которые также противоположны, Творец установил воздух, который влажностью своей сходствует с водой, а теплотой — с огнем, и таким образом приспособил противоположности друг к другу через некоторые посредства, связывающие и самих себя, и соединяемое ими. Такая связь есть самая удачная. Каждая из посредствующих стихий одним (своим) качеством соединена с тем, что предшествует ей, а другим — с тем, что следует за ней: так, например, вода — холодна и влажна, но по холоду она соприкасается с землей, которая предшествует ей в восхождении, а по влажности — с воздухом, который следует за ней. Подобным образом и воздух — влажностью соприкасается с водой, предшествующей ему, а теплотой — с огнем, который следует за ним; также и огонь — теплотой соприкасается с воздухом, предшествующим ему, а сухостью — с землей по наклону и обращению к крайнему (к началу): то же самое и земля — холодностью приближается к воде, а сухостью — к огню по наклону. Для того, чтобы стихии имели взаимоотношение (*σχέσιν*) не только по нисхождению от высших к низшим и восхождению от низших к высшим, но и по кругу, творец наклонил некоторым образом и обратил крайние стихии: огонь и землю друг к другу» (пер. Ф. Владимирского). Иоанну Скотту были известны натурфилософские схемы, аналогичные той, что описана Немесием, ср. *P* I, 496A: «Ignem siquidem caliditas ariditati, aera caliditas umiditati, aquam umiditas frigiditati, terram frigiditas ariditati copulata conficiunt» (огонь соделывается от соединения жара и сухости, воздух — жара и влаги, вода — влаги и холода, земля — холода и сухости).

[135] См. выше с. 456, сн. 122.

[136] Brian Stock, «In Search of Eriugena's Augustine», *Eriugena. Studien zu seinen Quellen*, ed. Werner Beierwaltes (Heidelberg, 1980), p. 96. О логических и семиотических квадратах оппозиций у пс.-Апулея, в *Десяти категориях*, у Эриугены, Аббона из Флери см.

добную четверную схему Иоанн Скотт мог видеть в хорошо ему известных *Десяти категориях*[137]. Характерно, что латинский автор ссылается на греческие источники. Существовал также известный Эриугене текст платоника Мария Викторина, в котором давался пример образования логической четырехчастной схемы:

> Итак, у тебя есть четыре [модуса]: истинно сущие, сущие, не истинно не сущие, не сущие. А посредством обращения и сочетания их имен мы примысливаем еще два модуса: не истинно сущие и истинно не сущие. Но не истинно сущие обозначают [то же], что просто сущие. Ведь не истинно сущие только существуют. А что до истинно не сущих, то у них нет места, чтобы быть. Ибо поскольку все полно Богом, грех и невозможно, чтобы истинно не сущие сказывались и были. Они, как мы объяснили, прирастают в душе одним лишь мышлением и не от не сущих, а посредством лишенности от сущих; истинно не сущие не находятся ни в своей субстанции, ни в мысли[138].

Таким образом, Викторин получает следующую четверицу: истинно сущее, не истинно сущее, не истинно не сущее, истинно не сущее[139]. Она в точности соответствует той, что применяет Иоанн Скотт.

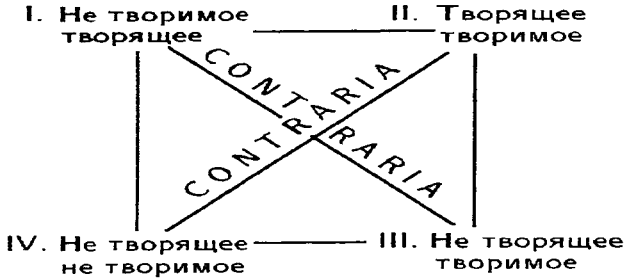
Весьма любопытно, как введение промежуточных терминов немедленно преобразует линию, вектор Священной истории в замкнутый цикл processio–reditus языческих философов. В самом деле, каждый из четырех видов имеет элемент, общий как предыдущему элементу, так и последующему. Таким образом, мы получаем квадрат:

Stephen GERSH, *Concord in Discourse. Harmonicis and Semiotics in Late Classical and Early Medieval Platonism* (Approaches to Semiotics 125) (Berlin-New York: Mouton de Gruyter, 1996), p. 69–76, 139–141, 161–172.

[137] *Anonymi Paraphrasis Themistiana* (Pseudo-Augustini Categoriae Decem), ed. L. MINIO-PALUELLO, Aristoteles Latinus 1, 1–5 Categoriae vel Praedicamenta (Paris: Bruges, 1961), caput 62, p. 147, 5–11: «...et alio modo voluit eam definire si ostenderet ea quae necesse est in ea naturaliter inveniri. Ea enim quae insunt cuique, aut in solo et in omni, aut in solo et non in omni, aut in omni et non in solo, aut nec in solo nec in omni (haec Graeci vocant *ἐν μόνῳ καὶ παντί, ἐν μόνῳ καὶ οὐ παντί, ἐν παντί καὶ οὐ μόνῳ, ἢ οὔτε ἐν μόνῳ οὔτε ἐν παντί*)».

[138] Марий Викторин, *Ad Candidum* 11, 1–12: «Habes igitur quattuor: quae vere sunt, quae sunt, quae non vere non sunt, quae non sunt. Per conversionem autem et conplexionem horum nominum adhuc duo modi subaudiuntur: quae non vere sunt et vere quae non sunt. Sed enim quae non vere sunt, ea quae tantum sunt, significant. Solum enim sunt quae non vere sunt. At vero, quae vere non sunt, ad id ut sint, locum non habent. Deo enim plenis omnibus nefas et inpossibile, quae vere non sunt, et dici et esse, quae intellegentia sola, sicuti declaravimus, non ab his quae non sunt, sed ab his quae sunt, secundum privationem adnascantur in anima neque in intellegentia positis, quae vere non sunt».

[139] В другом месте, *Ad Candidum* 8, 20–21, этот же ряд дан по-гречески: *ὄντως ὄντα, ὄντα, μὴ ὄντως μὴ ὄντα, μὴ ὄντα.*



Немесию для связывания пары вдвойне противоположных элементов, огня и земли, потребовалось ввести два посредствующих звена, и он же говорит о замыкании этой серии в кольцо. У Эриугены Бог и творение получаются первым и третьим членами последовательности, при этом первый и четвертый элемент, различные логически, отождествляются в Богословии.

При выработке своей схемы Иоанн мог сознательно или бессознательно учитывать хорошо известные ему схемы предшественников. Впрочем, они достаточны, но не необходимы. Так, Эриугене, годами практиковавшемуся в занятиях диалектикой, было достаточно совершить еще одну перестановку в парных терминах Августина, чтобы умозрительно получить еще один, четвертый, элемент (не производящее и не производимое), а затем приписать его Богу как целевой причине.

Выше уже говорилось, что одним из избираемых Иоанном Скоттом методов дискурса был лингвистический подход к рассмотрению вселенной. В поздней античности и раннем средневековье риторика и диалектика были сиамскими близнецами. Не случайно среди приводимых в начале этой статьи рассуждений о природе — выдержки из риторического трактата Цицерона *О нахождении* и комментария на него, составленного Марием Викторином (см. *выше* с. 429). Взаимопроникновение диалектики и риторики наблюдается и у Эриугены. Так, двойственность его представлений об *энтимеме* (см. *ниже* примечания 111–112 к переводу *Перифюсеон*) проистекает от того, что он пытается совместить ее — отличающиеся друг от друга — определения, даваемые в рамках логики и риторики. Список примеров можно продолжить. Достаточно вспомнить авторитетное для Иоанна Скотта цицероново определение философии как искусства говорить пространно и красноречиво (*Тускуланские беседы* I, 4, 7).

В этой связи небезынтересны современные попытки рассмотреть построения Эриугены в терминах семиотики. Таков подход Стефена

Герша. Говоря о том, что у Эриугены организующим принципом природы является квадрат оппозиций, Герш считает, что вводный параграф *Перифюсеон*, очерчивающий эту схему, использует по существу язык семиотики[140], описывая в качестве сферы возможного дискурса следующее. Берется единичное vocabulum [слово], то есть лексема physis/natura, внутри которой обнаруживаются четыре differentiae [различия], то есть четыре семы: quae creat [творящее] ($\mathbf{a}_1$), quae non creatur [не творимое] ($\overline{\mathbf{a}}_2$), quae creatur [творимое] ($\mathbf{a}_2$), and quae non creat [не творящее] ($\overline{\mathbf{a}}_1$). Их комбинация дает четыре species [вида] — то есть семемы: quae creat et non creatur [творящее и не творимое] ($\mathbf{b}_1 = \mathbf{a}_1 + \overline{\mathbf{a}}_2$), quae et creatur et creat [и творимое и творящее] ($\mathbf{b}_2 = \mathbf{a}_2 + \mathbf{a}_1$), quae creatur et non creat [творимое и не творящее] ($\overline{\mathbf{b}}_1 = \mathbf{a}_2 + \overline{\mathbf{a}}_1$), quae nec creat nec creatur [не творящее и не творимое] ($\overline{\mathbf{b}}_2 = \overline{\mathbf{a}}_1 + \overline{\mathbf{a}}_2$). Семантическая структура удерживается, когда Эриугена затем объясняет взаимодействие семем как oppositio/e contrario/ contradicere [оппозиция /противоположность/ противоречие] между $\overline{\mathbf{b}}_1$ and $\mathbf{b}_1$, а также между $\overline{\mathbf{b}}_2$and $\mathbf{b}_2$.

Как замечает Герш, второй параграф *Перифюсеон*, очерчивающий квадрат оппозиций, сочетает семиотический и онтологический подходы: после нескольких вводных замечаний, ставящих в параллель отношения семемы/лексема и отношения виды/род и части/целое, Эриугена интерпретирует четыре семемы либо как онтологическую схему исхождения-возвращения, либо как эпистемологическую схему деления-собирания.

Заслуживает внимания то, что Эриугена начинает с исследования термина, а не вещи.

Деления *природы* как деления диалектики

Операции с делениями относятся к искусству диалектики и, собственно, вводятся ею. Получается, что и четыре деления природы являются логической артикуляцией отношений творить/твориться. Согласно Иоанну Скотту, Вселенная разворачивается посредством логического деления, а четыре вида природы являются ее четырехчастным различением (quadripertita totius naturae discretio)[141]. Введением промежуточных терминов Эриугена старается проработать все логические отношения четырех форм, которые он рассматривает как универсальную схему, наложенную на реальность. Посредством этих делений субъект расчленяет тотальность *природы*, рассматривая взаимодействие частей и цело-

[140] GERSH, *Concord in Discourse...*, p. 71.

[141] *P* III, 688A: «A. quomodo quadripertita totius naturae discretio deo conveniat...»

го[142]. Четыре вида единого рода *природа* являются видовыми различиями (I, 441B). В то же время, *природа* как данность существует сама по себе, поэтому ее деление есть одновременно и логический и онтологический процесс, ибо между умопостигаемыми и онтологическими структурами имеется изоморфизм.

Деление происходит от высшего к низшему, от общего к частному. Его обращение называется собиранием (recollectio), анализом, разрешением, или возвращением[143]. Знаменательно, что пути вверх и вниз тождественны:

> Не существует рационального деления — либо сущности или рода на формы и числа, либо целого на части... либо совокупности на то, что усматривает внутри нее верное рассуждение, — которое нельзя было бы провести вспять по тем же ступеням, по которым ранее умножалось деление, вплоть до достижения того нераздельно пребывающего в себе Единого, от которого это деление произошло[144].

Таким образом, внутри четырехчастной схемы скрывается хорошо известная трехчастная неоплатоническая схема исхождения порожденного из Единого и возвращения его к тому же Единому. В книге II Эриугена объясняет, посредством чего четыре деления природы могут быть поняты как три: первая и четвертая формы *природы* суть один и тот же Бог (*P* II, 527B).

Когда начинается обсуждение темы возвращения всех вещей посредством науки, «называемой философами ΑΝΑΛΥΤΙΚΗ»[145], Воспитанник замечает, что нет рационального разделения, которое не могло бы быть обращено и проведено вспять по тем же ступеням, по которым

---

[142] Ср. *P* III, 690A, где речь идет о quadripertita naturae universalis divisio, а также II, 524D и V, 1019A, где Иоанн Скотт пишет об универсальном делении природы как имеющем четыре вида (universalis naturae quadriformis divisio).

[143] *P* II, 526AC: «N. OMNIS VERO RECOLLECTIO VELUTI QUIDAM REDITUS ITERUM A SPECIALISSIMO INCHOANS ET USQUE AD GENERALISSIMUM ASCENDENS ΑΝΑΛΥΤΙΚΗ VOCATUR. EST IGITUR REDITUS ET RESOLUTIO INDIVIDUORUM IN FORMAS, FORMARUM IN GENERA, GENERUM IN ΟΥΣΙΑΣ, ΟΥΣΙΑ RUM IN SAPIENTIAM ET PRUDENTIAM, EX QUIBUS OMNIS DIVISIO ORITUR, IN EASDEMQUE FINITUR».

[144] *P* II, 526A: «A. Nulla enim rationalis divisio est sive essentiae sive generis in formas et numeros sive totius in partes... sive universitatis in ea quae vera ratio in ipsa contemplatur, quae non iterum possit redigi per eosdem gradus per quos divisio prius fuerat multiplicata, donec perveniatur ad illud unum inseparabiliter in se ipso manens, ex quo ipsa divisio primordium sumpsit». Знаменательно, что принцип тождества *деления* и *собирания* обнаруживается у Прокла в *Первоосновах теологии* (см., например, параграф 38).

[145] *P* II, 525D–526A: «N. Et quia de oppositionibus et similitudinibus deque differentiis est dictum, de earundem reditu atque collectione ea disciplina quam ΑΝΑΛΙΤΙΚΗΝ philosophi vocant breviter dicendo video».

осуществлялось. Процесс возвращения рассматривается как необходимое следствие любого деления, практически являясь внутренне присущим делению аспектом: разделение может найти свою истинную цель и исполнение только в акте окончательного объединения в исходной причине. Оно дойдет обратно до Единого, которое неделимо в себе и изначально является отправной точкой своего развертывания.

То, что диалектический подход полностью определяет не только последовательность, но и содержание изложения, видно и из того, как Иоанн Скотт понимает причинно-следственные взаимоотношения. В причинном модусе Эриугена пробовал представить даже лица божественной Троицы, которые он различает в аспекте, описываемом глаголом gignere (ранее четыре деления природы разделялись в аспекте, описываемом глаголом creare):

> Поэтому есть субстанциальная причина, которая не рождена и рождает; и есть субстанциальная причина, которая рождена И НЕ РОЖДАЕТ; есть также исходящая субстанциальная причина, которая И НЕ НЕРОЖДЕНА, И НЕ РОЖДЕНА, И НЕ РОЖДАЕТ; три *субстанциальные* причины суть одно и суть одна сущностная причина[146].

Приведенный отрывок показывает, что Иоанн Скотт пытался встроить причинные отношения в более общую диалектическую систему парных терминов. Подобное подчинение не могло не повлиять на характер причинно-следственных отношений, делая их обратимыми[147]. Когда Эриугена представляет четыре деления универсальной *природы* в виде нисходящего ряда причин, то традиционно движение от общего к частному вдоль такого ряда должно было бы сопровождаться убыванием творческой потенции и области охвата: в неоплатонических системах причина рассматривается как более совершенная и имеющая больше реальности, чем ее следствие[148]. Эриугена также отдает дань этой традиции[149]. Но кроме того, причина понимается им как равная своему следствию и имеющая ту же степень реальности, исключая лишь то, что она предшествует следствию *по определению*. Поскольку творение для Эриугены — это манифестация, то выхождение из сокрытости в проявленность не обязательно подразумевает ослабление

---

[146] Ср. *P* II, 600AB: «N. Est igitur substantialis causa ingenita et gignens, et est substantialis causa genita ET NON GIGNENS, item substantialis *est* causa procedens, ET NON INGENITA NEC GENITA NEC GIGNENS, et tres causae *substantiales* unum sunt et una causa essentialis».

[147] Dermot MORAN, *The philosophy of John Scottus Eriugena: A Study of Idealism in the Middle Ages* (Cambridge University Press, 1989), 256.

[148] Ср. Прокл, *Первоосновы теологии* 36.

[149] *P* III, 663C: «N. At si fuerit causa, melior erit his quorum causa est».

или упадок. В III, 693AB он говорит, что нечто тварное, рассматриваемое как пребывающее в своих вечных причинах, не отличается от себя, проявившегося в следствиях этих причин[150]; хотя между ними и усматривается различие, причина и следствие имеют один смысл[151], их нужно рассматривать не как две различные реальности, но как одно и то же. Они отделены, насколько причина находится во тьме божественной мудрости, а следствие проявлено в совершенном знании. В целом же:

> Не вижу, отчего то, что сказывается о причине, не может быть также сказано о следствиях[152].

Переход от причины к следствию оказывается, таким образом, не только нисходящим движением от более совершенного бытия к менее совершенному, но и как бы горизонтальным распространением, при котором второе и третье деление природы подразумевают одно другое. Следствия «пребывают» в причинах и поэтому могут рассматриваться как единое с ними. Иоанн Скотт показывает, что причина и следствие различны как в нашем созерцании, так и в реальности, но обе содержатся в *природе* вещей как в одном роде, а потому могут считаться одним[153]. Соответственно, становится возможным обратный процесс, и в книге II Эриугена производит сведение уровней природы, беря за прототип описанное Максимом Исповедником возвращение творения к Богу. Участники диалога ставят в один ряд первую и четвертую формы, поскольку те являются natura non creata, и как таковые относятся исключительно к Богу:

> Первый и четвертый [виды] суть одно, поскольку постигаются лишь в Боге. Ведь Он есть начало всего, что им создано, и конец всего, что стремится к Нему, чтобы в Нем найти вечный и неизменный покой[154].

---

[150] *P* III, 693AB: «N. Non enim alia creatura intelligitur in causis facta, alia in effectibus causarum condita, sed una eademque in rationibus aeternis... et in processionibus rationum in effectus intellectibus succumbens...»

[151] *P* III, 693A: «N. Quamvis enim inter obscuritatem causarum et claritatem affectuum divisio intelligatur ac differentia, unus tamen idemque... est... eorum intellectus».

[152] *P* III, 646C: «N. Quod enim de causa praedicatur, qua ratione non etiam de causativis praedicari possunt non invenio».

[153] *P* II, 528AB: «A. ALIAE VERO DUAE FORMAE, SECUNDAM DICO ET TERTIAM, NON SOLUM IN NOSTRA CONTEMPLATIONE GIGNUNTUR SED ETIAM IN IPSA RERUM CREATARUM NATURA REPERIUNTUR, IN QUA CAUSAE AB EFFECTIBUS SEPARANTUR ET EFFECTUS CAUSIS ADUNANTUR, QUONIAM IN UNO GENERE, IN CREATURA DICO, UNUM SUNT».

[154] *P* II, 526C: «N. Prima nanque *et* quarta unum sunt, quoniam de deo *solummodo* intelliguntur. Est enim principium omnium quae a se condita sunt et finis omnium quae eum appetunt ut in eo aeternaliter immutabiliterque quiescant».

Различие между первым и четвертым видом не является реальным различием, но лишь усмотрением интеллекта, основанном на точке зрения созерцателя:

> Ибо две вышеназванные формы различаются не в Боге, а в нашем созерцании, и суть формы не Бога, а нашего рассуждения, вследствие двойного рассмотрения [Его как] начала и конца. И не в Боге они сводятся обратно в одну форму, но в нашем созерцании, которое, рассматривая начало и конец, творит в себе как бы две формы созерцания, которые, как представляется, опять сводит в одну форму созерцания, когда принимается рассуждать о простом единстве божественной природы[155].

Вторая и третья формы соотносятся как natura creata[156]. Каждая причина имеет следствие, и каждое следствие — свои причины, поэтому оба вида взаимозависимы и неразделимы. Причина и следствие сосуществуют на одном онтологическом уровне, и нельзя говорить об убывании силы. Сведя воедино первое и четвертое разделение (Бог), а также второе и третье (которые подпадают под категорию «тварное»), Иоанн Скотт затем соединяет оба полученных вида в один — Единое. Это возможно, поскольку Бога и творение можно рассматривать как одно, ибо нет ничего вне Бога и все творение в Нем содержится:

> Итак, вселенная, которая состоит из Бога и творения, прежде разделенная словно на четыре формы, опять приводится к неделимому Единому, ибо оно есть начало, причина и конец[157].

Весь процесс разворачивания творения представлен как логическая цепь причин и следствий. Однако, учитывая четко заявленный умопо-

---

[155] *P* II, 527D–528A: «A. NAM DUAE PRAEDICTAE FORMAE NON IN DEO SED IN NOSTRA CONTEMPLATIONE DISCERNUNTUR ET NON DEI SED RATIONIS NOSTRAE FORMAE SUNT PROPTER DUPLICEM PRINCIPII ATQUE FINIS CONSIDERATIONEM, NEQUE IN DEO IN UNAM FORMAM REDIGUNTUR SED IN NOSTRA THEORIA, QUAE DUM PRINCIPIUM ET FINEM CONSIDERAT DUAS QUASDAM FORMAS CONTEMPLATIONIS IN SE IPSA CREAT, QUAS ITERUM IN UNAM FORMAM THEORIAE VIDETUR REDIGERE DUM DE SIMPLICII DIVINAE NATURAE UNITATE INCIPIT TRACTARE».

[156] *P* II, 527BC: «A. NON ENIM IN DEO PRIMA FORMA A QUARTA DISCERNITUR. IN IPSO SIQUIDEM NON DUO QUAEDAM SED UNUM SUNT, IN NOSTRA VERO THEORIA DUM ALIAM RATIONEM DE DEO CONCIPIMUS SECUNDUM CONSIDERATIONEM PRINCIPII, ALIAM VERO IUXTA FINIS CONTEMPLATIONEM, DUAE VELUTI QUAEDAM FORMAE ESSE VIDENTUR EX UNA EADEMQUE SIMPLICITATE DIVINAE NATURAE PROPTER DUPLICEM NOSTRAE CONTEMPLATIONIS INTENTIONEM FORMATAE... N. Secunda itaque et tertia uno eademque genere, creata videlicet natura, continenter, atque in ea unum sunt. FORMAE SIQUIDEM IN GENERE UNUM SUNT...»

[157] *P* II, 528B: «N. Universitas itaque quae deo et creatura continetur prius in quattuor veluti formas divisa iterum ad unum individuum, principium quippe causamque finemque revocatur».

стигаемый характер всех четырех форм *природы*, цепь причин и следствий, проясняющая Воспитаннику понимание отношений между второй и третьей формами, выглядит как уступка, делаемая Наставником в целях приноровиться к ограниченности человеческого понимания. Чтобы облегчить постижение умопостигаемых форм, Наставник наделяет их некоей формой, пытаясь визуализовать их связь. Однако их глубинное соотношение остается прежним: причины отделяются от следствий лишь с целью приготовления к будущему объединению. Наставник не отвечает на предположение Воспитанника о том, что вторая и третья формы находятся не только в нашем созерцании, но и в реальности[158]. Его резкий переход к объединению всех четырех форм в одной неделимой божественной сущности — свидетельство того, что фактические, находящиеся в реальных вещах различия, его не интересуют. Таким образом, оказывается, что в *Перифюсеон* причинно-следственные связи имеют второстепенное значение.

Как бы то ни было, причинная цепь является у Иоанна Скотта лишь вспомогательным средством для прояснения процесса деления и возвращения. Она облегчает визуализацию четырехчастной схемы природы, не являясь ее сущностным аспектом. В конце истории причинные различения будут сняты. Все изложение Иоанна Скотта подчиняется правилам диалектического рассуждения, которое запрещает задерживаться на какой-то одной из четырех пояснительных ступеней природы[159].

Диалектические рамки исследования, задаваемые правилами *деления* и *анализа*, даже заставили Иоанна Скотта переоценить различие между Творцом и творением и представить их отношение в форме двух пар оппозиций. Это становится возможным, поскольку philosophia и religio у Эриугены взаимозаменяемы, ибо направлены к одной цели — Богу. Особая роль философии заключается в предоставлении правил, в соответствии с которыми ведется исследование, она разрабатывет методологию для богословского исследования. Так как философию Эриугена понимает как диалектику, то в общефилософском рассуждении доминируют принципы *деления* и *анализа*. В *Перифюсеон* они имеют ту же методологическую роль, что и в *О предопределении*, раннем труде Иоанна Скотта, составляя основу четырехчастного деления природы. *Деление* и *анализ* становятся в *Перифюсеон* космологическими, «при-

---

[158] *P* II, 528A (см. *выше* сн. 153).

[159] *P* II, 529A: «N. PROCESSIO NANQUE CREATURARUM EARUNDEMQUE REDITUS ITA SIMUL RATIONI OCCURRUNT EAS INQUIRENTI UT A SE INVICEM INSEPARABILES ESSE VIDEANTUR, ET NEMO DE UNA ABSOLUTE SINE ALTERIUS INSERTIONE, HOC EST DE PROCESSIONE SINE REDITU ET COLLECTIONE, DIGNUM QUID RATUMQUE POTEST EXPLANARE».

родными» процессами[160]. Вследствие абсолютного господства диалектического метода над фактическим предметом в подходе Эриугены к *природе*, четырехчастное деление *природы* оказывается методологически тесно связанным с двухчастным делением на *сущее* и *не сущее*.

В перспективе финального собирания промежуточный статус тварной природы неизбежно означает полное поглощение творения Богом. И хотя Эриугена не подразумевает актуального исполнения этого конечного объединения до достижения последней диалектической стадии анализа, очевидно, что четырехчастное деление по сути указывает на грядущее погружение всего в Бога. Творение служит лишь необходимым средством подчеркнуть контраст между Богом как началом всего и Богом как всеобщим концом.

Деления *природы* как формы созерцания

В одном из сделанных рукою помощника Эриугены добавлений к первоначальному тексту *Перифюсеон*, актуальность четырехчастного деления всеобщей *природы* сводится к чисто методологическому значению:

> Мы оттого говорим, что всеобщая природа имеет формы, что из нее формы неким образом принимает наше понимание, когда пытается рассуждать о ней, ведь сама по себе всеобщая природа не везде принимает формы. Поэтому не без основания говорим мы, что природа состоит из Бога и твари, а потому, насколько она является творящей, она не приемлет в себе никаких форм, но предоставляет многообразие форм [той] природе, которую формирует[161].

---

[160] В предисловии к своему переводу Ambigua Максима Исповедника Эриугена (*Ambigua*, p. 4, 27–37 = PL 122, 1195B–96A) рассуждает о роли *деления* и *анализа*, ставших для него более понятными после чтения Максима: «qualis sit processio, id est multiplicatio diuinae bonitatis per omnia quae sunt, a summo usque deorsum... et iterum, eiusdem, diuinae uidelicet bonitatis qualis sit reuersio, id est congregatio, per eosdem gradus ab infinita eorum quae sunt uariaque multiplicatione usque ad simplicissimam omnium unitatem, quae in Deo est et Deus est, ita ut et Deus omnia sit et omnia Deus sint. Et quomodo praedicta quidem diuina in omnia processio ΑΝΑΛΥΤΙΚΗ dicitur, hoc est resolutio, reuersio uero ΘΕΩΟΙϹ, hoc est deificatio». Исхождение, именуемое analysis, противопоставляется здесь theosis, или возвращению к божеству.

[161] *P* II, 525BC: «N. UNIVERSALEM VERO NATURAM FORMAS HABERE PROPTEREA DICIMUS, QUONIAM EX EA NOSTRA INTELLIGENTIA QUODAM MODO FORMATUR DUM DE IPSA TRACTARE NITITUR; NAM PER SE IPSAM UNIVERSA NATURA NON UBIQUE FORMAS RECIPIT. EAM SIQUIDEM DEO ET CREATURA CONTINERI NON INCONGRUE DICIMUS, AC PER HOC IN QUANTUM CREATRIX EST NULLAM FORMAM ACCIPIT IN SE IPSA, FORMATAE VERO A SE NATURAE MULTIFORMITATEM PRAESTAT».

Из рассуждений Наставника становится понятно, что формы в *природе* следует различать лишь для ее лучшего постижения. Они несущественны для самой всеобъемлющей *природы* (они могут в ней быть, а могут и не быть), но играют полезную роль при нашем созерцании ее. Таким образом, свойство рациональности, которая была отличительной чертой первого деления природы, в той же мере относится и ко второму, четырехчастному делению, делая процесс разворачивания *природы* видимым для человеческого ума. Хотя в четырехчастном делении принцип рациональности не выражен так же ярко, как при делении природы на *сущее* и *не сущее*, он присутствует и здесь, ибо диалектическая схема divisio/analysis выстроена с точки зрения человеческого понимания. Четыре деления природы становятся различными перспективами, созерцаниями, углами зрения, а не субстанциями. Поэтому всеобщая *природа* определяется не только как quadriformata и quadripertita, но именуется также четырехчастным contemplatio. Четыре деления суть четыре considerationes (II, 527A), intentiones (II, 527B) и theoriae (II, 527B). Соответственно, Эриугена исследует не одну монистическую универсальную субстанцию *природа*, модификациями которой являются все вещи, но рассматривает универсальную *природу* как динамический процесс различных манифестаций и проявлений, зависящих от точки зрения созерцателя, его положения во времени, месте. Там, где обычный наблюдатель видит множество объектов, духовно просвещенный созерцатель не усматривает никаких разделений или границ, воспринимая тотальность реальности как единое целое. Бог является всем, но Он же превосходит все вещи:

> *Наставник*. Ведь ни Бог не является родом для творения, ни творение видом Бога, так же как творение не есть род для Бога, а Бог не есть вид творения. То же самое для целого и частей: ни Бог не есть целое для твари, ни тварь — часть Бога, как и творение — это не целое Бога, а Бог — не часть творения, хотя... метафорически Бога именуют и родом, и целым, и видом, и частью[162].

Эриугена говорит об отношениях между делениями, как если бы они были частями целого, видами рода, формами нисходящего иерархического ряда, но все это подразумевает то, что эти четыре разделения суть четыре способа рассмотрения божественной реальности. Все четы-

[162] *P* II, 523D–524D: «N. NON ENIM DEUS GENUS EST CREATURAE ET CREATURA SPECIES DEI, SICUT CREATURA NON EST GENUS DEI NEQUE DEUS SPECIES CREATURAE. EADEM RATIO EST IN TOTO ET PARTIBUS: DEUS SIQUIDEM NON EST TOTUM CREATURAE NEQUE CREATURA PARS DEI, QUOMODO NEC CREATURA EST TOTUM DEI NEQUE DEUS PARS CREATURAE... METAPHORICEque DEUS DICATUR ET GENUS ET TOTUM ET SPECIES ET PARS».

ре деления природы существуют только вместе с рассматривающим *природу* умом[163]. Иногда Эриугена подчеркивает, что рассматривает не самодостаточные внешние объекты, но бесконечное развертывание божественных проявлений, или теофаний, понимая четыре деления природы как серию являющихся созерцателю таинств. Они являются стадиями бесконечного диалектического процесса воссоединения ума с Богом. Само творение Эриугена определяет как самоманифестацию Бога в ином[164], как Его самоэкстернализацию и проявление. С другой стороны, нечто обретает существование для созерцателя, только когда становится объектом его знания:

> Все, что понимается и ощущается, есть не что иное, как проявление непроявляемого, откровение сокрытого, утверждение отрицаемого, познание непознаваемого, возвещение неизъяснимого, подступ к неприступному, понятие непостижимого, тело бестелесного, сущность пресущественного, форма бесформенного, мера безмерного, число неисчисляемого, вес лишенного веса, оплотнение духовного, видимость невидимого, ограничение местом места не имеющего, развертывание во времени безвременного, определение беспредельного, описание неописуемого и прочее, что мыслится и воспринимается чистым умом, и что не может быть вмещено в недра памяти и ускользает от острия ума[165].

Итак, имеются четыре формы (II, 524D), вида, или различения всеобщей *природы*. Бог есть forma omnium (форма всего), а значит, присутствует во всех формах природы[166]. Четыре деления природы выступают как теофании: они исходят от Бога, они находятся в нем и суть Он: в третьей книге *Перифюсеон* Воспитанник говорит, что четырехчастное деление нужно понимать как исходящее от Бога и в Боге пребывающее[167].

---

[163] Впрочем, второе и третье деления все же раздельно существуют и как таковые.

[164] *P* I, 455B: «N. creatio hoc est in aliquo manifestatio».

[165] *P* III, 633AB: «N. Omne namque quod intelligitur et sentitur nihil aliud est nisi non apparentis apparitio, occulti manifestatio, negati affirmatio, incomprehensibilis comprehensio, ineffabilis fatus, inaccessibilis accessus, inintelligibilis intellectus, incorporalis corpus, superessentialis essentia, informis forma, immensurabilis mensura, innumerabilis numerus, carentis pondere pondus, spiritualis incrassatio, invisibilis visibilitas, illocalis localitas, carentis tempore temporalitas, infiniti definitio, incircumscripti circumscriptio, et caetera quae puro intellectu et cogitantur et perspiciuntur et quae memoriae sinibus capi nesciunt et mentis aciem fugiunt».

[166] Термин «форма» у Иоанна Скотта выступает эквивалентом «вида» (хотя он и различает их в комментарии на четвертую книгу *De Nuptiis* Марциана Капеллы).

[167] *P* III, 690A: «A. Quadripertitam universalis naturae divisionem nunc clarissime video, et de deo et in deo esse indubitanter intelligendam cognosco».

Подведем итог. Диалектический метод полностью определяет в первой книге *Перифюсеон* предмет и метод исследования. Философ не дает четкого определения *природе*, которая составляет предмет исследования в трактате *Перифюсеон*, и отсутствие подобного определения является логическим следствием принципиальной установки Иоанна Скотта, в соответствии с которой наложение определения, то есть задание пределов и ограничение, выводит вещь из ее непроявленного извечного пребывания в Слове Божием, Логосе, в *существование*, делает не сущее *сущим*. Согласно Иоанну Скотту (следующему здесь за Марием Викторином), сущим становится бытие, на которое наложена форма. *Природа*, которая должна включать и сущее, и не сущее, выходит за рамки определения; этим Иоанн Скотт сохраняет ее бесконечность и открытость, а также ее наиболее общий статус (поскольку определяющее всегда больше определяемого, определение *природы* означало бы признание за определяющим умом более общего статуса).

Избранный им вместо *определения* метод диалектического *деления* является единственно приемлемым средством исследования бесконечной сущности, по сути — логическим коррелятом апофатического богословия. Отказываясь от определения *природы*, которое задало бы ее границы и сделало бы ее конечной, Эриугена подразумевает, что рассматриваемая тотальность принципиально открыта, простираясь в бесконечность. И однако эта бесконечность не подрывает всей структуры вселенной, поскольку всегда ясно, что *природа* состоит из Бога и творения. «Бесконечность», таким образом, не является здесь абсолютной. Даже как собственное именование божества «бесконечность» имеет лишь предполагаемый характер[168].

Еще один вывод. В первом и важнейшем делении *природы* на то, *что есть*, и то, *что не есть*, Эриугена делает человеческий ум ответственным за разделение на *сущее* и *не сущее*. Он постоянно полагается на ум в решении того, *что* принадлежит области *сущего* (когда вещи доступны умственным возможностям человека), а *что* принадлежит области *не сущего* (когда объекты превосходят силы ума). *Природа* получает свой организующий принцип в уме человека. Впрочем, чтобы не утратить правильную перспективу, следует помнить, что все эти различения и существуют-то только в уме человека, являясь инструментами его познания. Сама тотальность лишена рассечений, да и просветленный мудрец, поднявшийся выше уровня рассуждения (ratio, ratiocinatio) на уровень невербального, интуитивного понимания (intellectus), видит все целиком.

---

[168] *P* I, 517B: «A. Fatetur enim deum infinitum esse plusque quam infinitum — infinitas enim infinitorum est».

Как и в случае двухчастного деления, в четырехчастном делении *природа* является универсальным понятием, но предметом рассмотрения становится динамика взаимодействия творящей и творимой составляющей. Развитие универсальной природы совершается в процессах divisio и analysis, характеризующих разветвляющееся движение всего исходящего из Бога и конечное сведение универсума обратно в божественную простоту. Бог присутствует в начале и конце процесса творения, что имплицитно низводит значение тварного бытия до промежуточной ступени общего движения. Хотя двухчастное деление на то, *что есть*, и то, *что не есть*, именовалось высшим (prima summaque), четырехчастное деление также получает превосходные определения, именуясь «универсальным делением универсальной природы» и прямо конкурирует с первым делением, имея широчайшую область применения.

Если говорить в терминах метафизики, то важно, что предметом рассмотрения Иоанна Скотта является не бытие или небытие, но взаимосвязь и взаимоперетекание элементов тотальности, большинство из которых предстает в разных своих аспектах то как сущее, то как не сущее (или по отношению к иному, или по ущербности своей природы, или по ее превосходству). В этом смысле некорректно говорить об онтологии или меонтологии Эриугены, о субстанциальности универсальной *природы* или пантеизме философа: такая постановка вопроса немедленно выводит нас за рамки парадигмы, в которой мыслит Иоанн Скотт[169]. Тотальность универсальной *природы* не приемлет предикатов. Рассуждение Эриугены непрерывно меняет угол зрения так, чтобы охватить постоянно ускользающие от фиксирования в дискурсе многомерные реалии. Это вечное смещение акцентов, выделение все новых сторон одного и того же предмета ведет к кажущимся противоречиям, когда представляется, что одно положение отменяет другое. Однако нестыковка и разрывы наблюдаются только на уровне формальной логики, ведь, согласно Иоанну Скотту, после грехопадения рассуждение и ум в человеке разделились. На уровне logica vetus, то есть на уровне рассуждения (ratio), доступны и видны лишь зримые,

[169] Так, последующая каролингская школа заимствовала у Эриугены «натуралистическое» (или «пантеистическое») представление о том, что все — и Бог, и тварное — является природой. При этом ни в одном из многочисленных собраний вдохновленных чтением *Перифюсеон* глосс не упоминается вторая составляющая учения Иоанна Скотта: все, что явлено человеку или ангелам, есть лишь теофании божества. Сама *природа* — это тоже теофания, и знаменитые четыре деления природы — это различные созерцания (Наставник оставляет без ответа вопрос о наличии у них соответствий в физическом мире). Современные интерпретаторы могут подводить Иоанна Скотта под разные рубрики — его могут считать пантеистом, схоластиком, мистиком и т. д., — но вполне добиться этого можно только, если акцентировать одни моменты нелинейного дискурса Эриугены и забыть про другие.

плоские проекции вещей. Выше, на уровне диалектики, то есть ума-понимания (intellectus), там, где созерцатель знает вещи такими, какие они есть, где он един с ними, открывается иное измерение в таинственный объем и гармонию обещанного людям небесного блаженства[170]. То, что представлялось расколотым, воссоединяется, как только диалектический дух достигает высот интеллектуальной интуиции. Настойчивое стремление Иоанна Скотта все же проговорить рационально то, что в безмолвии открывается уму как единство, и приводит к кажущимся парадоксам в *Перифюсеон*.

Перифюсеон: история текста

Текст *Перифюсеон* дошел до нас в различных формах, которые нельзя в полном смысле назвать ни вариантами, ни редакциями. Он неоднократно перерабатывался как самим Эриугеной, так и его помощниками. Основной текст переписывали каролингские переписчики, которых невозможно идентифицировать, тогда как издательской правкой трактата занимались два ирландца, чьи почерки известны как i^1 и i^2. Сейчас установлено, что рука i^1 почти наверняка принадлежит самому Иоанну Скотту, а рука i^2 — его постоянному помощнику[171].

Иоанн Скотт постоянно вносил добавления, надиктовывал пояснения, которые нарастали слой за слоем, так что датировать то или иное чтение можно лишь приблизительно. И. П. Шелдон-Уильямс, первый издатель критического текста *Перифюсеон*, выделял следующие стадии развития текста[172]. 1) Эссе по диалектике, возможно, оставленное незавершенным. Скорее всего использовались только латинские источники. Манускрипты этой стадии не сохранились, но следы первоначального замысла различимы в более поздних версиях первой книги *Перифюсеон*. 2) Следующая стадия представлена самым ранним из существующих манускриптов, Reims 875 (R), текст которого является переработанным и расширенным вариантом некоего предшествующего, не сохранившегося оригинала. В основных чертах это трактат в том виде, в каком мы его знаем сейчас: все пять книг[173], сильно зависящих от греческих ис-

---

[170] *Expositiones* 4, 9: «intra octo angulos, intra soliditatem videlicet mysticam future adhuc nobis... beatitudinis constitutas...»

[171] Édouard JEAUNEAU and Paul Edward DUTTON, *The Autograph of Eriugena*. Corpus Christianorum. Autographa Medii Aevi III (Turnhout: Brepols, 1996), 224p.

[172] *Iohannis Scotti Eriugenae Periphyseon (De divisione naturae). Liber primus*, ed. Inglis P. SHELDON-WILLIAMS with the colloboration of Ludwig BIELER. Scriptores Latini Hiberniae VII (Dublin: The Dublin Institute for Advanced Studies, 1968), p. 5.

[173] Сейчас манускрипт Reims 875 обрывается в середине книги IV, но из отсылок на полях и из свидетельств манускриптов-дериватов ясно, что ранее он содержал все пять книг.

точников. Рукой i^1 (R, 1r) текст надписан ΠΕΡΙ ΦΥCΕΩC ΜΕΡΙCΜΟΥ (*О делении природы*), но заглавие относится, скорее всего, лишь к Прологу и представляет собой попытку разделить работу на главы. 3) Добавления, находившиеся на полях R, включены в основной текст. Этот вариант представлен манускриптом Bamberg Ph. 2/1 (B), он содержит книги I–III. 4) Последняя стадия. Добавления, находившиеся на полях B, включены в основной текст. Рукой i^2 надписано заглавие — ΠΕΡΙ ΦΥCΗΩΝ, оно впервые появляется именно здесь. Так же появляется и латинский подзаголовок — De divisione naturae. Лучший манускрипт этого семейства — Paris, Bibl. Nat. lat. 12964 (P).

Наиболее важные манускрипты *Перифюсеон*:

R Reims, Bibliothèque municipale 875, ff. 1r–358v (s. IX^3)[174]. Содержит книги I–IV (до 855D).

B Bamberg, Staatsbibliothek, Philos. 2/1, ff. 1r–230v (s. IX^3). Содержит книги I–III.

P Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 12964, pp. 1–447 (s. IX^4). Содержит книги I–V (до 1008B).

F Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 12965, ff. 1r–207v (s. IX^4). Содержит книги IV–V.

J Bamberg, Staatsbibliothek, Philos. 2/2, ff. 1r–207v (s. IX^3). Содержит книги IV–V.

Поскольку существование отдельного эссе по диалектике невозможно ни опровергнуть, ни подтвердить, в настоящее время, вслед за Т. А. М. Бишопом[175], различают четыре стадии менявшегося текста.

Вариант I — это первоначальный текст манускрипта Reims 875 (R*) *до того*, как рукой i^1, i^2 или каролингскими переписчиками были внесены добавления и исправления.

Вариант II — это текст Reims 875 *после* внесения указанных добавлений и поправок (R), и первоначальный текст манускрипта Bamberg, Phil. 2/1 (B) до того, как рукой i^2 были внесены новые добавления и поправки. Этот же вариант послужил основой Гонорию Августодунскому для его Clavis Physicae[176]. Следует отметить, что для первой книги *Перифюсеон* подавляющее число поправок и добавлений в R сделано ру-

[174] Сокращение s. IX^3 означает, что манускрипт датируется третьей четвертью IX века.

[175] Terence Alan M. BISHOP, «*Periphyseon*: The Descent of the Uncompleted Copy», D. WHITELOCK, R. MCKITTERICK and D. DUMVILLE, eds., *Ireland in Early Mediaeval Europe: Studies in Memory of Kathleen Hughes* (Cambridge, 1982), p. 286–289.

[176] Honorius Augustodunensis, *Clauis Physicae*, ed. Paolo LUCENTINI (Rome, 1974), p. xxxii–xliii.

кой i^1, то есть, скорее всего, самим Эриугеной (i^2 заменил и добавил лишь несколько слов).

Вариант III — это текст манускрипта Bamberg, Phil. 2/1 (B) *после* внесения рукой i^2 добавлений и исправлений (большей частью это — поясняющие подзаголовки).

Вариант IV — представлен манускриптами P, F, J и рядом других. Он включает все изменения предыдущих вариантов, включая некоторые добавления и исправления, не всегда аутентичные.

Истинное название сочинения — *Перифюсеон* (*О природах*). Так называл свою работу сам Иоанн Скотт[177], так именовали произведение современники Эриугены[178] и ближайшие поколения[179]. Но первый английский издатель трактата Вильгельм Малмсберийский (1080–ок.1142) за основное заглавие принял латинское De divisione naturae (*О делении природы*), имеющееся только в поздних манускриптах. От него оно перешло в первое печатное издание Томаса Гейла (1635/6–1702)[180] и основанное на нем издание Генриха Флосса (Heinrich Joseph Floss)[181], опубликованное в томе 122 Patrologia latina.

В манускриптах IX века, на которых основано критическое издание текста, участники диалога обозначены буквами N и A, то есть Nutritor (Воспитатель) и Alumnus (Воспитанник), что очень характерно для самого Иоанна Скотта и его окружения[182]. Лишь в поздних манускриптах появляются традиционные M и D, то есть Magister (Учитель) и Discipulus (Ученик).

Старые издания *Перифюсеон* — Томаса Гейла и Генриха Йозефа Флосса — дают текст, в котором смешаны различные варианты текста. Два наиболее важных манускрипта, R и B, позволяющие различить эти

---

[177] *Expositiones* II, 1038; IV, 100; XI, 102: ΠΕΡΙ ΦΥCΕΩΝ (с расшифровкой на полях: De naturis).

[178] В каталоге личной библиотеки Вульфада (†876), друга Эриугены, записано: «Libri perifision I.I.» (MS Paris, Mazarine 561, f. 219).

[179] См. Гонорий Августодунский, *De lum. Eccl.* 3, 12, PL 172, 222C: «Ioannes Scotus uel Chrisostomos scripsit eleganti stylo librum Perifiseon, id est de natura omnium rerum»; бретонец Израиль (Грамматик) из Сен-Максимина в *Glossae in Porphyrium* 130, ed. C. BAEUMKER und B. S. von WALTERSHAUSEN. Beitr. zur Gesch. der Philosophie des MA, xxiv, 1 (Münster, 1924), p. 34: «Lege peri physeon»; Ансельм из Лана, *Sententie diuine pagine*, ed. F. BLIEMETZRIEDER. Beitr. zur Gesch. der Philosophie des MA, xxviii, 2–3 (Münster, 1919), p. 22: «liber qui intitulatur perifision quem Crisostomos dicitur fecisse».

[180] [Thomas GALE] *Joannis Scon De Divisione Naturae Libri Quinque Diu Desiderati. Accedit Appendix ex Ambiguis S. Maximi Graece et Latine*, Oxonii, e Theatro Sheldoniano, anno MDCLXXXI.

[181] Heinrich J. FLOSS, *Joannis Scoti Περὶ φύσεως μερισμοῦ, id est De Divisione Naturae Libri quinque*, 1853, PL 122, 439–1022.

[182] Для того, чтобы собеседников можно было различить по начальным буквам, Nutritor переводится близким по значению словом «Наставник».

разные варианты, в то время еще не были известны. Теперь стало возможно представить текст трактата не только в его окончательной форме, но и в развитии. Первую попытку зафиксировать четыре его основные стадии сделал И. П. Шелдон-Уильямс, опубликовавший книгу I *Перифюсеон* в 1968 и книгу II в 1972 году. Он успел подготовить и книгу III, вышедшую после его смерти (случившейся в 1973), а потому не имеющую его правки. Для первой книги его издание[183] основано на тексте B (за исключением случаев, когда R дает явно лучшее чтение). Оно имеет ряд ограничений и недостатков, главный из которых состоит в том, что Шелдон-Уильямс часто ошибался в установлении различных, встречающихся в манускриптах почерков. Он не делает различий между ирландской рукой i^1 и ирландской рукой i^2, работавшими с R и B. Иногда он путал ирландский и каролингский почерки, причисляя к островному несомненно континентальный[184].

С 1996 Эдуард Жено публикует новое, «критико-генетическое» издание *Перифюсеон*, свободное от упомянутых недостатков. Следующий ниже перевод отрывков из *Перифюсеон* I выполнен по этому изданию:

Iohannis Scotti seu Eriugenae Periphyseon liber primus. Editionem novam a suppositiciis quidem additamentis purgatam, ditatam uero appendice in qua uicissitudines operis synoptice exhibentur curavit Eduardus JEAUNEAU, CCCM 161 (Turnhout: Brepols, 1996), 462 p.

Для контроля использован английский перевод Шелдона-Уильямса, переработанный Джоном О'Марой:

Eriugena. *Periphyseon (The Division of Nature)*, transl. I. P. Sheldon-Williams, revised John J. O'MEARA. Cahiers d'études médiévales. Cahier spécial 3 (Montreal, Washington: Bellarmin, Dumbarton Oaks, 1987), 722 p.

Основной текст русского перевода соответствует «согласительному тексту» (versio V) издания Жено, однако в нем указаны изменения, вносившиеся ирландцами i^1 и i^2 в варианты I–II.

Курсивом выделены добавления и исправления, внесенные в манускрипт R (варианты I–II) рукой i^1 (то есть, очень вероятно, самим Иоанном Скоттом).

---

[183] *Iohannis Scotti Eriugenae Periphyseon (De divisione naturae). Liber primus*, ed. Inglis P. SHELDON-WILLIAMS with the colloboration of Ludwig BIELER. Scriptores Latini Hiberniae VII (Dublin: The Dublin Institute for Advanced Studies, 1968), i–x, 1–269.

[184] Édouard JEAUNEAU, Introduction to *Iohannis Scotti Eriugenae Periphyseon (De divisione Naturae) Liber Quartus*. Ed. Édouard A. JEAUNEAU with the assistance of Mark A. ZIER. English translation by John J. O'MEARA and † Inglis P. SHELDON-WILLIAMS. Scriptores Latini Hiberniae XIII (Dublin: School of Celtic Studies, Dublin Institute for Advanced Studies, 1995), XXXV.

Малыми прописными выделены два добавления к R (вариант II) рукой i^2 (в 481D и 491A).

Смысловые изменения в вариантах III и IV, сделанные i^2 и каролингскими переписчиками, указаны в примечаниях.

Полужирным переводчик выделял в русском переводе смысловые ударения.

В *квадратные скобки* заключены пояснения переводчика.

Цифры на полях указывают номер столбца тома 122 издания Г. Й. Флосса в латинской *Патрологии*, буква — положение внутри соответствующего столбца.

Написание греческих слов соответствует чтению манускриптов, включая неправильности написания, за исключением того, что все существительные даны в номинативе (в оригинале падежные окончания без какого-либо порядка подчиняются правилам то латинского, то греческого языков).

Публикуются фрагменты 441A–446A; 462D–463C; 474B–500C *Перифюсеон* (они составляют 1/3 первой книги, или 1/20 всего трактата).

Sigla и сокращения

Гомилия	*Homélie sur le prologue de Jean*. Ed. Édouard Jeauneau. SC 151. Paris: Les Éditions du Cerf, 1969; латин. текст и рус. пер. в кн.: *Иоанн Скотт Эриугена. Гомилия на Пролог Евангелия от Иоанна* (введение, перевод и примеч. В. В. Петрова), М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1995, с. 163–227; см. также «Иоанн Скотт. Гомилия на Пролог Евангелия от Иоанна» (пер. В. В. Петрова), *Историко-философский ежегодник '94*, М.: Наука, 1995, с. 224–248.
Марий Викторин	*Marius Victorinus. Traités théologiques sur la Trinité* I, ed. Paul Henry et Pierre Hadot. SC 68. Paris: Les Éditions du Cerf, 1960.
Annotationes	*Iohannis Scotti Annotationes in Marcianum*. Ed. Cora Lutz. Cambridge, MA: Wilson College, The Medieval Academy of America, 1939.
Categoriae decem	Anonymi Paraphrasis Themistiana (Pseudo-Augustini Categoriae Decem), *Aristoteles Latinus* I, 1–5. *Categoriae vel Praedicamenta*. Ed. L. Minio-Paluello. Bruges, Paris: Desclée de Brouwer, 1961.

CCSL	*Corpus Christianorum Series Latina.* Turnhout: Brepols, 1954–
CCCM	*Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis.* Turnhout: Brepols, 1971–
CCSG	*Corpus Christianorum Series Graeca.* Turnhout: Brepols, 1977–
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.* Vienna, 1866–
De praedestinatione	*Iohannis Scotti De divina praedestinatione liber.* Ed. Goulven MADEC. CCCM 50. Turnhout, 1978.
Ambigua	*Maximi Confessoris Ambigua ad Iohannem iuxta Iohannis Scotti Eriugenae latinam interpretationem.* Ed. Edouard JEAUNEAU. CCSG 18. Turnhout/Leuven, 1988.
Expositiones	*Iohannis Scoti Eriugenae Expositiones in Ierarchiam Coelestem.* Ed. Jeanne BARBET. CCCM 31. Turnhout: Brepols, 1975.
JSÉcr	*Jean Scot Écrivain. Actes du IVe Colloque international.* Ed. Guy-H. ALLARD. Cahiers d'études médiévales. Cahier spécial 1. Montréal, Paris: Bellarmin, Vrin, 1986.
P	*Periphyseon.* Libri I–IV: *Iohannis Scotti seu Eriugenae 'Periphyseon'*, ed. Édouard JEAUNEAU. CCCM 161, 162, 163, 164. Turnhout: Brepols, 1996, 1997, 1999, 2000; Liber V: ed. Heinrich Joseph FLOSS. PL 122, cols. 744–1022 (при ссылках на *Перифюсеон*: римская цифра — номер книги, далее столбец и абзац тома 122 латинской *Патрологии*).
PG	*Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca.* Ed. Jean-Paul MIGNE. Paris, 1857–66.
PL	*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina.* Ed. Jean-Paul MIGNE. Paris, 1844–65.
SC	*Sources Chrétiennes.* Paris, 1941–

ИОАНН СКОТТ

ПЕРИФЮСЕОН

Книга первая

PL 122 НАСТАВНИК. Часто, когда я размышляю и столь усердно,
441A сколь достает сил, вникаю[1] в первое и важнейшее деление всех вещей, которые могут быть восприняты духом или превосходят его устремления, в деление их на те, что суть, и те, что не суть[2], для всего этого мне в голову приходит общее [generale] именование[3], которое по-гречески звучит как ΦΥΣΙΣ, на латинском же — natura. Или тебе представляется иначе?

ВОСПИТАННИК. Отнюдь, я согласен. Ведь и сам я, когда вступаю на путь рассуждения, нахожу, что это так.

Н. Стало быть, как мы уже сказали, «природа» является общим именем всего, что есть и что не есть.

В. Да, является. Ведь[4] нам на ум не может прийти ничего, что могло бы избежать такого именования.

Н. Тогда, поскольку мы согласились, что это именование является родовым [generale], я бы хотел, чтобы ты установил прин-
441B цип [rationem] его деления на виды посредством [видовых] различий. Или, если ты не против, сначала попробую разделить я, а твое дело будет правильно рассудить.

В. Пожалуйста, начинай. Я жажду услышать от тебя истинное рассуждение об этом предмете.

Н. Мне представляется, что деление природы посредством четырех различий принимает четыре вида[5].

Из них первый состоит в том, что творит и не творится; второй в том, что и творится, и творит; третий в том, что творится и не творит[6]; четвертый в том, что и не творит, и не творится. В
442A этой четверке друг другу противопоставлены пары, ибо третий

вид противостоит первому, а четвертый второму. Но четвертый помещается среди невозможного [impossibilia][7], его бытие — в невозможности быть. Правильным ли тебе представляется такое деление или нет?

В. Да, правильным. Но я просил бы тебя повторить, дабы прояснилась противопоставленность вышеназванных форм[8].

Н. Если я не ошибаюсь, ты видишь противопоставленность третьего вида первому (поскольку первый творит и не творится, в качестве противоположного ему противостоит тот, что творится и не творит), а второго четвертому (поскольку второй и творится, и творит, ему во всех отношениях противостоит четвертый, который *и не* творит, и не творится)[9].

В. Ясно вижу. Но меня весьма беспокоит добавленный тобою четвертый вид[10]. Ибо я никоим образом не позволю себе усомниться относительно трех других, поскольку, как полагаю, под первым видом понимается Причина всего, что есть[11], под вторым 442B примордиальные причины[12], под третьим — те, что познаются в возникновении, времени и месте. А потому необходимо, как мне кажется, подробнее обсудить каждый вид.

Н. Ты правильно думаешь. Но в каком порядке следовать по пути рассуждения, то есть какой вид природы обсуждать сначала, я предоставляю решать тебе.

В. Мне кажется правильным прежде других сказать о первом виде то, что даровал нам выразить Свет умов[13].

Н. Да будет так. Но вначале я считаю нужным кратко сказать о высшем и основном (как мы его назвали) *делении* всего на то, 443A что есть, и то, что не есть.

В. Это справедливо[14]. Я вижу, что к рассуждению следует приступить именно с этого начала [primordio], и не только потому, что это различие является первым из всех, но поскольку оно и есть, и представляется более темным, чем прочие.

Н. Итак, само первейшее из всех расчленяющее различие требует *пяти* модусов своего истолкования[15].

Первым из них кажется то, посредством чего рассудок убеждает, что все, что подпадает под восприятие телесного чувства или ума [intelligentiae] истинно и разумно называется существующим [esse], а то, что по превосходству своей природы ускользает не только от всякого[16] чувства, но даже от всякого понимания и рассуждения [intellectum rationemque], справедливо кажется не существующим. Таковое правильно постигается только в одном Боге[17], основаниях [rationibus] и сущностях[18] всех сотворенных 443B Богом вещей. И по праву, ибо сущностью всего является Тот, кто

один истинно есть, как говорит Дионисий Ареопагит. Ведь он говорит, что «бытие всего есть превышающая бытие божественность»[19]. Григорий Богослов[20] тоже многими доводами подтверждает, что невозможно ни умом, ни рассудком постичь какую-либо субстанцию или сущность[21] видимой либо невидимой твари[22]. Ибо как не постигается никаким умом Бог сам в себе, вне всякого творения, точно так Он непостижим, когда рассматривается[23] в потаенных недрах Им сотворенной и в Нем существующей твари. А все, что в любой твари либо воспринимается телесным чувством, либо усматривается умом — это всего лишь некая акциденция
443C любой и, как сказано, непостижимой сущности. Ведь она познается через качество, или количество, или форму, или материю, или некое различие, или место, или время, и [познается] не что она такое есть, но что она есть[24].

Это, следовательно, и есть первый и высший модус *деления* на то, о чем говорят, что оно есть и не есть. *Ведь полагаю*, то, что, как кажется, есть неким образом и *состоит* в лишенности субстанций и акциденций, ни в коем случае не следует допускать[25]. Ибо то, что совершенно не есть и не может быть, и не превосходит понимание вследствие возвышенности своего существования, то, на мой взгляд, никак не может включаться в деления вещей (если только кто-нибудь случайно не скажет, что отсутствие и
443D лишенность вещей, которые суть, это не полное ничто, но что они[26] неким образом существуют, держась некоей чудесной природной силой тех вещей, лишенностью, отсутствием или противоположностью которых являются).

Тогда пусть вторым модусом[27] будет тот, что усматривается в
444A рядах *и различиях* природных тварей. Начинаясь от самой возвышенной *и* поставленной прямо подле Бога умной силы, он нисходит до самого конца разумной *и неразумной* твари, то есть, говоря яснее, от высочайшего ангела до самой отдаленной части разумной *и неразумной* души (*я имею в виду питающую и дающую рост жизнь, что является последней частью* общей[28] *души, поскольку она питает тело и дает ему рост*). Посредством чудесного способа понимания о каждом ряде, *включая тот* нижний и самый последний, *который относится к телам и в котором завершается всякое деление*, можно сказать, что он есть и не есть. Ведь утверждение относительно более низкого [ряда] есть отрицание в отношении более высокого; и также отрицание более низкого — это утверждение более высокого. *Таким же образом, ут-*
444B *верждение более высокого есть отрицание более низкого, а отрицание более высокого будет утверждением более низкого.*

Утверждение «человек»[29] есть отрицание «ангела», а отрицание «человек» — это утверждение ангела, *и наоборот*[30].

То же самое правило можно наблюдать во всех небесных сущностях, доходя до наивысшего из всех *ряда*. Он, однако, завершается высшим *вверх* отрицанием, ибо отрицание этого [ряда] не утверждает никакой более высокой твари[31]. А последний вниз 444C
[ряд][32] лишь *отрицает или утверждает более высокий, поскольку ниже себя не имеет ничего, что мог бы снять или утвердить*, поскольку ему предшествуют все более высокие, а он не предшествует никакому более низкому. *Вот на этом* основании о всяком ряде рассуждающей и понимающей твари говорят, что он есть и не есть. Ведь он есть, насколько познается высшими или самим собой, а не есть, насколько не дозволяет постигать себя низшим.

Третий модус не напрасно усматривается в вещах, которыми совершается изобилие этого видимого мира, и в их причинах, предшествующих [им] в потаеннейших недрах природы[33]. Ведь 444D
что бы из этих причин не познавалось через возникновение в материи и форме[34], времени и месте, оно по некоему человеческому обыкновению [consuetudine] называется существующим. А то, что 445A
еще содержится в тех недрах природы и не проявляется в форме или материи, месте или времени, и в прочих акциденциях, согласно тому же вышеупомянутому обыкновению, называется не существующим[35]. Такого рода примеры широко распространены, и более всего — в человеческой природе. Ведь хотя Бог в том первом и единственном [человеке], которого сотворил по своему образу, одновременно утвердил всех людей, Он не одновременно вывел их в сей видимый мир. Природу, созерцаемую Им целиком и сразу, Он неким ему известным порядком [serie] приводит к видимому существованию [essentiam] в отмеренных временах и местах. Те, кто уже видимо проявился в мире[36], называются сущими, а те что пока скрыты, однако должны быть, называются не сущими[37]. К этому модусу относится то рассуждение, что рассма- 445B
тривает силу семян в животных, деревьях или травах[38]. Ведь о силе семени, пока она безмолвствует в тайниках природы, поскольку еще не проявляется, говорят как о не существующей. Но когда она уже проявилась в рождении и росте животных, либо в цветах и плодах древес и трав, говорят, что она есть.

Четвертый модус тот, который, согласно философам[39], вполне обоснованно утверждает, что истинно есть лишь познаваемое одним умом. А то, что посредством возникновения изменяется в растяжениях и сжатиях материи, в протяжении мест и движении времен, что составляется и разлагается, истинно именуется 445C

не существующим; таковы все тела, что могут рождаться и разрушаться.

Пятый модус разум усматривает только в человеческой природе. Когда, согрешив, она отступила от достоинства божественного образа, в котором была надлежащим образом укреплена, она заслуженно утратила свое бытие и потому называется не существующей. А когда, восстановленная благодатью единородного Сына Божия, она опять приводится к былому состоянию своей субстанции, в которой была создана по образу Божиему, она начинает быть, начинает жить в том, кто был создан по образу Божию. Видимо, к этому модусу относятся слова апостола «и называет не сущее словно оно сущее» (Рим 4:17), то есть тех, кто пропал в
445D первом человеке и впал в какое-то несуществование, Бог Отец зовет через веру *в Своего Сына*, чтобы они были как те, кто уже возрожден во Христе. Хотя это можно понять и применительно к тем, кого Бог ежедневно призывает из потаенных недр природы, где, как думают, они не существуют, чтобы они видимо про-
446A явились в форме, материи и прочем, в чем может проявиться сокрытое.

И хотя более пытливый ум может обнаружить нечто и помимо названных модусов, в настоящий момент (если тебе не кажется иначе) о них, как полагаю, сказано достаточно.

* * *

462D В. Полагаю, не следует долее задерживаться на этом вопросе. Теперь, если ты не против, нужно рассмотреть природу категорий.

Н. Аристотель, как говорят, самый проницательный у греков
463A открыватель способа различать природные вещи, заключил бесчисленное разнообразие всех вещей, что суть после Бога и созданы Им, в десять всеобщих родов, которые назвал десятью категориями, то есть сказываниями [praedicamenta]. Ведь[40] во множестве тварных вещей и различных движениях духов невозможно найти ничего, что нельзя было бы включить в какой-либо из упомянутых родов. Греки называют их ΟΥΣΙΑ, ΠΟΣΟΤΗΤΑ, ΠΟΙΟΤΗΤΑ, ΠΡΟΣ ΤΙ, ΚΕΙΣΘΑΙ, ΕΞΙΣ, ΤΟΠΟΣ, ΧΡΟΝΟΣ, ΠΡΑΤΤΕΙΝ, ΠΑΘΕΙΝ, а по-латыни они именуются essentia, quantitas, qualitas, ad aliquid, situs, habitus, locus, tempus, agere, pati[41]. Существуют бесчисленные подразделения этих десяти родов, о которых наше теперешнее дело не позволяет рассуждать, иначе мы слишком

далеко отклонились бы от темы; тем более, что делением этих 463B
родов от самых общих до самых специальных и собиранием их опять от самых специальных до самых общих занимается та часть философии, что называется диалектикой. Однако, как говорит святой отец Августин в книгах «О Троице»[42], когда доходит до богословия (то есть до исследования божественной сущности), сила категорий совершенно иссякает. Ибо хотя сила [potentia] *любой из* категорий действенна в самих созданных Богом природах и их движениях, в той Природе, что не может быть ни высказана, ни постигнута умом, сила эта совершенно и во всех отношениях угасает. И однако, как мы уже говорили, точно так же, как почти все, что сказывается о природе тварных вещей в собственном смысле, может быть сказано посредством метафоры об их создателе, дабы обозначить [Его], так и обозначаемые категория- 463C
ми [свойства], которые надлежащим образом распознаются [только] в тварных вещах, вполне резонно можно отнести к Причине всего; не так, чтобы в собственном смысле обозначить, что она такое есть, но чтобы они внушили в переносном смысле, что [именно] с достоверностью можем мы мыслить о ней, когда тем или иным способом ее исследуем.

B. Я вижу ясно, что категории никоим образом не могут в собственном смысле сказываться о невыразимой природе. Ведь если бы какая-либо из категорий в собственном смысле сказывалась о Боге, необходимо следовало бы, что Бог есть род. Бог же — это не род и не вид[43], поэтому ни одна из категорий в собственном смысле не может обозначать Бога.

* * *

H. Далее следует «место», которое, как мы сказали чуть ра- 474B
нее, состоит в определениях вещей, которые могут быть определены. Ведь «место» есть не что иное, как охват, посредством которого все заключается в точные границы. Существует много видов мест. Мест столько, сколько вещей, которые могут быть очерчены, будь они телесные или бестелесные. Например, «тело есть некое сочетание четырех элементов, собранное[44] в некий единый вид». Этим определением все состоящие из материи и 474C
формы тела заключаются в некоторое общее описание. Далее: «дух есть бестелесная природа, лишенная[45] формы и материи». Ибо всякий рассуждающий либо понимающий дух сам по себе бесформен, если же он обратится к своей причине, то есть к Слову, через которое все возникло, тогда получает форму[46]. Значит,

единой формой всех рассуждающих и понимающих духов является Слово Божие. Если же дух неразумен, он также сам по себе бесформен, а форму получает от фантасий чувственных вещей. Значит, формой всех неразумных духов является фантасия чувственных вещей, запечатленная в их памяти посредством телесных чувств.

Многие «места» обнаруживаются также в свободных науках.
474D Ведь нет искусства, которое не имело бы «мест», таковы места диалектики — «от рода»[47], «от вида»[48], «от имени»[49], «от предшествующего», «от последующего»[50], «от противоположного» и прочие того же рода, о которых теперь было бы слишком долго рассуждать. Места диалектики распространены столь широко, что где бы в природе вещей не отыскал диалектический ум довод (что сообщает достоверность сомнительному[51]), он опишет, *что есть*
475A место *довода, или позицию довода*[52]. То же самое ты найдешь в других искусствах, *которые охватываются своими «местами», то есть надлежащими определениями. Примеры их таковы.*

Грамматика — это наука [disciplina][53], надзирающая за разделенной на члены речью и регулирующая ее[54].

Риторика — это наука, пространно и красно обсуждающая определенное дело применительно к лицу, предмету, событию, качеству, месту, времени, поводу[55]. *Кратко ее можно определить так: «Риторика — это наука проницательного и пространного [обсуждения] определенного дела в семи [его] периохах*[56].

Диалектика — это наука, которая отбирает и исследует общие разумные понятия духа.

Арифметика — это точная и безукоризненная наука о числах, подвластных созерцаниям духа[57].

Геометрия — это наука, рассматривающая проницатель-
475B *ным взором ума протяжения и плоскости объемных и плоских фигур*[58].

Музыка — это наука, при свете разума распознающая в естественных пропорциях гармонию всего, что пребывает в движении или покое[59].

Астрология — это дисциплина, исследующая протяженность небесных тел, их движения и возвращения в установленные сроки[60].

Таковы общие «места» свободных искусств, в этих границах они содержатся; а внутри них есть бесчисленное множество иных [определений-«мест»].

В. После этих рассуждений я вынужден признать, что нет «места» нигде кроме как в духе. Ведь если любое определение

находится в науке, а всякая наука в духе, то всякое место, поскольку оно является определением, необходимо будет не где-нибудь, а в духе.

Н. Ты правильно понимаешь.

В. Но тогда что следует сказать о тех, кто говорит, будто «места» — это обиталища людей и прочих животных; кто сходным образом полагает, что сей общий воздух, а также земля являются местами всего их населяющего; кто говорит, что вода — это место рыб; кто считает эфир местом планет, а небесную сферу — местом звезд? 475C

Н. Ничего, кроме того, что следует или убеждать их, если они поддаются обучению *и хотят, чтобы их обучили*, или совсем оставить их, если они упорствуют. Ведь над теми, кто говорит подобное, воистину насмехается разум. Ибо если тело — это одно, а место — это другое, то место не является телом. Но воздух есть четвертая часть этого телесного и видимого мира, следовательно, он — не место. Ведь известно, что этот видимый мир состоит из четырех элементов, словно из неких четырех общих частей; он является как бы неким, сложенным из своих частей телом. 475D Из них, то есть из вселенских [catholicis] частей, посредством соединения в чудесное и невыразимое сочетание складываются собственные отдельные тела всех животных, деревьев, трав, и в них 476A же, когда [приходит] время разложения, они возвращаются. Ибо как весь этот явленный чувствам мир постоянным движением вращается вокруг своей оси — я имею в виду землю, вокруг которой, словно вокруг некоего центра, в непрестанном кружении вращаются три остальных элемента: вода, воздух, огонь — так всеобщие тела, я разумею четыре элемента, соединяясь друг с другом в невидимом непрекращающемся движении соделывают собственные тела единичных вещей, после разложения которых возвращаются обратно от особенного к общему[61], в то время как собственная и природная сущность единичных вещей всегда пребывает неизменной, словно некий [их] центр, и не может ни двигаться, ни возрастать, ни уменьшаться. Ведь движутся акциденции, а не сущности; и даже не сами акциденции находятся в движении, 476B прирастая *либо убывая*, но подобные изменения претерпевает их причастность к сущности. Ведь истинное рассуждение не дозволяет, чтобы было иначе, *так как* всякая природа сущностей или их акциденций неизменяема. А причастность сущностей к акциденциям или акциденций к сущностям всегда, как мы говорили, находится в движении. Причастность может иметь начало, возрастать и уменьшаться, до тех пор пока сей мир не придет к концу

[и] своей устойчивости во всем, после чего ни сущность, ни акциденция, ни их причастность друг к другу не будут испытывать никакого движения. Ибо все будет неизменным и самотождественным Единым, когда все вернется в свои неизменные основания. *Но полагаю, что об этом возвращении следует рассуждать в другом месте*[62].

476C Однако требует основательного рассмотрения то, почему только центр мира, то есть земля, всегда находится в покое, прочие же элементы вращаются вокруг нее в вечном движении. Ведь по этому вопросу нам известны высказывания и мирских философов, и католических отцов. Так, Платон, величайший из философствовавших о мире, многими доводами обосновывает в своем «Тимее», что этот видимый мир составляется, словно некое великое живое существо, из тела и души[63]. Тело этого живого существа сложено из четырех известнейших и всеобщих элементов, а также из различных составленных из них тел, а душа его — это общая жизнь, которая одушевляет и движет все, что движется и покоится. *Оттого и Поэт говорит:*

476D
> *Небо и землю сперва, и водной равнины просторы,*
> *Блещущий глобус Луны, и светлые звезды Титана*
> *Дух изнутри напитал...* [64]

477A Но поскольку, по его словам[65], сама душа и вечно движется — чтобы оживлять свое тело, то есть целый мир, дабы управлять им, двигать его посредством разного рода соединений и разложений различных отдельных тел — и наряду с этим пребывает в своем естественном неизменном состоянии, *то* она всегда и движется, и покоится. Значит, и тело ее, то есть вселенная видимых вещей, частью покоится в вечной устойчивости, как земля; частью движется с вечной скоростью, как протяженность эфира; частью и не покоится, и не движется скоро, как вода; а частью [движется] скоро, но не с наибольшей скоростью, как воздух.

Этим рассуждением величайшего философа нельзя, как полагаю, пренебречь совсем, ибо оно представляется проницательным и естественным. Но поскольку о том же предмете *в проповеди «Об образе»*[66] чрезвычайно тонко рассуждает великий Григорий
477B NYCЄYC[67], я думаю, нам нужно следовать скорее его мнению. А он говорит, что создатель вселенной утвердил этот видимый мир между двумя противоположными друг другу крайностями, я имею в виду тяжесть и легкость, которые во всем противостоят друг другу. А поэтому, поскольку земля утверждена в тяжести,

она пребывает всегда недвижимой (*ведь тяжесть не может двигаться*) и поставлена в середине мира, занимая последний *и срединный* предел [мира]. Напротив, пространства эфира, вследствие [своей] невыразимой скорости, всегда вращаются вокруг [упомянутого] средоточия, ибо утверждены в легкой природе, *которая не может покоиться*, и занимают самый дальний предел видимого мира. А два элемента, что утверждены посреди [них] (то есть *вода* и воздух), соразмерно распределенные между тяжестью и легкостью, постоянно движутся так, что *каждый* более следует за ближайшим к себе крайним пределом, чем за удаленным от себя. 477C
Ведь вода движется медленнее воздуха, поскольку примыкает к тяжести земли, а воздух колеблется быстрее воды, поскольку сочетается с легкостью эфира. Но хотя кажется, что крайние части мира разняться по причине своих различных качеств, они все же не во всем противоречат друг другу. Ведь хотя пространства эфира всегда вращаются с наивысшей скоростью, хор звезд[68] сохраняет свое неизменное местопребывание, так что он и с эфиром вращается, и не покидает [своего] природного места, уподобляясь *устойчивости* земли. Напротив, хотя земля и пребывает вечно в покое, все, что из нее происходит, всегда находится в движении, подобном легкости эфира, рождаясь посредством возникновения, возрастая по числу мест и времен, и опять убывая, доходя до 477D
разъединения формы и материи.

В. Мне кажется, ты слишком далеко уклонился от главной темы в случайную. Ведь, хотя нашим намерением было исследовать «место», ты *оставил* «место» и перешел к рассуждению о мире, и куда это ведет, я пока не имею понятия.

Н. Не куда иначе, как к тому, чтобы посредством тщатель- 478A
ного рассуждения мы отделили природу тел от природы мест. Ведь путаница между ними является главной, если не основной, причиной ошибки многих, да почти всех, кто полагает, что этот видимый мир с его всеобщими и отдельными частями представляет собой «места». Ведь если бы в правильном рассуждении они тонко и безошибочно различали роды всех вещей, они никогда не заключили бы «тело» и «место» в один и тот же род. Ведь никто из тех, кто правильно рассматривает и различает природы вещей, не смешивает «места» и «тела» в одном роде, но отделяет их в рациональном различении. Ибо тела содержатся в категории «количество», а категория «количество» по природе далеко отстоит от категории «место». Следовательно, «тело» не является «местом» [locus], поскольку «локальность» не есть «количество».

478B «Количество», как мы сказали выше, это не что иное, как точное измерение [dimensio] частей, разделяющихся либо только рассудком, либо естественным различием, и [это еще и] рациональное продвижение вещей, которые распространяются до точных границ по природным протяжениям (я разумею длину, ширину и высоту); а «место» есть не что иное, как охват и заключение вещей, которые ограничены точным пределом[69].

Тогда, если этот видимый мир является телом, необходимо следует, что и части его также являются телами. А если они тела, они подчиняются роду «количества», а не «места». Они — тела, следовательно, они — не «места».

Итак, понятно тебе, каким образом из приведенных рассуждений получилось, что этот мир вместе со своими частями не есть «место», но содержится в месте, то есть в точном охвате своего определения? Ведь то, что содержит, — это одно, а то, что содер-
478C жится, — другое. Тела содержатся в своих местах, следовательно, тело — одно, а место — другое; как одно — количество вещей, а другое — их определение. Поэтому и те четыре известнейших элемента не являются местами, но заключены в местах, ибо они суть главные части, из которых составляется всеобщность чувственного мира.

В. Сказанное тобой о различии мест и тел кажется весьма правдоподобным, но я бы хотел, чтобы ты повторил это более подробно, поскольку *мне не ясно*, отчего не является местом этот мир, хотя многое помещается в нем.

Н. От тебя, полагаю, не укрылось, что ни одна из упомянутых категорий, которых Аристотель определил числом десять, рассматриваемая в разумном исследовании, сама по себе (то есть в своей природе), не поддается телесным чувствам. Ибо OYCIA бестелес-
478D на и не доступна никакому чувству, тогда как вокруг нее обращаются прочие девять категорий. А если сама она бестелесна, не кажется ли тебе очевидным, что все к ней примыкающее или в ней пребывающее, и не могущее быть без нее, [тоже] бестелесно? Следовательно, все категории, рассматриваемые как таковые, бес-
479A телесны. Впрочем, *некоторые* из них в каком-то чудесном между собой соитии соделывают, как говорит Григорий, видимую материю[70]; некоторые же ни в чем не проявляются и всегда существуют бестелесными. Ведь OYCIA, отношение, место, время, действие и претерпевание недостижимы никаким чувством, но количество, качество, положение и состояние, соединяясь друг с другом, составляют, как мы сказали выше, материю и, обыкно-

венно, воспринимаются телесным чувством. Тогда, если место числится среди того, что никоим образом не доступно телесным чувствам, а тела, если не воспринимаются чувствами, не являются телами, разве не выходит, что *место* не есть тело? Под телами я разумею здесь те, что соделываются от соития четырех элементов мира, ибо четыре элемента мира, хотя и являются сами по себе раздельными телами, вследствие своей невыразимой природной малости и чистоты превосходят всякое смертное чувство. Поэтому место — это одно, а тело — это другое. Или тебе представляется иначе? 479B

В. Никоим образом. Последний вывод нашего рассуждения исключает всякую возможность допустить, что место и тело находятся в одном роде. Но я вижу, ты упомянул, что видимая материя, соединенная с формой (ведь все проявляющееся проявляется через форму), есть не что иное, как схождение неких акциденций. Это меня весьма беспокоит.

Н. Пусть не беспокоит. Ведь как я сказал, великий Григорий NYCЄYC в проповеди «Об образе» неоспоримыми доводами убеждает, что это так и есть, говоря, что материя — это не что иное, как некое соединение акциденций, переходящее из невидимых причин в видимую материю[71]. И резонно, ведь если бы у этой телесной *и подвластной разложению* материи имелась некая простая[72] и неизменная сущность, совершенно разложению не подверженная, то [телесная материя] не могла бы разлагаться никаким рассуждением *и никаким действием*. Но ведь она разлагается, значит, в ней не содержится ничего неразложимого. Ведь роды, виды и АТОМА оттого всегда существуют и сохраняются, что им подлежит нечто единое и неделимое, не могущее ни разложиться, ни разрушиться. *И сами акциденции оттого в своей природе сохраняются без изменений, что всем им подлежит нечто единое и неделимое, в котором они все естественно пребывают, как единое.* 479C

В. Полагаю, нет ничего более истинного. А поэтому я жду, что ты завершишь сие исследование.

Н. Что нам остается, как не сказать, что когда, например, мы видим наши тела, утвержденные на этой земле или окруженные этим воздухом, они представляют собой не что иное, как тела в телах? По той же причине рыбы в потоках, планеты в эфире, звезды на тверди являются телами в телах, меньшими в больших, более плотными в менее плотных, легкими в более легких, чистыми в более чистых. Ибо истинный разум учит, что все это, как чувственное, так и умопостигаемое, содержится в своих собственных местах, то есть в природных определениях. 479D 480A

В. Я не противлюсь этому заключению, ибо вижу, что оно истинно. Но я весьма удивлен, отчего случилось так, что в повседневной практике человеческой жизни обыкновенно говорят, что все эти тела — небесные, воздушные, водные или земные — являются местами находящихся внутри них меньших тел, а также полагают, что OYCIA есть не что иное, как это видимое и осязаемое тело. Поэтому я настоятельно прошу тебя не посчитать в тягость продолжить обсуждение данной проблемы.

Н. Ну что ж. Разве не признали мы уже давно, что все познаваемое телесным чувством, рассудком *или* умом, с полным основанием может сказываться о Боге, творце всего, хотя чистое со-
480B зерцание истины доказывает, что Он не является ни чем из того, что *о Нем* сказывается?

В. Разум учит, что это яснее ясного и неоспоримо.

Н. Тогда, если мы вправе сказывать о Боге все сущее (не в собственном, однако, смысле, но в некоем переносном, ибо оно от Него происходит), то что удивительного, если все пребывающее в «месте» (*хотя оно кажется окруженным со всех сторон большим, чем оно само*) может именоваться «местами»? Хотя ни одно [такое сущее] не является собственно «местом», но содержится в «месте» *своей собственной природы*, мы понимаем, что посредством METONOMIA (*то есть переименования*) содержащееся берет имя от того, что его содержит[73].

Впрочем, оно содержится в [большем] не так, что не может существовать без него внутри своих природных границ; ведь в обыкновении смертных людей есть привычка именовать жену
480C *или семью «домом», хотя от природы это не одно и то же, ибо не «дом» предоставляет жене или семье субстанциальное бытие, но «место» природы; а поскольку в нем, [в доме], они обладают [бытием], от него обыкновенно получают имя.*

Сходным образом, то, что содержит, [берет имя] от того, что содержится. Например, воздух содержит свет, а потому просвещенный светом воздух именуется «светом»; глаз *называют* «зрением» или «ви́дением», хотя по свойству своей [природы] он не есть ни «зрение», ни «ви́дение». Ведь кому не известно, что глаз является некоей телесной и влажной частью головы, через которую зрение изливается наружу в виде лучей из мениска (то есть из мембраны мозга)[74]? *А мениск получает природу света из сердца, то есть вместилища огня*[75]. Ведь зрение — это испускание естественного света в чувство ви́дения того, кто этим [чувством] обладает, прорывающееся наружу в виде лучей. Когда [испуска-

ние] окутывается цветами и формами внешних чувственных тел, 480D
оно с удивительной скоростью принимает форму *самих этих цветовых видимых форм*. Ибо ви́дение есть некий сформированный в глазных лучах образ форм и *телесных* цветов, который без малейшей задержки воспринимается чувством и запечатлевается в памяти ощущающего[76]. То же самое относительно чувства слу- 481A
ха, ибо та часть головы, что собственно называется слухом, получила имя от слышания, поскольку является орудием слышания[77]; и еще тысяча [примеров] того же рода.

В. Это я тоже ясно представляю.

Н. Тогда ты понимаешь, что это в силу обычая, из необходимости обозначить предметы, человеческая природа, бессильная различить истинные вещи, приняла неподобающие этим вещам обозначения, именуя самую низкую, срединную часть видимого мира, я разумею землю, «местом» умеющих ходить животных? Сходным образом она называет примыкающую к земле и неотделимую от нее часть, ближайшую к ней по качеству «холодности», то есть воду, местом водоплавающих; далее, третью по естественному порядку часть мира она считает местом рода пернатых; и таким же образом обыкновенно именует неохватные простран- 481B
ства эфира местами небесных тел, кругообразно в нем обращающихся. Впрочем, после истинного рассмотрения природных различий становится понятно, что все это не «места», но очерченные своими местами части мира. А чтобы ты отчетливо уяснил, что упомянутые общие части мира и части их частей вплоть до мельчайших частиц «местами» не являются, но «местами» очерчены, следует, если не возражаешь, рассмотреть природу места несколько подробнее[78].

В. Отнюдь не возражаю и сгораю от нетерпения услышать об этом.

Н. Тогда внемли, для начала, следующего рода рассуждению, взятому нами у святых отцов, то есть у Григория Богослова и у выдающегося толкователя его проповедей Максима: «все, что только есть, кроме Бога, который один в собственном смысле 481C
пребывает над своим бытием, постигается в «месте», с которым, *то есть с местом*, всегда и во всем сопостигается время. Ведь невозможно постичь место, *если отнять* время»[79], как невозможно определить время без *сопостижения* места. Ибо они находятся среди того, что полагается раз и навсегда нераздельным, и без них никакая сущность, что посредством возникновения принимает бытие, никоим образом не может *состоять или познаваться*. Поэтому сущность всего существующего ограничена местом и вре-

менем [localis atque temporalis][80], а значит, может познаваться только в месте и времени, или как подлежащая месту и времени.

«Ведь вселенная всех вещей не подлежит себе самой и не находится внутри себя самой. Утверждать подобное неразумно и невозможно (то есть, что сама вселенная есть вселенная над самой
481D собой), поскольку она очерчена запредельной всему первопричинной Силой, очерчивающей все, ЧТО ПОД НЕЙ И В НЕЙ. Поэтому «место» вселенной есть сам [ее] внешний предел, и такое определение дают некоторые[81], говоря: Место есть сам охват вселенной извне, или само положение вне вселенной, или охватывающий предел, в котором охватывается охватываемое.

Также будет доказано, что все вещи [universa] подчинены време-
482A ни, поскольку они (и то, что имеет бытие после Бога) обладают бытием не просто, но некоторым образом [aliquo modo esse], а вследствие этого не могут не иметь начала. Ведь все, что получает основание некоторого рода *сущности* [alicuius modi essentiae], хотя и есть, но [прежде] не было»[82]. Итак, быть некоторым образом [aliquo modo esse] — это быть по месту, и начинать быть некоторым образом — это быть во времени. Поэтому все, что есть, кроме Бога, поскольку пребывает [лишь] некоторым образом и начинает пребывать посредством возникновения, необходимо заключается в месте и времени. «Следовательно, когда мы говорим, что Бог есть, мы не говорим, что Он есть некоторым образом, а значит, ставим Его «есть» и «был» просто, беспредельно и абсолютно. Ибо божественное не охватывается никаким рассудком и умом, *а потому* когда мы приписываем Ему бытие, мы не гово-
482B рим, что Он «есть». Ведь бытие — из Него, но сам Он не есть бытие. Ибо сам Он выше бытия, выше «некоторого рода бытия», и вообще выше того, что сказывается и постигается умом. Если же те, что суть, имеют бытие некоторым образом, а не всеобщим, то разве не станет очевидной их подчиненность месту через то, что [они имеют конкретное] положение и определенность [своих] оснований, в которых они установлены от природы, а полная их подчиненность времени — через то, что [они имеют] начало?»[83] Разве ты не видишь, что место и время постигаются прежде всего, что есть? Ведь, как говорит святой Августин в шестом разделе «О музыке», число мест и времен предшествует всему, что в них есть[84], ибо модус, то есть мера, всего сотворенного, от природы логически [ratione] предшествует их творению; этот модус и мера и называется, и есть место всего. Сходным образом понятно, что
482C происхождение и начало рождения логически предшествует всему, что рождается и начинается, а поэтому все, что не было и

есть, принялось быть от начала времени. Поэтому только Бог беспределен, прочее ограничено посредством «где» и «когда», *то есть местом и временем*; не оттого, что место и время не входят в число того, что сотворено Богом, но оттого, что они предшествуют всему, что суть во вселенной, не протяжением времени, но только логикой [ratione] творения. Ведь то, что содержит, необходимо понимается как первое по отношению к тому, что содержится: как причина предшествует осуществлению, пламя возгоранию, голос слову и прочее в том же роде. А потому мы считаем, что тем, кто достоин, обещано не иное блаженство, конец этого мира *будет* [для них] не чем иным, как восхождением всех имеющих принять славу теосиса (то есть обожения) за пределы места и 482D
времени. Ибо те, кто зажат местом и временем — конечны, но вечное блаженство беспредельно. Следовательно, *причастники* вечного и беспредельного блаженства не будут очерчены ни местом, ни временем. То, что написано об одном только Мельхиседеке, который не имел ни отца, ни матери, и никакого начала дней (посредством возникновения в сущности), ни конца времени (Евр 7:3), следует, я полагаю, понимать вообще применительно ко всем, кто будет причастен будущему блаженству. Поэтому все, 483A
кому назначено вернуться к своим вечным основаниям (никогда не имеющим ни начала времени *посредством возникновения в месте и времени*, ни конца *посредством разложения*, и не очерченным никаким положением по месту), *чтобы полностью быть в них и ничем иным*, те совершенно будут лишены всякого предела по месту и времени. Ведь будучи бесконечными, они до бесконечности будут льнуть к причине всех вещей, которая лишена всякой очерченности, поскольку бесконечна; ибо только Бог будет проявляться в них, когда они выйдут за пределы своей природы; *не так, чтобы в них угасла их природа, но так, что в них проявляется только тот, кто лишь один истинно есть; и выхождение за пределы природы — это когда природа не проявляется, как неоднократно упоминавшийся нами полный света воздух не* 483B
проявляется, поскольку безраздельно господствует свет[85]. Следовательно то, что понимается о вообще месте и о вообще времени всецелого творения, необходимо будет пониматься и о частных и собственных местах его частей от высшего до низшего. Ведь вообще место и вообще время предшествуют, согласно *пониманию*, всему, что в них пребывает. Следовательно, познание частных и собственных мест и времен предшествует тому, что постигается в них как частное и особенное. Из этого следует, что «место» есть не что иное, как естественное определение, модус и положение

всякого общего или частного творения, так же как «время» есть не что иное, как начало движения вещей посредством возникновения
483C из небытия в бытие и точные измерения [dimensiones] самого движения изменчивых вещей до тех пор, пока не наступит устойчивый предел, в котором все будет пребывать неизменно.

В. Думаю, цель нашего исследования понемногу проясняется. Насколько мне дано понять, оно стремится не к чему иному, как убедить, что место — это именно естественное определение всякого творения, которое все содержится внутри места, и никоим образом не выходит наружу. А из этого понятно, что если кто-нибудь заговорит о месте, пределе, границе, определении или очерченности, это означает одно и то же, а именно охват конечной природы. И хотя некоторым кажется, что есть много видов определений, единственным и истинным определением следует называть то, что греками обыкновенно именуется
483D ΟΥΣΙΑΔΕΣ, а нашими essentialis [сущностным][86]. Ведь прочие являются либо перечислением *умопостигаемых* частей ΟΥΣΙΑ, либо некими внешними доказательствами посредством акциденций, или разного вида суждениями, но только ΟΥΣΙΑΔΕΣ принимает для определения единственно то, что составляет и выражает совершенство природы, которую определяет. «Ведь
484A определение», — по словам Августина, — «содержит не больше и не меньше, чем то, что взято для объяснения, иначе оно совсем не годится»[87].

Н. Ты понимаешь правильно, ибо указанное рассуждение стремится доказать именно то, что ты сказал.

В. Но меня удивляет и мне не совсем понятно, отчего говорится, что определение любой сущности пребывает не внутри нее, но снаружи, то есть почему можно говорить, что оно и не целое ее, и не часть.

Н. Тогда будь внимательнее, чтобы узнать также и это.

В. Стараюсь, насколько позволяет внутренний свет.

Н. Скажи, пожалуйста: раз существует два рода всех вещей — ведь все, о чем говорят, что оно существует, это либо то, что видимо и воспринимается (*или может восприниматься*) телесными чувствами, либо то, что невидимо и рассматривается взором ума (*или может рассматриваться либо само по себе, либо через посредство чего-либо с ним связанного*) — то в каком из
484B упомянутых родов, по-твоему мнению, находятся определения?

В. Смешной вопрос. Ибо кто из подлинно мудрых поставил бы место, или предел, или любой вид очертания, которым охва-

тывается всякая субстанция, среди вещей, доступных телесным чувствам, когда он видит, что границы линии или треугольника, или некоей плоской либо объемной фигуры являются бестелесными? *Ведь [бестелесная] точка, из которой линия берет начало и в которой она кончается, это и не линия, и не часть ее, но предел [terminus] линии, а поэтому ее место не воспринимается чувством, но постигается только разумом; а чувственная точка — это часть линии, а не ее начало или конец*[88].

Сходным образом сама линия является, при здравом рассмотрении, бестелесной и представляет собой начало плоскости. Плоскость тоже бестелесна; это конец линии, но начало объема. И 484C
объем бестелесен; это предел совершенства целого[89]. Ибо все, что доступно в них телесному чувству, то есть видимые точка, или линия, или плоскость, или объем, конечно, являются фигурами бестелесных вещей, а не самой их истинной субстанцией, которая бестелесна[90].

И сходным образом это у природных тел (которые либо являются чувственными вследствие смешения элементов, посредством которых пребывают, либо ускользают от взгляда смертных из-за своей утонченности) — пределы [fines] их природы воспринимаются только умом. *Ибо форма, которая содержит всю материю тел, бестелесна. И сама материя также, при внимательном рассмотрении, составляется из бестелесных качеств.*

Н. Итак, ты считаешь, что определения, которые мы назвали местами очерченных вещей, заключены в роде невидимых? 484D

В. Да, я так считаю и отчетливо это сознаю.

Н. Ты думаешь правильно. Но поскольку род невидимых в свою очередь испытывает деление на многие виды — ведь что-то из невидимого понимается и понимает, что-то понимается и не понимает, что-то и не понимается, и не понимает — к какому из 485A
видов, по твоему мнению, следует приписать определения?

В. Конечно *к тому,* что понимает и понимается, ибо действие определения — это действие рассуждающей и понимающей природы.

Н. Как видно, иначе и быть не может; ведь никакая природа, которая не понимает, что сама она *существует*, не может определить ни равной себе [природы], ни более низкой. *А как она может познать то, что выше ее, когда она не в силах подняться выше знания о себе?*

В. Следовательно, умение определять принадлежит только умной природе, которая утверждена в человеке и ангеле. *Но могут ли ангел и человек определить самих себя — либо человек ан-*

гела, либо ангел человека — это не легкий вопрос; я хочу знать об этом твое мнение.

Н. Мне кажется, что они не могут определить ни самих се-
485B *бя, ни друг друга. Ибо если человек определяет самого себя или ангела, он становится больше самого себя или ангела. Ибо то, что определяет, больше того, что определяется. То же рассуждение приложимо и к ангелу. Поэтому я полагаю, что их может определить только тот, кто сам создал их по своему образу.*

В. Мне кажется, из этого рассуждения следует, что разумный дух определяет лишь более низкие, чем он сам, природы, будь они видимые или не видимые.

Н. Всякий, кто скажет так, не отклоняется *от истины*. Поэтому, где есть определения того, что определяется, там, конечно, есть и «места» того, что очерчивается. Ведь предыдущими рассуждениями доказано, что «место» — это определение, а определение — это «место».

В. Конечно, доказано.

Н. Но определения *тел и вещей, лишенных разума*, находятся не где-нибудь, а в разумной душе. В ней, следовательно, и места всего, что местом объемлется [comprehenduntur]. А если разумная
485C душа бестелесна (в чем не сомневается никто здравомыслящий), понятно, что все постигаемое в ней необходимо бестелесно. «Место», как показано раньше, постигается в душе, следовательно оно бестелесно.

В. Я вижу, что этот вывод тоже справедлив. *Содержит ли ангельская природа определения вещей, которые ниже ее (как, похоже, считал Августин, ибо верят, что ангелы помогают тем, кто ниже их), или всегда обращена к тому, что выше ее, то есть к вечным причинам вещей, этот вывод остается в силе. Ведь, представляется мне, не далек от истины тот, кто полагает, что человеческий дух, хотя он еще и обременен земными фантасиями, может познавать тварные причины более низких по отношению к себе природ, если живет чистой жизнью, а ангельский*
485D *[ум] взыскует вечных оснований всех вещей, и, движимый любовью, вечно привлекает к этому же человеческую природу.*

Н. Ты правильно видишь. А видишь ли ты, что место есть не что иное, как действие того, кто силой понимания понимает и охватывает[91] то, что может охватить, будь оно чувственным или же
486A доступным [только] охвату умом? *Но если это так*, то определяемое — это одно, а определение — это другое.

В. Я вижу, что они различны, но ум, который постигает себя, поскольку самого себя определяет, кажется «местом» самого себя.

Н. Сказать это было бы не совсем нелепо, если бы какой-нибудь ум после Бога (которого называют Умом всего[92]) был способен постичь самого себя. Если же всякий ум, кроме Бога, описывается не самим собой, но теми, что выше его, никакой ум не будет местом для себя, но разместится в том, что выше его. *А разве мы не согласились чуть раньше, что это так и есть?*

В. Полагаю, в другое время нам следует обсудить это подробнее. А теперь я бы хотел знать, отличается ли природа духа, который определяет (то есть объемлет в «месте» [своего] познания, все, что им постигается), от самого «места» или определения того, что размещено либо определено.

Н. Я думаю, что это исследование небесполезно, ведь многие 486B
сомневаются относительно этого. Но поскольку мы видим, что утвержденные в душе свободные искусства отличаются от самой души, которая есть нечто вроде подлежащего искусств, тогда как искусства кажутся словно бы неотделимыми и естественными акциденциями души, что мешает нам поместить науку определения среди искусств, отнеся ее к диалектике, чье свойство — делить, соединять, различать природы всех вещей, что могут быть познаны, и предоставлять каждой ее собственные «места» (и потому мудрецами она обыкновенно называется истинным созерцанием вещей)? Ибо раз во всякой рассуждающей и понимающей природе усматриваются три неразделимые и всегда нерушимо пребывающие вещи — я разумею OYCIA, ΔYNAMIC и ЄNЄPГЄIA, то есть «сущность», «силу» и «действие»[93] (ведь со- 486C
гласно святому Дионисию, они неразрывно соединены друг с другом *и, так сказать, едины*; они не могут ни возрастать, ни уменьшаться, поскольку бессмертны и неизменны[94]) — *разве* не кажется тебе правдоподобным и согласным со строгим рассуждением, что все свободные дисциплины следует усматривать в той части души, что называется ЄNЄPГЄIA, то есть «действие»? Следовательно, правильно было разыскано и открыто философами, что искусства вечны и всегда неизменно соединены с душой так, что кажутся не какими-то ее акциденциями, но естественными силами *и действиями*, которые никоим образом от нее не отделяются и не могут отделиться, которые не откуда-нибудь приходят, но врождены ей от природы таким образом, что не ясно: то ли сами они сообщают ей вечность (поскольку они вечны и всегда соединены с ней), чтобы и ей быть вечной, либо логикой [ratione] 486D
подлежащего, то есть души, вечность приготовляется искусствам (поскольку OYCIA, сила и действие души вечны), либо они так

соединены друг с другом, будучи все вечны, что не могут быть отделены друг от друга.

В. Поскольку это рассуждение истинно, я не знаю, кто бы с ним не согласился. *Ведь хотя каждое из сделанных утверждений*
487A *не противоречит здравому смыслу, ясно, что последнее из выдвинутых тобой правдоподобнее прочих.* Однако, возвращаясь к нашей теме, мне не вполне открылось, как в родах, в видах или в «атомах»[95] может быть определена ΟΥΣΙΑ, когда в предыдущих рассуждениях этой книжицы было доказано, что она не постижима никаким телесным чувством и никаким умом.

Н. Никто не может определить ΟΥΣΙΑ как таковую и сказать, что она такое есть, хотя из того, что нераздельно с ней связано и без чего она не может существовать (то есть из «места» и «времени») — ведь всякая, сотворенная из ничто ΟΥΣΙΑ, ограничена местом и временем (местом, поскольку она существует [лишь] некоторым образом и не беспредельна, а временем, поскольку начинает быть то, чего не было) — можно определить только, что она [ΟΥΣΙΑ] **есть**. Итак, никаким способом не определить, **что** такое
487B ΟΥΣΙΑ, но определяется лишь, что она **есть**[96]. Ведь, как мы сказали, из места, времени и прочих акциденций, которые постигаются существующими либо в ней самой, либо вне ее, дается только, что она **есть**, а не **что** она такое есть[97]. И это с полным основанием можно сказать вообще о всякой ΟΥΣΙΑ — самой общей, самой частной или промежуточной. Ибо и то, что существует Причина всего, то есть Бог, познается только из сотворенного ей, но никаким доводом от тварного мы не можем постичь того, **что** она такое есть. Поэтому лишь такое определение приложимо к Богу, что существует Тот, кто больше, чем бытие.

В. Мне кажется, с этим рассуждением также никто здравомыслящий спорить не станет.

Н. Тогда, теперь ты яснее ясного видишь, что тех, кто мнит, будто части этого видимого мира — это природные «места» прочих тел, в них утвержденных, следует высмеивать, а скорее жа-
487C леть, дабы вернуть их к истинному различению вещей, если они того хотят, или совсем от них отступиться, если они предпочитают следовать своему, враждебному истине, обыкновению. Ведь если я, например, скажу о своем теле (ибо непристойно думать, что в телесных протяжениях этого мира заключена душа), что его местом является этот воздух, то, следовательно, четвертая часть [тела] является его же местом. Ибо, как всем известно, *всякое видимое тело* состоит из четырех частей, то есть из огня, воздуха,

земли, воды. Нет ничего неразумнее, чем *считать, что* целое *тело* размещается в своей части: правильно полагать, что целое объемлет все свои части, а не часть охватывает целое. Опять же, если я скажу, что мое тело как в своем месте находится в этом 487D
воздухе, то получится, что оно не может иметь *там* никакого точного места. Ведь этот воздух всегда вращается вокруг земли, а поэтому помещенное в него тело в одно и то же протяжение времени необходимо занимает бесчисленные места, что противоречит здравому смыслу, ибо предшествующими рассуждениями было доказано, что «место» находится в покое и не видоизменяется никаким движением. Поэтому, как тот, кто стоит, сидит или плывет в реке, не может удержаться в той части реки, относительно которой он мог бы сказать, что он обладает точным мес- 488A
том в реке (ибо известно, что она беспрерывно течет), так никому не следует называть «местом» своего тела этот беспрерывно подвижный воздух, не останавливающийся ни на мгновенье.

А если на это рассуждение кто-нибудь возразит, что «местом» тел по праву называется земля, поскольку она всегда в покое, пусть сходным образом узнает, что земля — это материя тел, но не «место». Ведь кто, рассуждая разумно, осмелиться сказать, что материя тел — это «место» тех же тел? *Тем более что материя, если рассудить, сама по себе не находится ни в движении, ни в покое. Она не в движении, поскольку еще не начала быть заключенной в четкую форму. Ведь материя движется посредством формы, а без формы, как полагают греки, недвижна. Ведь куда будет движимо то, что еще не вложено ни в какое место,* 488B
ни в какое точное время? А не покоится материя, поскольку еще не имеет предела своей завершенности, ведь покой есть предел движения. Да и как может успокоиться то, что еще не начало двигаться? Как поэтому может материя тела быть местом соделанного из нее тела, когда и сама по себе она не очерчена никаким четким местом, модусом или формой, и не определяется никаким четким способом [ratione], исключая отрицание? Ведь отрицается, что она есть нечто из тех, что суть, поскольку полагают, что все сотворенное создано из нее.

Кроме того, если части этого видимого мира суть «места» наших или иных тел, то наши «места» не могут пребывать всегда. Ведь когда тело какого-либо живого существа разложится, а его части порознь возвратятся к своим природным седалищам [sedes], 488C
из которых были взяты, то его «место», например, воздух или вода, или земля, или огонь, исчезнет, а отдельные части единого тела так перемешаются с отдельными соприродными себе эле-

ментами, что станут едины с ними, *хотя в них они будут не так, как что-то в чем-то*. Ибо то, что возвращается в воздух, будет воздухом, а не установится, так сказать, в некоем «месте» воздуха. *При этом не происходит какого-то слияния тел, но чудесным устроением [modo] природы каждый будет иметь свою собственную часть в данном элементе, как целое в целом, а не как часть в части, так чтобы во время воскресения каждый получил только свое, как свет от многих светильников сочетается вместе таким образом, что нет в нем никакого смешения, никакого разделения. Ведь хотя кажется, что это — один и тот же свет,*
488D *всякий светильник обладает своим собственным светом, не смешанным со светом другого; чудесным образом все совершаются во всех и соделывают единый свет*[98]. *Поэтому*[99] воздух — это одно, а его «место» — это другое.

Точно так же, полагаю, следует понимать и возвращение к себе прочих элементов и частей разлагающихся тел. А если все это так, то необходимо следует, что или эти общие части мира[100] не есть «места» тел, которые они наполняют *и составляют*, или сами тела не имеют определенного «места», и вообще совершенно
489A обходятся без «места», чего природа вещей и ее истинное созерцание допустить не позволяют. Ведь никакое творение, телесное или бестелесное, не может обойтись без своего точного и неизменного места, а также без точных протяжений и пределов времен. Поэтому, как мы неоднократно говорили, эти двое, то есть «место» и «время», называются философами ΩΝ ΑΝΕΥ (то есть, «без которых»), ибо без них не может пребывать никакое творение, начинающееся посредством возникновения и существующее некоторым образом.

Воспользуемся первым попавшимся примером: если «место» тела — это все, что его окружает, то цвет будет местом тела, ибо не существует видимого тела, которое не облекалось бы светом цвета. Но если «место» цветного тела — это цвет, то необходимо следует, что местом тела является «качество»; а кто придавлен
489B столь непробиваемой глупостью, чтобы заявлять, что «качество» тела является «местом» тела? А поскольку цвет тела — это бестелесное «качество», находящееся вне тела и облекающее тело со всех сторон, то всякому разумному человеку очевидно, что цвет не является «местом» тела. И как не признать, что этот воздух или некий другой элемент мира, хотя они и облекают помещенные в них тела, *никоим образом не могут* быть местами тел?

В. Об это мы рассуждали достаточно. Теперь, я полагаю, следует *кратко* сказать нечто против тех, кто не делает различия

между телом и сущностью тела: они заблуждаются настолько, что не сомневаются в том, что сама субстанция является телесной, видимой и осязаемой. Ведь многим, если не почти всем, эта ошибка ставит преграды, и они ведают естественных различий вещей.

Н. Нет ничего утомительнее борьбы с глупостью, ведь она не 489C
признаёт себя побежденной ни перед каким авторитетом и никакими доводами ее не убедишь[101]. Впрочем, поскольку глупость людей не одинакова и их души омрачены мглой заблуждения в разной степени, то, полагаю, небольшое рассуждение обратить против них нужно.

В. Конечно, нужно. Ведь если это поможет им, то выйдет польза, если же нет, то стараясь обсудить это, мы сами более точно начнем проводить подобные различения природ.

Н. Тогда внимательно рассмотри следующие немногие из множества диалектических силлогизмов [dialecticas collectiones][102]: Всякое *тело*, состоящее из материи и формы, поскольку может разлагаться, разрушимо. Но смертное тело состоит из материи и формы. Следовательно, оно разрушимо.

Опять же, всякая OYCIA проста и не принимает никакой со- 489D
ставленности из материи и формы, поскольку является неделимым единым, следовательно, разум не допускает, чтобы какая-либо OYCIA была телом. *Это сказано потому, что хотя и понятно, что всякая OYCIA состоит из сущности и сущностного различия (ведь никакая бестелесная сущность не может обойтись без этой составленности, ибо сама божественная OYCIA, относительно которой полагают, что она не только проста, но более-чем-проста, принимает сущностное различие, ведь в ней* 490A *есть нерожденная, рожденная и исходящая субстанции), однако саму составленность, которая познается только разумом и не подтверждается [comprobatur] никаким актом или действием, разумно считают простотой.*

Для более четкого понимания того, что OYCIA (то есть сущность) является неразрушимой, читай книгу святого Дионисия Ареопагита «О божественных именах» в тех местах, где он рассуждает о природе демонов и их порочности, [говоря], *что никакую сущность — ни демонов, ни прочих [существ] — невозможно разрушить.* Ты обнаружишь, что он чрезвычайно тонко доказывает, что ничто из того, что есть, насколько это является сущностью и природой, никоим образом не может разрушиться. Ведь в каждой телесной или бестелесной твари есть, как он сам силь-

490B нейшими доводами поучает, три неразрушимых *и неразделимых*, а именно, как мы не раз говорили, ΟΥΣΙΑ, ΔΥΝΑΜΙΣ и ΕΝΕΡΓΕΙΑ, то есть сущность, сила и естественное действие[103].

В. Я прошу привести пример для этих трех.

*Н. Нет такой рассуждающей или понимающей природы, что не знала бы о своем существовании, хотя она не знает, **что** она такое есть.*

В. В этом я не сомневаюсь.

Н. Следовательно, когда я говорю: «я понимаю, что я существую», разве я не обозначаю одним этим словом «понимаю» три неразделимые друг от друга вещи?[104] *Ведь я показываю, что я **есть**, и **в силах** понимать, что я есть, и **понимаю**, что я есть. Разве ты не замечаешь, что одним словом обозначается и моя ΟΥΣΙΑ, и моя сила, и действие? Ведь я не понимал бы, если бы не существовал, и не понимал бы, если бы был лишен силы понимать, и сила эта во мне не бездействует, но прорывается в действии понимания.*

490C В. Истинно и правдоподобно.

Н. Тогда разве не должны те, кто, говорит, что материальное тело есть ΟΥΣΙΑ, либо *признать*, что их тело не состоит из формы и материи, но является нетленной ΟΥΣΙΑ, либо, под давлением истины, согласиться, что их тело является тленным и материальным, а потому не есть ΟΥΣΙΑ?

В. Разумеется, должны. Но мне кажется, ты отрицаешь не то, что всякое тело вообще, но что только всякое тело, состоящее из материи и формы, это ΟΥΣΙΑ.

Н. Тогда слушай внимательно, дабы убедиться, что я говорил не [только] о некоем виде тел, а вообще о всяком теле (хотя я отдельно сказал о состоящем из формы и материи теле для целей данного исследования, которое направлено против утверждаю-
490D щих, что их смертные и преходящие тела — это и есть их ΟΥΣΙΑ, а их ΟΥΣΙΑ — это их материальное тело, составленное из разнородных [частей], то есть из формы, материи, *и разнообразных акциденций*). И дабы ты ясно понял, что никакое тело вообще не является ΟΥΣΙΑ, прими следующего рода доказательство.

В. Хорошо, но, полагаю, прежде необходимо представить это
491A доказательство в виде некоей формулы[105]. Ведь предыдущее рассуждение кажется скорее доказательством от противного, чем типом диалектического силлогизма[106].

Н. Тогда пусть основной темой будет: «является ли ΟΥΣΙΑ тленным телом». Всякая ΟΥΣΙΑ нетленна; все *нетленное не есть*

материальное тело; следовательно, всякая ΟΥΣΙΑ не есть материальное тело. И переставив [reflexim]: следовательно, всякое материальное тело не есть ΟΥΣΙΑ.

А также: всякое составленное из формы и материи тело не является простым; но всякая ΟΥΣΙΑ проста; следовательно, никакое составленное из формы и материи тело не является ΟΥΣΙΑ.

А также: у всех людей ΟΥΣΙΑ[107] одна и та же (ибо все причастны одной сущности, и через это, поскольку она для всех общая, она не является чьей-либо собственностью); но тело не является у 491B
всех людей общим (ибо каждый обладает своим собственным телом). Значит, неверно, что ΟΥΣΙΑ является общей и является телом; но она общая; следовательно, она — не тело. То же самое доказательство блестяще проявляется применительно к прочим одушевленным и неодушевленным [существам].

В. Эта формула подходит. Вернись, *пожалуйста*, к обещанному доказательству общего вида[108], *из которого следует, что никакое тело не есть ΟΥΣΙΑ.*

Н. Все, что объемлется длиной, шириной и высотой, поскольку оно заключено в различных протяжениях, есть тело; а то, что не принимает ни одного из названных протяжений, поскольку является единым, простым и его природа не может принимать никакого движения вдоль протяжений, необходимо бестелесно. Но ΟΥΣΙΑ не *простирается* по длине, ширине и высоте, и по- 491C
скольку в простоте своей природы она пребывает неделимой, она бестелесна. *Значит*, ни одна ΟΥΣΙΑ, поскольку лишена протяжения, не является телесной, так же как ни одно тело, поскольку простирается по протяжениям, не есть ΟΥΣΙΑ.

В. Я хочу, чтобы это также было представлено в виде четкой диалектической формулы.

Н. Тогда пусть это будет *такой* формой условного силлогизма[109]. Основная тема: «является ли ΟΥΣΙΑ телом».

Если ΟΥΣΙΑ есть тело, она принимает протяжения длины, ширины и высоты; но ΟΥΣΙΑ не принимает длину, ширину и высоту; следовательно, она — не тело[110].

А если ты хочешь услышать силлогизм ΕΝΤΥΜΕΜΑ (то есть, «общее понятие в уме»)[111], который занимает первое место среди всех заключений, поскольку выводится из того, что не может существовать одновременно[112], прими формулу такого рода:

Неверно, [что нечто] одновременно и есть ΟΥΣΙΑ, и не есть 491D
бестелесное; но оно есть ΟΥΣΙΑ; следовательно, оно бестелес-

но[113]. Ведь невозможно, [когда нечто] сразу и есть ΟΥΣΙΑ, и не есть бестелесное.

А также: Неверно, [что нечто] и есть ΟΥΣΙΑ, и есть тело; но оно есть ΟΥΣΙΑ; следовательно, оно не тело[114].

А также: Неверно, что неверно: [нечто] есть ΟΥΣΙΑ и есть бестелесное; но оно есть ΟΥΣΙΑ; следовательно, оно бестелесно[115].

Итак, имеется сильное [maximum] доказательство, из которого известно, что тело и ΟΥΣΙΑ — это не одно и то же. Ведь
492A ΟΥΣΙΑ делится на роды и виды, тело же *разделяется*, как некое целое, на части[116].

А также: тело не существует в своих частях целиком. Ведь в голове, руках или ногах не постигается целое тело. Оно больше сразу во всех своих частях, но меньше в каждой порознь. Напротив, ΟΥΣΙΑ целиком существует в своих отдельных формах и видах, она не больше, когда все они собраны вместе, не меньше в каждом, когда они отделены друг от друга. Она не более велика в самом общем роде, чем в самом частном виде, и не меньше в самом частном виде, чем в самом общем роде. И, если воспользоваться примером, ΟΥΣΙΑ не больше во всех людях, чем в одном человеке, и не меньше в одном человеке, чем во всех людях; не
492B больше в роде, в котором едины все виды живого, чем *только* в человеке, быке или лошади; не меньше в любом этом отдельном виде, чем разом во всех.

А также: тело можно рассечь на части так, что оно утратит свою целостность; например, когда оно разлагается в те самые элементы, из сочетания которых оно получается после добавления формы, целое исчезает. Ведь если части не находятся все сразу и не охватываются собственной формой, то в акте и действии в некоей вещи одновременно не может быть целого, хотя в мышлении того, кто созерцает природы вещей, они могут казаться имеющимися сразу. *Но одно — быть разом [simul] в созерцании разумной природы, которая всегда разом собирает все в уме и постигает совокупность [universitatem] как нераздельную, и другое — видимо совершаться (в действии действующего или претерпевании претерпевающего) в разделении либо собирании чувст-*
492C *венных частей. Ибо основание [ratio] всех чисел лежит в незыблемом единстве и не может ни возрастать, ни умаляться, а телесные или фантасийные числа*[117] *могут и возрастать до бесконечности и умаляться до полного небытия*[118]. Напротив, ΟΥΣΙΑ, хотя и делится (только разумом) на свои роды, виды и числа, пре-

бывает, однако, неделимой в своей природной силе и не разделяется никаким видимым актом или действием. Ведь в своих подразделениях она вечно и неизменно пребывает раз и навсегда целиком, и все ее подразделения раз и навсегда находятся в ней самой как неразделимое единство. А поэтому, хотя тело, являющееся не чем иным, как количеством ΟΥΣΙΑ, а вернее сказать, не количеством, а «сколько», делится на различные части актом, действием или, по крайней мере, претерпеванием от собственной 492D
хрупкости, сама ΟΥΣΙΑ, как таковая, чьим «сколько» является тело, остается бессмертной и неразделимой в своей собственной природной силе.

А что тело правильнее именовать «сколько», а не «количеством», я добавил оттого, что называемые «природными» акциденции (когда они естественно рассматриваются в себе самих), являются бестелесными, невидимыми, и созерцаются только взором разума либо вокруг ΟΥΣΙΑ, либо в ней самой, и являются как бы 493A
некими причинами своих осуществлений. Так же и «количество», и «качество» *суть причины для «сколько» и «каково»*, и прочие роды акциденций, о которых, как полагаю, сказано достаточно: *будучи невидимыми, они производят видимые осуществления*. Следовательно, тело — это не «количество», но «сколько» для ΟΥΣΙΑ, как видимый цвет, воспринимаемый вокруг тела, есть для ΟΥΣΙΑ не качество, а «каково», которое утверждено в «сколько», и прочее в том же роде.

Уместно включить в наше рассужденьице мнение святого отца Августина из книги «О категориях Аристотеля»[119], которую он написал. *Он говорит:* «После того, как ΟΥΣΙΑ описана, ведь по указанным выше причинам она не может быть определена, необходимый порядок требует дать определение акциденций. Первая из них — «сколько». И не без оснований. Ведь когда мы увидим нечто, то необходимо оценить, «сколько его». Но «сколько его» 493B
можно найти, лишь если оно будет исчислено приложением меры. Тогда, если кто-нибудь захочет, опустив ширину, измерить только длину, то подлежащая мере длина без ширины называется ΓΡΑΜΜΗ [линия] — не оттого, что существует некая лишенная ширины длина, но поскольку о том, кто измеряет только длину, говорят, что он измеряет ΓΡΑΜΜΗ. Измеренная вместе с длиной ширина называется ΕΠΙΦΑΝΕΙΑ [плоскость], а если к мере будет приобщена и высота, все это вместе образует тело. Однако его мы воспринимаем не так, как обыкновенно воспринимаем природное [тело], иначе покажется, что мы вернулись к ΟΥΣΙΑ[120]». Это ска-

зано для того, чтобы мы знали, что в геометрических телах имеются эти отдельные элементы [regulae] и в них эти три могут быть
493C различены порознь. А в природных телах они связаны нераздельно, и количество в них отделяется от OYCIA единственно умом. Ведь когда видят, что некто рассуждает о количестве, думают, что он смешивает, и как бы говорит нечто об OYCIA.

Понимаешь, о чем говорит этот высочайшего авторитета учитель? «Когда видят, — говорит он, — что некто рассуждает о количестве» (то есть о протяжениях, которыми соделывается тело), то те, кто считают, будто OYCIA есть не что иное, как видимое ими тело, «думают, что он говорит о самой OYCIA». Следовательно, если геометрические тела, которые мы
493D рассматриваем только духовным взором, и которые мы заботимся вылепить единственно представлениями памяти [memoriae imaginationibus], пребывают в некоей OYCIA, то они, конечно, природны, и между геометрическими и природными телами нет никакой разницы. Теперь же, поскольку геометрические тела мы рассматриваем только духом, они не пребывают ни в какой OYCIA, и поэтому справедливо зовутся вымышленными [phantastica]. Природные же тела природны оттого, что пребывают в своих природных OYCIAI (то есть сущностях) и не могут быть без них, а следовательно, являются истинными [телами]; иначе они мыслились бы не среди природных вещей, но одним рассудком.

Итак, нам прямо дается понять, что тело — это одно, а OYCIA — другое, поскольку тело иногда лишено OYCIA, иногда
494A соединено с OYCIA, чтобы быть истинным [телом]. Без нее оно не может стать истинным, но есть лишь воображаемая фигура [imaginatione figuratum]. OYCIA же совершенно не нуждается в теле, чтобы существовать, поскольку пребывает как таковая. Я полагаю, что об этом сказано уже достаточно.

В. Явно достаточно. Но остается, на мой взгляд, тебе кратко наставить меня о самой материи и форме, которыми, по твоему утверждению, составляются материальные тела. Мне кажется, этого не следует обходить молчанием, поскольку не только мне не вполне ясно: одна ли и та же форма кладется в основание рода и соединяется с материей, чтобы возникло тело.

Н. Одни из форм постигаются в OYCIA, другие в качестве; но те, что находятся в OYCIA, являются субстанциальными видами рода. Ибо о них сказывается род, поскольку в них пребывает.

Ведь род, как мы часто говорили, целиком находится в своих от- 494B
дельных формах, так же, как отдельные формы едины в своем роде; и все они (то есть роды и формы) изливаются из одного источника OYCIA и в нее естественным круговоротом возвращаются. А формы, относимые к «качеству», называются в собственном смысле формами [только] в природных телах, в геометрических *же* — фигурами. Ведь всякое геометрическое тело содержится только в протяжениях и фигуре, но не в какой-либо субстанции. Всякое воображаемое тело [fantasticum corpus] совершается тремя всеобщими протяжениями, то есть длиной, шириной и высотой, но не всеобщим образом все геометрические тела очерчиваются одной фигурой. Ведь одни из них возникают из треугольной фигуры, другие из четырехугольной, пятиугольной и из прочих бесчисленных многоугольников, другие вырастают из круглой по- 494C
верхности. А потому, сколь многого числа линий, начиная с трех, будет достигнуто, столь многообразен будет порядок фигур и поверхностей[121].

Итак, число протяжений и линий в геометрических телах относится к «количеству», но порядок [ordo] и расположение сторон и углов, а также внешний вид [habitudines] поверхностей являются свойством «качества», называясь геометрической формой или, собственно, фигурой. Когда в природных телах рассматривается число и различие частей, отделены ли они природным различением, либо соединены от природы друг с другом, никто не отрицает, что это собственный признак «количества», но порядок и расположение природных частей или членов относится к «качеству» и зовется, собственно, формой. Ведь мы 494D
говорим, что форма человека выпрямлена вверх, а форма прочих животных наклонена книзу[122]. *Отсюда, деформированными называются те, что лишены слаженной гармонии членов, или у кого отнята красота цвета, что рождается в телах из огненного качества, каковым является жар. Ибо color [цвет] произносится как calor [жар], если изменить всего одну букву, а forma [форма] получила свое именование от formus, то есть* 495A
«горячее», путем преобразования слога -тит на -та. Ведь древние называли «горячее» formus[123]*, отсюда forceps [клещи] — от formus capiens [то, что берет горячее]. Обыкновенно мы также называем innormes [огромными] тех, чьи члены превосходят природную меру, как бы нарушают norma, то есть правило*[124]. Разве ты не видишь, что это[125] заключается не в числе и не в величине членов, но в расположении частей тела *и яркости цвета*? Или тебе кажется иначе?

В. Совсем нет, как полагаю. Но хочу узнать, как такое различие относится к поставленному вопросу?

Н. Разве в ходе предшествующих рассуждений мы не согласились, что тело — это одно, а OYCIA — это другое?

В. Согласились, и вполне.

Н. Тогда, если природным различением «количество» тела
495B отделяется от понятия OYCIA (хотя они связаны между собой так, что OYCIA является подлежащим «количества» и «сколько», а само «количество» или «сколько» — это акциденции для OYCIA), разве не яснее ясного, что форма, которая воспринимается в самой OYCIA не как [ее] акциденция, но сама по себе — это одно, а другое — то, что из «качества», соединенного с «количеством», осуществляет завершенное тело?

В. Теперь я вижу, куда ты клонишь.

Н. Ты думаешь, я хочу сказать, что природное тело осуществляется сущностной формой, соединенной с материей?

В. Да нет же, как раз наоборот, я вижу, что этого *ты* не хочешь.

Н. Тогда скажи, пожалуйста, что?

В. Вышеназванным различением форм на *usiadum* [сущностные] и качественные ты, на мой взгляд, доказываешь, что ничто, кроме той, добавленной к материи формы, что является видом качества, не соделывает тело, в основании которого лежит
495C OYCIA. *Ведь эти три — OYCIA, количество и качество — усматриваются во всех природных телах, но OYCIA вычленяется всегда только умом, ведь она не проявляется ни в чем видимо*[126]. *А количество и качество невидимо [пребывают] в OYCIA*[127] *таким образом, что прорываются видимо в «сколько» и «какое», когда, соединившись друг с другом, составляют чувственное тело.* Ибо[128] если на разумных основаниях доказано, что геометрическое тело, в основании которого не лежит никакая OYCIA, состоит только из «количества» протяжений, а также линий и качества формы, называемой «фигурой», то что мешает говорить, что тело природное, чье постоянство (насколько у него вообще имеется постоянство) основано на силе OYCIA, соделывается формой из качества, соединенной с выводимым из материи «количеством»[129]? Ведь я полагаю, что ты доказываешь не что иное, как
495D необходимость для нас постичь, что от схождения и смешения друг с другом четырех элементов этого мира возникает материя тел, а из нее, при добавлении любой формы от «качества», образуется завершенное тело. *Ведь мне не мешает то, что мешает*

многим. Ибо им кажется, что мы действуем против самих себя и утверждаем противоположное и обратное нашим мнениям, когда мы то говорим, что материя рождается от соития четырех элементов, то утверждаем, что причиной материи является присоединение «количества» и «качества» к ΟΥΣΙΑ. Это не удивительно, поскольку от них скрыто, что элементы этого мира составляются не из чего-либо другого, как из схождения вышеназванных акциденций, принадлежащих ΟΥΣΙΑ. Ибо огонь соделывается от соединения жара и сухости, воздух — жара и влаги, вода — влаги и холода, земля — холода и сухости[130]. *И поскольку вышеназванные качества, сойдясь друг с другом, сами по себе проявиться не могут, «количество» предоставляет им «сколько», в котором они могут явиться чувственно. Ведь «количество» — это, так сказать, второе подлежащее после ΟΥΣΙΑ, и поэтому в ряду категорий ставится после нее первым, ибо без «количества» не может проявиться «качество». Если, поэтому, элементы возникают из «количества» и «качества», а тела из элементов, значит, тела составлены из «количества» и «качества».* 496A 496B

Н. *Тогда*, поскольку, как я вижу, ты зорко усмотрел цель, которую я преследую, будь любезен, ответь, кажется ли тебе твердо установленным такое деление форм на два принадлежащих разным родам вида, то есть на форму ΟΥΣΙΑ и форму качества?

В. Твердо установленным и весьма правдоподобным, хотя я признаю это разумным не без некоторого сопротивления в душе. Ведь тебе легче убедить меня в том, что природное тело образуется субстанциальной формой, присоединенной к материи, чем качественной формой. Я поверил бы, как в более вероятное, что причиной образования тела является ΟΥΣΙΑ, а не «качество». *Ибо предшествующими рассуждениями, я полагаю, установлено, что «качество» является причиной не только материи, но также формы (исключая то, что материю оно создает в соединении с количеством, а форму налагает на материю само по себе). Не то, чтобы я не знал, что одна причина производит из себя множество осуществлений, поскольку я вижу, как из одного огня разом вырываются и жар, и свет, да и сам свет является причиной и блеска, и теней. Опять же, сколько различных тел возникает из одной и той же материи! в сколько чисел умножается одна форма! и прочее в том же роде. А потому я посчитал бы, что сама ΟΥΣΙΑ, а не ее акциденции, становится формой материи.* 496C

Н. Я весьма удивлен, что из твоей памяти так быстро ускользает то, что мы совсем недавно твердо установили. Поэтому, внимай усерднее, а мы кратко повторим то же самое.

В. Я готов, повторяй.

Н. Разве не пришли мы к твердому выводу, что OYCIA бестелесна?

В. Пришли.

496D Н. В таком случае, я бы предположил, что ты еще не предал забвению того, что качества и количества, насколько они мыслятся в самих себе, бестелесны, существуя и нераздельно пребывая, как в подлежащем, именно в OYCIA, акциденциями которой они являются.

В. Это я *тоже* твердо усвоил.

Н. Тогда, разве не следует признать достоверным, что все, со-
497A деливаемое «качеством» и «количеством», то есть «сколько» и «какое», берет причину своей утвержденности не откуда-нибудь, но от самой OYCIA, к которой, как показано, и «количество» и «качество» естественным образом принадлежат, как первые и главные акциденции, и без которой они не могут существовать? Ведь я не вижу, отчего все происходящее из того, что находится в источнике, не может быть отнесено к самому источнику, особенно, поскольку сама OYCIA, насколько она OYCIA, никоим образом не способна проявляться видимо, ощутимо и протяженно, но это схождение акциденций, присущих ей или постигаемых вокруг нее, может творить посредством возникновения нечто чувственное и протяженное[131]. Ведь «количество» и «качество» соединяются друг с другом в «сколько» и «какое», а два последних, соединившись, и получая некотором способом или в некотором времени
497B возникновение, являют [ostendunt] цельное тело; а остальные акциденции, как видно, добавляются уже к этим. Ведь в отношении нашего тела и тел прочих *живых и неживых* мы исследуем следующие четыре основные [вопроса]: «Сколько» его (из каких частей оно состоит, простирается ли по длине, ширине и высоте)? «Каково» оно (выпрямленной и человеческой формы или склоненной и звериной)? «Когда» оно возникло? «Каким образом оно определяется» и размещается в себе (дабы оно было не неопределенным [infinitum], но чем-то единым, ограниченным своим родом)? Все это, как сказано, мы первично усматриваем в наших телах; а помимо этого, при более глубоком рассмотрении, мы созерцаем OYCIA, которая порождает субстанциальные формы. Ведь мы говорим: какой OYCIAΔΙC (то есть, субстанциальной)

форме принадлежит то или иное тело; *в этой* OYCIA *заключена* 497C
форма человека или лошади, *или другого неразумного животного*? Ведь этими именами называются не тела животных, но *их* субстанциальные формы.

А тогда, мыслим ли мы о самих себе или о прочих живых существах, мы должны четко знать три вещи: **что** мы такое, **что** является нашим, **что** находится вокруг нас. Мы — это наша субстанция, живая и умопостигаемая, *она пребывает выше тела, всех его чувств и видимой формы.* Наше, *но* не мы, — это связанное с нами тело, составленное из «сколько», «какое» и прочих акциденций; тело чувственное, *изменчивое, разложимое, разрушимое. Вернее всего будет сказать, что оно является не чем иным, как орудиями либо вместилищами чувств, которые называются у греков AICΘHTHPIA, то есть AICΘHCΘΩN THPIA,* 497D *«стражи чувств». Ведь поскольку душа бестелесна и не может обнаружить свои помышления сама по себе, без чувств, и сами чувства действенны лишь если содержатся в неких вместилищах, то Создатель природы создал тело, чтобы им пользовалась душа, дабы она держала в нем свои*[132] *повозки [vehicula], то есть чувства*[133].

Вокруг нас — все чувственное, которое мы используем, то 498A
есть четыре элемента этого мира и составленные из них тела. Ведь наши смертные тела не могут существовать без них. Они питаются на земле, пьют влагу, дышат воздухом и согреваются огнем. Двумя они возрастают и питаются — землей и водой; двумя пользуются, чтобы жить, — воздухом и огнем[134]. Два [элемента] пассивны, переходя в тело — земля и вода; два [элемента] активны, воспламеняя горнило[135] тела — воздух и огонь[136]. Ибо огненная сила, чьим вместилищем является сердце, распределяет по скрытым порам тонкое испарение пищи и питья в различные части тела, и отделяет нечистоты в укромное место. Но сам огонь, если не раздувается дуновением воздуха и не *питается* пищей и питьем, словно неким горючим, быстро угасает и без промедления вся телесная постройка разлагается и рушится, деревенеет, по 498B
мере того как холод одолевает силу тепла. Однако для обсуждения этого имеется другое место[137].

В. Я принимаю это как достоверное, но про себя не прекращаю размышлять, каким образом они могут сходиться друг с другом, *то есть*, каким образом вещи, сами по себе бестелесные и невидимые, образуют, сойдясь друг с другом, видимые тела, так что материя является не чем иным, и причиной своего устроения

имеет не что иное, как согласованное соитие между собой, в себе и не в ином тех, что рассматриваются единственно взором мудрости. Тем более, что великолепный Боэций, величайший из философов обоих языков, в своих книгах «Об арифметике» заявляет следующее: «Мудрость есть постижение истины вещей, которые [истинно] существуют и принимают неизменную субстанцию. Но
498C [истинно] существуют, говорим мы, те, что не возрастают, растягиваясь, не уменьшаются, сокращаясь, не изменяются в разные виды, но всегда сохраняются в собственной силе, опираясь на устои [subsidiis] своей природы. А это суть качества, количества, формы, величины, малости, равенства, состояния, действия, расположения, места, времена и все, что обнаруживается присоединенным неким образом к телам; что само, хотя по природе и бестелесно, утверждено основанием [своей] неизменной субстанции, изменяется, однако, от причастности к телу, переходит от соприкосновения с изменяющимися вещами в изменчивое непостоянство. Следовательно, поскольку, все это, как сказано, от природы приняло неизменную субстанцию и силу, оно истинно и в собственном смысле называется существующим»[138].

Разве это суждение не дает нам ясно понять, что материя и
498D созданное из нее тело — это одно, а другое — количество, качество и прочее, что созерцается единственно мудростью и всегда сохраняет неизменной силу своей природы? Напротив, материя и тело, акциденциями которых они являются, разнородны и непостоянны.

И что же? Разве не представляется вероятным, что если материя состоит из количества, качества и прочих соединившихся друг с другом природных акциденций, то она и сама по необхо-
499A димости неизменна? Ибо отчего то, что понимается о причинах, не понимать также об их осуществлениях, чтобы так же, как количества, качества и прочее подобное, воспринимаемое единственно душевным взором, материя и тело были бы подвластны не телесным чувствам, но уму? Но теперь мы воспринимаем оформленную материю, из которой образуется тело, телесным чувством (ведь бесформенная [материя] умопостигаема), а «количество» и «качество» видим одним только умом. Тогда каким образом «количество» и «качество» могут соделывать материю, сильно от нее отличаясь?

Н. Ты почти незаметно сбился на ложный довод или других хочешь сбить[139]. Я впрочем, пока не знаю, сам ли ты сомневаешься в отношении этого или одеваешь личину тех, кто сомневается.

В. Я усматриваю в себе и то, и другое. Ведь я озаботился выдвинуть этот вопрос и от лица тех, кто по этому поводу обоснованно испытывает сомнения либо находится в совершенном неведении, и вижу, что сам я еще не достиг той ясности, чтобы не требовалось более глубокого рассмотрения. 499B

Н. Тогда, чтобы ты вполне смог уяснить себе это, следует, как полагаю, воспользоваться рассуждением и авторитетом, ибо этими двумя утверждается вся способность обнаружения истины вещей[140].

В. Разумеется, следует, ведь многие задавали подобные вопросы, но мало кто нашел ответ.

Н. Тогда скажи: что ты думаешь о самой материи, из которой, когда она оформлена, возникают тела? Когда она бесформенна, то созерцается, как таковая, чувством или разумом?

В. Конечно, разумом. Я не осмелюсь говорить, что чувством, поскольку материю, лишенную формы, невозможно ухватить никаким телесным чувством.

Н. Правильный ответ. Но смотри, не спрашивай нас о том, что ты сейчас принял, во второй раз, ибо мы уже слишком долго задерживаемся на этих вопросах, тогда как более глубокие призывают нас к своему рассмотрению. 499C

В. Полагаю, относительно того, что посредством ясного усмотрения ума мы теперь установили, я тебя больше не буду беспокоить. Но я не перестаю удивляться тому, что по твоим словам «нас призывают к рассмотрению более глубокие вопросы». Ведь я не знаю, что после Бога требует еще более глубокого рассмотрения разумом, чем бесформенная материя, когда спрашивают: что такое материя? что такое форма? что образуется из материи и формы? откуда [берется] материя? Следует ли ее числить среди примордиальных причин, которые были созданы Богом изначально [primitus], или среди последующих причин, которые рождаются из примордиальных? Следует ли числить ее среди того, что доступно чувствам, или среди того, что доступно уму? Можно ли определить ее, когда она еще беспредельна, и можно ли определить ее, когда она ограничена? Это, как представляется, противоречит рассуждению, поскольку святыми отцами было ясно изложено, что суть только две вещи, которые нельзя определить никоим образом, а именно, Бог и материя. Ведь Бог беспределен и бесформен, поскольку ничто не сообщает ему форму, ибо Он сам есть форма всего. 499D

Сходным образом, беспредельна не имеющая формы материя, ибо ей требуется получить форму и определение откуда-либо 500A

еще, а сама по себе она не форма, но то, что способно оформиться. И это сходство между Причиной всего, из которой, в которой, посредством которой (Рим 11:36) и для которой существует все, и самóй бесформенной причиной (я имею в виду материю), созданной, чтобы все, что, как таковое, не может быть схвачено чувством, неким образом чувственно в ней проявлялось, понимается «от противоположного». Ибо высшая Причина всего — бесформенна и беспредельна, поскольку превосходит все формы и пределы. Ведь она является не только первоначальной формой всего[141], но — больше-чем-формой, превосходящей всякую форму и дающей форму всему, что способно и не способно оформиться. Она является и Формой тех, что могут быть оформлены (поскольку они либо взыскуют ее, либо обращаются к ней), и Бесформенностью тех, что не могут быть оформлены, по превосходству своей природы и близкого к ней (то есть к Причине) сходства. Ведь сама бесформенность тех, что не способны оформиться, именуется бесформенностью не потому, что она лишена формы, но потому, что она превосходит любую чувственную и умопостигаемую форму. Вот почему саму Причину всего обыкновенно [сразу] и утверждают, и отрицают, говоря таким образом: это Форма; это не Форма; это Бесформенность; это не Бесформенность. Ведь все, что о ней сказывается, может и утверждаться, и отрицаться, поскольку она выше всего, что сказывается, понимается и не понимается. А материя именуется бесформенной по причине лишенности всех форм. Ибо ею ничто не оформляется, но она принимает различные и неисчислимые формы.

500B

Н. Ты не далек от истины. Тогда разве не следует, что бесформенная материя, поскольку она воспринимается только душевным взором [mentis], то есть разумом [ratione], необходимо является бестелесной?

500C

В. Я не осмелюсь отрицать и этого.

Н. Значит, она бестелесна?

В. Выходит так. Как вижу, меня привели к этому мои же суждения.

Н. Желаешь ли, чтоб это было подкреплено авторитетом?

В. Весьма, и прошу, чтобы было так.

* * *

ПРИМЕЧАНИЯ

При составлении примечаний использовались комментарии к *Перифюсеон* I изданий И. П. Шелдона-Уильямса и Э. Жено.

[1] Ср. Цицерон, *Об ораторе* I, 1; Апулей, *De mundo* I; Минуций Феликс, *Октавий* I. См. P. D'HÉROUVILLE, «Une formule cicéronienne qui a fait fortune», *Revue de philologie* 3 (1927), 81–83; P. DEBOUXHTAY, «Cogitanti mihi...», *Musée belge* 24 (1930–2), 325.

[2] G. PIEMONTE, «L'expression *quae sunt et quae non sunt*. Jean Scot et Marius Victorinus», *JSEcr* 81–113.

[3] Generale nomen является термином грамматики. Ср. Смарагд, *Liber in partibus Donati. De qualitate nominis, textus (2T)*: «Arbor similiter speciale nomen est corporis. Sed in genere suo iterum generale est»; Августин, *De trinitate* 7, 4: «generale nomen pro speciali»; Исидор, *Etymologiae* 5, 3, 1: «Ius generale nomen est, lex autem iuris est species»; Иероним, *In Hiezechielem* 14, 45; Кассиодор, *Expositio psalmorum* 4.

[4] В этом месте в P (вариант IV) добавлено: «во вселенной».

[5] Ср. Августин, *О граде Божием* V, 9, 4; Филон Александрийский, *De opificio mundi* 99 (ed. COHN-WENDLAND, Berlin 1886, p. 27, 28–31).

[6] Ср. Макробий, *Комментарий на 'Сон Сципиона'* I, 5, 16, где говорится, что восьмерка составляется либо из монады и семерки, которые neque generantur neque generant, либо из удвоения четверки, которая et generatur et generat. Через Макробия четырехчастная схема восходит к теории, известной в неоплатонических кругах. Так, Филон Александрийский (*De opificio mundi* 100–101) сообщает, что пифагорейцы уподобляли семерку владыке вселенной, ибо, поскольку та не рождает и не рождается, она неподвижна, как и старейший правитель и владыка вселенной. В общем, Монада рождает и не рождается (все числа выводятся из нее, сама же она не выводится ни из чего); Тетрада рождает и рождается (образуется удвоением 2, и производит 8); Огдоада рождается (из удвоения 4), но (в пределах Декады) не рождает ничего; Гебдомада не рождается и не рождает, см. Марциан Капелла, *De nuptiis* VII, 738 (ed. DICK, p. 372–73).

[7] О *возможном* и *невозможном* см. 598B.

[8] Эриугена, *Annotationes* 93, 23–25: «FORMAS. Secundum Augustinum species differt a forma, nam forma potest fieri genus, species autem proprie individua intelligitur. Animal est multarum formarum substantialis unitas; forma est partitio substantialis. Homo est multorum hominum substantialis unitas». Ср. *Categoriae decem* p. 143, 10–11, где species и forma являются синонимами: «Species autem est (quam quidam et 'formam' vocant)...».

[9] Ср. Исидор Севильский, *Etymologiae* 2, 31, 1: «DE OPPOSITIS. Contrariorum genera quattuor sunt, quae Aristoteles ἀντικείμενα, id est opposita vocat propter quod sibi velut ex adverso videntur obsistera, ut contraria; nec tamen omnia quae opponitur sibi contraria sunt, sed omnia a contrario opposita sunt».

[10] Первые три деления соответствуют таковым у Августина (*De civitate Dei* V, 9, PL 41, 151) и поэтому не вызывают удивления у Воспитанника. Возможно, идею четвертого деления Эриугена заимствовал из *О началах* III, 6, 3 Оригена,

которого он знал в переводе Руфина. Ответ на свой вопрос Воспитанник получит позже, в 526D, где четвертое деление отождествляется с целевой причиной.

[11] В варианте III (B) добавлено: «и что не есть».

[12] Формула primordiales causae, видимо, заимствована у Августина (*De Genesi ad litteram* VI, 10 и 11), быть может, через посредство Беды (*De natura rerum* I, 12–13).

[13] Ср. Августин, *De civitate Dei* VIII, 7, 18–20: «Lumen autem mentium dixerunt [Platonici] ad discenda omnia eundem ipsum deum, a quo facta sunt omnia». Cf. Эриугена, *De praedestinatione. Epilogus*, l. 29; Августин, *Confessiones* XI, 11; *Soliloquia* I, 13 (PL 32, 881); *In Ioh. Evang. Tractatus* 3, 4 и 5.

[14] В варианте III (B) добавлено: «и предусмотрительно».

[15] primordialis omnium discretiva differentia. Редкое прилагательное discretiva однажды встречается у Алкуина, и становится частым у Эриугены. О модусах не сущего см. Марий Викторин, *Ad Candidum* 4, 1–5.

[16] добавлено в варианте IV (P).

[17] В варианте IV (P) добавлено: «и материи».

[18] В противоположность Шелдону-Уильямсу, я не считаю, что «основания» и «сущности» здесь являются синонимами. «Основания» — это примордиальные причины или rationes aeternae Августина, а «сущности» — это непознаваемые сердцевины тварных вещей.

[19] *О небесной иерархии* 4, 1 (PG 3, 177D): «*τὸ γὰρ εἶναι πάντων ἐστὶν ἡ ὑπὲρ τὸ εἶναι θεότης*». Ср. Максим Исповедник, *I Ambigua* 13 (PG 91, 1225D); Эриугена, *P* I, 516C; *Гомилия* X (289B).

[20] Григорий Назианзин, *Oratio* 28 (PG 36, 32BC = SC 250, p. 108–110). Это место из Назианзина цитирует Максим Исповедник в I *Ambigua* XIII, 80–148 (CCSG 18, p. 126–128 = PG 91, 1228A–29C). Иоанн Скотт иногда путает Григория Нисского и Григория Назианзина (Богослова). Ср. *P* III, 735D: «Gregorius item Nyseus qui etiam Nazanzenus uocatur... Basilii germanus frater». Ответственность за это отождествление ложится на небрежность Епифания, переводчика, которого использовал Кассиодор при составлении *Historia ecclesiastica tripartita*. Фразу Сократа Схоластика (*Ecclesiastica historia*, ed. R. HUSSEY) 4, 27, 7–8: «*ὅ τε ἀρχαῖος οὗτος καὶ μαθητὴς Ὠριγένους καὶ ὁ Ναζιανζηνὸς καὶ ὁ ἀδελφὸς Βασιλείου*», Епифаний перевел как «fuit ergo Gregorius antiquus iste discipulus Origenis et alter Nazanzenus fraterque Basilii». Сохранился манускрипт, в котором эта строка скопирована рукой помощника Иоанна Скотта i^2. Экземпляр *Historia tripartita* Кассиодора был в библиотеке друга Эриугены Вульфада. См. É. JEAUNEAU, «La division des sexes chez Gregoire de Nysse et chez Jean Scot Érigène», *Eriugena. Studien zu seinen Quellen*. Ed. Werner BEIERWALTES (Heidelberg, 1980), 33–34.

[21] Эриугена различает термины substantia и essentia только применительно к Троице, и в этом случае он, следуя за греками и Боэцием, понимает substantia как «ипостась», а essentia как «сущность». В остальных случаях они им не различаются. Ср. Августин, *De trinitate* 5, 8, 9, PL 42, 917: «Essentiam dico quae *οὐσία* graece dicitur, quam usitatius substantiam vocamus».

[22] В варианте IV (P) добавлено: «[постигнув] что она такое есть».

[23] В варианте IV (P) вместо «consideratus incomprehensibilis» (= «Он непостижим, когда рассматривается») значится «considerata OYCIA incomprehensibilis» (=«рассматриваемая OYCIA непостижима»).

[24] В тексте: «non quid est sed quia est». Различие между cognoscere quid и cognoscere quia прикладывается к Богу (771B, 788A), человеческим уму (585B, 767D, 771B) и душе (788A).

[25] Полное отсутствие бытия философия не рассматривает, поскольку ничего не может с ним сделать. Для Платона, не сущее — это не противоположное бытию, но лишь *иное* (*Софист* 257b). У Аристотеля и лишенность (*στέρησις*) не есть полное ничто; это один из трех принципов возникновения, остальные два — «подлежащее» (материя) и форма (*Физика* 190b20–191b22). Более радикальным для него является «отрицание»: «отрицание того, что отрицается, есть его отсутствие; а при лишенности имеется и нечто, лежащее в основе» (*Ibid.* 1004a14–16). «Лишенность» есть в некотором смысле «свойство» [ἕξις] (*Ibid.* 1019a7). Сущим является и лишенность сущности и само не сущее (*Метафизика* IV, 1003b8–12). Аристотель критикует Платона за отождествление материи и лишенности, то есть сведение ее к полному небытию (*Ibid.* 192a3–12). Прокл считал, что и лишенность — от блага, то есть не рассматривал ее как полное ничто (*Первоосновы теологии* 57). Дионисий Ареопагит указывает, что частичная лишенность имеет силу не оттого, что она — лишенность, а оттого, что она — не полная лишенность; полная же лишенность (*παντελὴς στέρησις*) совершенно бессильна, природа (*φύσις*) в ней погибает (*О божественных именах* 4, 29, PG 3, 729C). Схолии Иоанна Скифопольского и Максима Исповедника к этому месту поясняют, что лишенность не является каким-либо бытием (*οὐκ ἔστιν ὑπόστασίς τις*) и появляется при утрачивании чем-либо его вида (*εἴδους*). Полная лишенность разлагает и само подлежащее тело, частичная же сохраняет силу (*Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии.* Общ. ред. Г. М. Прохоров (Спб: Глаголъ, 1994), с. 177, сн. 170). Эриугена, который не считает не сущее полным отсутствием всякого бытия, тем не менее исключает из разряда не сущих лишенность, privationes, и делает это вслед за Марием Викторином. Ср. Марий Викторин, *Ad Candidum* 5, 4–6: «Et non aestimes quae non sunt, quasi per privationem eorum quae sunt. Nihil enim istorum neque intellegitur neque exsistit» (и не рассматривай не сущих как лишенность сущих. Ведь ничего подобного не может ни постигаться, ни существовать).

[26] То есть отсутствие и лишенность.

[27] В варианте IV (P) добавлено: «бытия и небытия».

[28] «generalis» добавлено в варианте IV (P).

[29] В варианте IV (P) добавлено: «я разумею его нынешнее смертное состояние». В варианте III (B) рукой i^2 сделана глосса: «Glossa. Notandum quod non de homine ante peccatum hoc dictum sit. Exempla sunt haec. Affirmatio hominis: animal rationale mortale homo est. Negatio angeli: animal rationale mortale angelus non est. Negatio hominis: animal rationale immortale non est homo. Affirmatio angeli: Animal rationale immortale angelus est. Haec quattuor reflexim alia quattuor efficiunt».

[30] В варианте IV (P) добавлено: «ведь если человек — это разумное, смертное, способное смеяться животное, то ангел, конечно, не разумное животное, не смертное, не способное смеяться. Равно, если ангел есть сущностное умное движение вокруг Бога и причин вещей, то человек, конечно, не является сущностным умным движением вокруг Бога и причин вещей». Определение ангела здесь не вполне вразумительно. Что касается определения «человека», то Боэций более сорока раз определяет его как животное, способное смеяться, в первом комментарии на *Эйсагог* Порфирия, например: *In Isagogen* I, книга 1, 8: «sit genus animal, sit species homo, sit differentia rationale vel mortale, sit proprium risibile». Ср. Исидор, *Etymologiae* 2, 25, 8: «homo est animal rationale, mortale, risibile»; Седулий Скотт, *In Prisciamum*, CCCM 40C, p. 79: «homo. . . animal, rationale, mortale, risibile».

[31] В варианте IV (P) добавлено: «есть, однако, три ряда, которых называют "гомотагес": первый из них Херувимы, Серафимы, Троны; второй — Силы, Господства, Власти; третий — Начальства, Архангелы, Ангелы». Иоанн Скотт объясняет слово ὁμοταγεῖς, «равночинные», в *Expositiones* VI, 130: «Et notandum quod, ubi eque ordinatam posuimus, ibi in greco scriptum est ΟΜΟΤΑΓΗ, quod possumus interpretari eque potentem, uel similiter ordinatam; est enim nomen compositum ab aduerbio ΟΜΟΙΩC, quod est similiter, et a nomine ΤΑΓΗC, hoc est potens seu ordinans, a uerbo ΤΑΞΩ deriuatum; ΤΑΞΩ autem ordino uel potentor interpretari potest».

[32] В варианте IV (P) добавлено: «состоящий из тел».

[33] О «secretis naturae sinibus» см. Августин, *Epistulae* 190, V, 16 (PL 33, 862); *In Iohannis evangelium tractatus* IX, 5 (PL 35, 1460); *Ennarationes in psalmos* 78, 5 (PL 36, 1013). Ср. Эриугена, 551B, 603C, 632C, 658B, 661B, 700AC, 710AB, 711C, 714B, 731A, 822C.

[34] В варианте IV (P) значится «в оформленной материи».

[35] Ср. Марий Викторин, *Ad Candidum* IV, 1–5: «Definiendum igitur id quod non est... iuxta nondum esse, quod futurum est et potest esse». Шелдон-Уильямс указывает параллельное место в *Corpus Hermeticum* V, 9 (ed. Nock): «ἔστιν οὗτος καὶ τὰ ὄντα καὶ τὰ μὴ ὄντα, τὰ μὲν γὰρ ὄντα ἐφανέρωσε, τὰ δὲ μὴ ὄντα ἔχει ἐν ἑαυτῷ». Скотт (*Hermetica* II, Oxford 1925, 165) переводит τὰ μὴ ὄντα как «the things that are to be hereafter».

[36] В варианте III (B) добавлено «и проявляется».

[37] В варианте IV (P) добавлено «разница между первым и третьим модусами такова: первый находится как роды [generaliter] во всем, что сразу и навсегда сотворено в причинах и следствиях; третий — как виды [specialiter] в том, что частью еще скрыто в своих причинах, а частью открывается в следствиях, из чего, собственно, и соткан этот мир».

[38] Августин, *De quantitate animae* XVII, 29 (PL 32, 1052A); *De Genesi ad litteram* III, 12, 20 (PL 34, 287); *Epistulae* 137, III (PL 33, 519). Ср. Эриугена, *Гомилия* X, 21–25; *P* III, 704C.

[39] Ср. *Тимей* 27d–28a в переводе Калкидия (ed. J. H. Waszink, p. 20, 15–20).

[40] В варианте IV (P) добавлено: «как ему представляется».

[41] Первоначально указанный в R порядок следования категорий был позднее изменен, чтобы согласовать его с начинающимся ниже порядком обсуждения этих категорий. Эта последовательность дана самим Аристотелем (*Категории* IV, 1b25–2a4; *Топика* I, 9, 103b20–23), ее сохранил в своем переводе Боэций, она воспроизводится Кассиодором (*Institutiones* ii, 10) и в *Categoriae decem* 50–54, p. 144, 17–19. Согласно ей, «количество» идет сразу за «сущностью» и, таким образом, является «первой акциденцией» (ср. 496A). Но Эриугена знал и другую традицию, представленную у Марциана Капеллы (*De nuptiis* IV, ed. Dick, p. 168–170); у Боэция (*Комментарий на 'Эйсагог' Порфирия* I), у Калкидия (*in Tim.* 305, 307, 3–6, ed. Waszink). В соответствии с ней, первым после «сущности» называлось «качество». Этот порядок предпочитали в кругу Алкуина: он таков в написанном около 817 г. манускрипте *Rome Bibl. Padri Maristi* A. II. 1, который принадлежал коллеге Алкуина Лейдраду; ученик Алкуина Фридугис прямо говорит: «для тел количество является второй акциденцией» (*О ничто и о тьме*). Ср. Эриугена, *Annotationes* 86, 17: «A quibusdam post substantiam quantitas ponitur, a quibusdam qualitas». Иоанн Скотт колеблется относительно порядка категорий не только здесь. В *Annotationes* 84, 6 он помещает вперед «количество», а чуть ниже — в 89, 16 — «качество». Объясняется это расхождением двух авторитетных для него источников (*Categoriae decem* и De nuptiis Марциана Капеллы).

[42] *De trinitate* V, 1, 2 и V, 8, 9 (PL 42, 912 и 916–17).

[43] В варианте IV (P) добавлено: «и не акциденция».

[44] В варианте III (B) i^2 добавил: «качествами».

[45] В варианте III (B) i^2 добавил: «как таковая».

[46] Августин, *De Genesi ad litteram* I, V, 10 (PL 34, 249–250).

[47] Относительно разного рода «мест» см. Марциан Капелла, *De nuptiis* V, 474. Ср. *Annotationes* 129, 6–7: «A GENERE: 'si animal dicitur corpus anima participans, nomen animal igitur est homo quia potest diffiniri: Homo est animal, et cetera'».

[48] Ср. *Annotationes* 129, 8–9: «A SPETIE: 'si homo dicitur animal, corpus anima participans nomen similiter animalis, omnes species ita diffiniuntur'».

[49] Ср. *Annotationes* 129, 15–16: «A NOMINE ut 'si consul est qui consulit'».

[50] Ср. *Annotationes* 103, 9–10: «illatio... quae ex subiectiva prioris sumpti et declarativa sequentis efficitur».

[51] Это определение ввел Цицерон (см. примечание 52), затем его повторили Марциан Капелла (*De nuptiis* 236, 23–4), Боэций (*In Topica Ciceronis* VI, PL 64, 1156B), Кассиодор (*De artibus ac disciplinis liberalium litterarum*, PL 70, 1176), Алкуин (*De dialectica*, PL 101, 964); оно используется в *Гомилии* самого Иоанна Скотта (PL 122, 295B).

[52] «undecunque dialecticus animus... argumentum quod rei dubiae facit fidem reppererit locum *argumenti esse* describat *seu argumenti sedem*». Английский перевод «it describes the esse of the argument or the seat of the argument» субстантивирует esse, являющееся просто глаголом-связкой. Эриугена здесь лишь процитировал Цицерона. Ср. Цицерон, *Topica* II, 7: «locum esse argumenti sedem, argumentum autem rationem quae rei dubiae faciat fidem» (место есть

позиция довода, а довод — основание, которое делает достоверным сомнительный предмет).

[53] Примечательно, что Иоанн Скотт именует искусства «дисциплинами». Ссылаясь на Кассиодора, Седулий Скотт пишет в *In Donati artem minorem* (CCCM 40C, 5): «ars est uniuscuisque bonae rei scientia, disciplina vero est immutabilium rerum immutabilis scientia... Quando veris disputationibus aliquid disseretur disciplina erit, quando vero aliquid verisimile atque opinabile tractatur nomen artis habebit».

[54] Это определение дал Августин, *Soliloquia* II, 11, 19 (PL 32, 894); ср. Эриугена, *In Priscianum*, ed. P. DUTTON в: *From Athens to Chartres...*, ed. H. WESTRA (Leiden, 1992), p. 31, 5–6.

[55] Ср. P. DUTTON, «Evidence that Dubtach's Priscian Codex Once Belonged to Eriugena», *Ibid.*, p. 30 и 35.

[56] То есть «обстоятельствах». В варианте III (B) i^2 добавил: «Septem ΠΕΡΙΟΧΑΙ (id est circumstantiae) sunt: quis, quid, cur, quomodo, quando, ubi, quibus facultatibus». Ср. Эриугена, *Annotationes* 128, 29–129, 2: «ANTE REM quia initio uniuscuiusque facti septem periochae, id est septem circumstantiae, ante quam illud factum sit diffinitum. Septem autem circumstantiae sunt: quis quid quare quando ubi quomodo quo secutus est»; Седулий Скотт, *In Donati artem minorem*, CCCM 40C, 3: «septem sunt species peristaseos id est circumstantiae sine quibus nullae quaestiones proponuntur nulla argumenta tractantur nullaeque artes constare possunt id est persona (кто) res vel factum (что или содеянное) causa (для чего) locus (где) tempus (когда) modus (как) materia vel materies (из чего) sive facultas (с помощью чего)»; Исидор, *Etymologiae* 18, 15, 2: «Est enim materia et origo negotii, necdum discussionis examine patefacta; quae dum praeponitur causa est, dum discutitur iudicium est, dum finitur, iustitia». Ср. Эриугена, *In Priscianum*, Accessus 3–11, ed. P. DUTTON, *Medieval Studies* 56 (1994), p. 161; Ремигий из Осерра, *Commentum in Martianum Capellam. Libri* I–II, ed. C. LUTZ, p. 65.

[57] Ср. Исидор, *Etymologiae* 2, 24, 15: «Arithmetica est disciplina quantitatis numerabilis secundum se»; *P* III, 651AD.

[58] Ср. Исидор, *Etymologiae* 2, 24,15: «Geometrica est disciplina magnitudinis inmobilis et formarum».

[59] В варианте III (B) i^2 изменил это место так, что получилось «*всего, что пребывает в доступном познанию движении*». Ср. Исидор, *Etymologiae* 2, 24,15: «Musica est disciplina quae de numeris loquitur, qui inveniuntur in sonis».

[60] Эриугена говорит об астрологии, а не об астрономии. Ср.: Исидор в *Etymologiae* 2, 24,15 определяет *астрономию*, цитируя Кассиодора (*Expositio psalmorum. Ps* 148, 258): «astronomia est disciplina quae cursus caelestium siderum et figuras contemplatur omnes et habitudines stellarum circa se et circa terrum indagabili ratione percurrit». Определение *астрологии* он дает в другом месте (*De differentiis rerum* 152, 94, PL 83, 69–98): «Astrologia est ratio quae conversionem coeli et signorum definit, potestatesque et ortus siderum, et occasus», а в *Etymologiae* 3, 27,1 он замечает: «Astrologia vero partim naturalis, partim superstitiosa est». Определение Эриугены процитирует Гюго из Сен-Виктора в *Didascalion* II (ed. Ch. H. BUTTIMER, p. 34).

[61] ex proprietatibus in universalitates.

[62] В *Periphyseon* V.

[63] Ср. *Timaeus* 30b и 37d iuxta versionem Calcidii, ed. WASZINK, p. 23 и 29.

[64] Вергилий, *Энеида* VI, 724–26.

[65] Подразумевается Платон. Ср. *Timaeus* 37cd iuxta versionem Calcidii, ed. WASZINK, p. 29; Калкидий, *Commentarius* 21–22, ed. WASZINK, p. 71–72.

[66] Под этим названием Иоанн Скотт знал трактат *Об устроении человека* Григория Нисского. Цитируется гл. I (PG 44, 128C–132A); соответствующий перевод Эриугены (ed. M. CAPPUYNS) см. в *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 32 (1965), p. 210, 35–211, 36.

[67] Нисский (то есть епископ Ниссы).

[68] «Хором» в Древней Греции именовали, в частности, группу танцовщиков. Они двигались по кругу, но их положение относительно друг друга оставалось неизменным.

[69] Максим Исповедник, I *Ambigua* VI, 1436–1438 (CCSG 18, p. 94 = PG 91, 1180C).

[70] Григорий Нисский, *De imagine* 24 (PG 44, 212D–213B); в переводе Эриугены гл. 23 (ed. CAPPUYNS, p. 245–46). Ср. *P* I, 502B–503A.

[71] *De imagine* 24 (PG 44, 213B); в переводе Эриугены гл. 23 (ed. CAPPUYNS, p. 245–46).

[72] То есть «несоставная».

[73] Донат, *Ars maior* III, 6 (ed. KEIL, *Grammatici latini* IV, p. 400, 7–14). L. HOLTZ, *Donat et la tradition de l'enseignement grammatical* (Paris, 1981), p. 668–69.

[74] В тексте стоит menica, латинизированная форма от *μῆνιγξ*. Ср. Гален, *Περὶ χρείας μορίων* 8, 9. В *Annotationes* 3, 29–32 Эриугена описывает три membranulae человека: menica, fren (*φρήν*) и hymen. «Menica» определяется им как «membranula cerebri ex qua diuerse fistulae quinquepertiti sensus profluunt» (3, 29–30) и «membranula circa cerebrum ex quo cerebro omnes uoluptates et semina per poros, id est uenas, descendunt per totum corpus» (105, 24–26). Обычной латинской формой является meninga.

[75] Григорий Нисский, *De imagine* 12 (PG 44, 157AC); в переводе Эриугены (ed. CAPPUYNS, p. 222, 15–38) ad sensum; ср. *Annotationes*, p. 3, 29–32; *P* III, 730CD.

[76] *Timaeus* 45bd iuxta versionem Calcidii (ed. WASZINK, p. 41–42); Калкидий, *Commentarius* 244–48 (ed. WASZINK, p. 255–259). Ср. *Гомилия* V (285D), *P* III, 730CD.

[77] Ср. *P* III, 730D–731A.

[78] Теория места Эриугены противоположна таковой у Аристотеля, который полагал, что место может иметь только тело, находящееся в другом теле. Небо, то есть вселенная, не имеет места, поскольку его уже не объемлет никакое тело; место вселенной — это внешняя *телесная* кромка Неба. Соответственно, «земля помещается в воде, вода в воздухе, воздух в эфире, эфир в Небе, а Небо уже ни в чем другом» (*Физика* IV, 212a31–212b22).

[79] Максим Исповедник, I *Ambigua* VI, 1425–28 (CCSG 18, p. 93; PG 91, 1180B).

[80] *Ibid.* 1428–31.

[81] «Некоторые» — это Аристотель, *Физика* IV, 212b17–20: «*ἔστι δ' ὁ τόπος οὐχ ὁ οὐρανός, ἀλλὰ τοῦ οὐρανοῦ τι τὸ ἔσχατον καὶ ἁπτόμενον τοῦ κινητοῦ σώματος* [*πέρας ἠρεμοῦν*]», «место же [вселенной] не небесный свод, а его крайняя, касающаяся подвижного тела покоящаяся граница» (пер. В. П. КАРПОВА). Цитата из Аристотеля попала к Иоанну Скотту от Максима Исповедника, который процитировал Аристотеля, не назвав, однако, его имени. Ср. сделанный Иоанном Скоттом перевод *Ambigua* (VI, 1436–39): «sicut quidam diffiniunt locum dicentes: Locus est ipse extra universitatem ambitus, uel ipsa extra universitatem positio, uel finis comprehendentis in quo comprehenditur comprehensum».

[82] Максим Исповедник, I *Ambigua* VI, 1431–43 (CCSG 18, p. 93–94 = PG 91, 1180CD).

[83] *Ibid.* 1443–52 (CCSG 18, p. 94 = PG 91, 1180D–81A).

[84] Августин, *De musica* VI, 17, 58 (PL 32, 1192–93); *De libero arbitrio* II, 16, 42, 166–167 (CCSL 29, p. 266 = PL 32, 1264).

[85] Ad sensum: Максим Исповедник, I *Ambigua* VI, 655–713 (CCSG 18, p. 65–67 = PG 91, 1140BC).

[86] Марий Викторин, *Liber de definitionibus* (ed. Th. VON STANGL, p. 7, 10–21; перепечатал P. HADOT в *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres*, Paris 1971, p. 337, 10–21 = PL 64, 895CD); Кассиодор, *Institutiones* II, 3, 14 (ed. Mynors, p. 120, 15–19 = PL 70, 1173D); Исидор, *Etymologiae* II, 29, 2. Ср. Эриугена, *In Prisciamum* [Institutiones I, 1], *From Athens to Chartres*, p. 32, 22–30; *P* IV, 768C.

[87] Августин, *De quantitate animae* 25, 47; ср. Эриугена, *De praedestinatione* XI, 188–90 (CCCM 50, p. 73).

[88] Ср. Макробий, *In somnium Scipionis* I, 5, 5–13 (ed. WILLIS, p. 15–17).

[89] Аристотель, *Метафизика* XIII, 1077a27: «Сначала возникает нечто в длину, затем в ширину, наконец, в глубину, и так достигается законченность [*τὲλος*]» (пер. А. В. КУБИЦКОГО).

[90] «Видимые», то есть телесные точка, линия, плоскость и объем являются только фигурами, отображением бестелесных точки, линии, плоскости и объема, а не самими этими истинно бестелесными по своей субстанции вещами.

[91] Comprehendens это и «постигающий» и «объемлющий».

[92] Августин, *De ordine* II, 9, 26; Эриугена, *De praedestinatione* II, 49–50 (PL 122, 361B); *Commentarius in evangelium Iohannis* I, 27, 75–77 (SC 180, p. 138 = PL 122, 304BC); *P* II, 545A, 559AB; III, 632D, 659A; IV, 770C.

[93] Ямвлих, *О египетских таинствах* I, 4 и II, 1; Прокл, *Первоосновы теологии* 169; *Corpus Hermeticum* XIV, 4 (ii, 223, 11–12, ed. NOCK): «*θεὸν μὲν διὰ τὴν δύναμιν, ποιητὴν δὲ διὰ τὴν ἐνέργειαν, πατέρα δὲ διὰ τὸ ἀγαθόν*»; Дионисий, *О небесной иерархии* XI, 2 (PG 3, 284D); Максим Исповедник, I *Ambigua* VI, 1539–40 (CCSG 18, p. 97 = PG 91, 1184D).

[94] Дионисий, *О божественных именах* IV, 10 (705C) и 23 (724C). Иоанн Скифопольский (VI в.) в схолиях к 724C (PG 4, 93A) говорит, что «сила» (δύναμις) относится к «энергии» как «свойство» (ἕξις) к «энергии», приводя в пример огонь: тот имеет силу греть, а нагревание какого-либо тела — это проявление энергии огня (*Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии.* Общ. ред. Г. М. Прохоров, с. 161, сн. 138). Шелдон-Уильямс замечает, что хотя кодекс, с которым работал Иоанн Скотт, не содержал схолий к Дионисию, Эриугена, видимо, знал их. Ср. *P* II, 567A, 570AC; V, 942AB.

Аристотелевская пара «возможность-действительность» в этой триаде переосмыслена. Δύναμις не уступает актуальности, как у Аристотеля, но равна или даже превосходит ее. Не случайно на латинский она переводится как potentia («сила», «мощь»), а не как possibilitas («возможность»). Преемственность остается лишь в сохранении свойств еще-не-проявленности, неоформленности, потаенности. Также актуальность, ἐνέργεια, стала просто проявлением и выведением наружу того, что во всей полноте неизменно пребывает в недрах своих вечных оснований.

[95] На языке Эриугены «атомы» (а иногда, «числа») — это индивидуумы.

[96] «Чтойность» усии не поддается определению, и можно определить лишь ее наличие, присутствие, которое манифестируется локально и темпорально через посредство акциденций усии; божественная трансцендентность проявляется, когда облекается в тварную оболочку.

[97] Non quid sit sed quia est.

[98] Дионисий, *О божественных именах* II, 4 (PG 3, 641AB).

[99] «Поэтому» продолжает рассуждение, прерванное вставкой.

[100] То есть элементы.

[101] Традиционная пара auctoritas–ratio.

[102] Ср. Максим Исповедник, I *Ambigua*, *Marginalia ad* XXI, 32, 1–3 (CCSG 18, p. 276): «Dialecticarum conclusionum duae species sunt, quarum una syllogismus, id est collectio... a dialecticis vocatur», а также Мартин Ирландский, *Graeca collecta* (ed. Miller, Notices et extraits..., 29, 2, p. 163).

[103] Дионисий Ареопагит, *О божественных именах* IV, 23 (PG 3, 724C–725A; PL 122, 1142AB). Ср. *P* V, 931B–932A. Ср. Гейрик из Осерра, *Vita sancti Germani* (MGH, *Poetae latini* 3, 501, ed. L. Traube): «Οὐσίαν, δύναμιν dicunt ἐνέργιαν atque/ Quis sine nulla φύσις/ Est etiam trinitas animae contermina nostrae/ Qua fit imago dei». Издатель Л. Траубе приводит и глоссу к этому месту из утраченного ныне манускрипта: «ESSENTIAM, VIRTUTEM atque OPERATIONEM; sine quibus nulla est φύσις, seu natura. In omni enim natura rationabili intellectualique tria haec inseparabiliter semperque incorruptibiliter manentia considerantur. Horum exemplum. Nulla natura, siue rationalis siue intellectualis, est quae ignoret se esse quamuis nesciat quid sit. Dum ergo dico, Intelligo me esse, nonne hoc uno uerbo quod est intelligo tria significo a se inseparabilia? Nam et me esse et posse et intelligere me esse demonstro. Non enim intelligerem si non essem neque intelligerem si uirtute intelligentiae carerem, nec illa uirtus in me silet sed in operationem intelligendi prorumpit».

[104] Августин, *О граде Божием* XI, 26 (PL 41, 339–40); *De trinitate* X, 10, 14 (PL 42, 981); Эриугена, *P* IV, 776BC. Анализ этого отрывка см. в Brian STOCK, «*Intelligo me esse*: Eriugena's *Cogito*», *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie*, ed. René ROQUES (Paris: CNRS, 1977), p. 327–336.

[105] Когда заходила речь о силлогизмах, часто употреблялось слово «формула», которое, кажется, образует устойчивое словосочетание «вид силлогизма». Ср. Седулий Скотт, *Collectaneum in Apostolum. In epist. ad Romanos* 38, 19: «hypothetici syllogismi formula».

[106] Рассмотрение с помощью диалектических силлогизмов было обещано Воспитаннику в 489C. Ср.: Кассиодор, *Expositio psalmorum*. Ps 118, 2039: «in hoc versu argumentum illud esse, quo dicitur in topicis ex contrario, quando sententiam nostram ex rebus diversis una propositione concludimus»; Марий Викторин, *Explanationes in Ciceronis rhetoricam* (ed. C. HALM) I, 38: «Secunda autem conclusio talis est, ut argumentatio ex contrario concludatur, et dat exemplum: 'summa igitur amentia est in eorum fide spem habere, quorum perfidia totiens deceptus est'». О диалектических силлогизмах см. Исидор, *Etymologiae* II, 28, 1; о силлогизме от противного Марциан Капелла, *De nuptiis* V, 465; Эриугена, *De praedestinatione* III, 81–82; IX, 61–64; XV, 139–41.

[107] Слово вписано рукою i^2.

[108] Это было обещано тремя абзацами выше, в 490CD.

[109] Об условном силлогизме ср. Марциан Капелла, *De nuptiis* IV, 414–422; Боэций, *De differentiis topicis* II (PL 64, 1183C), *De hypotheticis syllogismus* (ed. OBERTELLO (Brescia, 1969) = PL 64, 831–76); Кассиодор, *Expositio psalmorum*. Ps. 7, 113: «Hypotheticus autem, id est conditionalis syllogismus est, qui ex conditionali aut conditionalibus propositionibus accipiens assumptionem, colligit conclusionem»; Исидор, Etymologiae II, 28, 23–4. Ср. P. HADOT, *Marius Victorinus*..., p. 323–27. См. также Кассиодор, *Institutiones* II, 3, 13 (PL 70, 1173AB); Секст Эмпирик, *Adversus mathematicos* VIII, 224–233; Диоген Лаэртский, *Vita philosophorum* VII, 76–80.

[110] Modus tollens.

[111] Энтимема — сокращенный силлогизм, в котором опущена одна из посылок, она содержится в уме (*ἐν θυμῷ*); латинские авторы переводили слово «энтимема» как «conceptio mentis», см. Кассиодор, *Expositio psalmorum* 20, 122–36: «Enthymema, quod latine interpretatur mentis conceptio, syllogismus est constat ex una propositione et conclusione, quem dialectici dicunt rhetoricam syllogismum, quia eo frequenter utuntur oratores pro compendio suo». Ср. Фортунатиан, *Ars rhetorica* II, 28 (ed. HALM, p. 188, 8–28); Кассиодор, *Institutiones* II, 2, 12–14 (PL 70, 1165B), Исидор, *Etymologiae* II, 9, 8–15; Мартин Ирландский, *Graeca collecta* (ed. MILLER, *Notices et extraits*..., 29, 2, p. 190); Эриугена, *Annotationes* 203, 9.

[112] Эриугена всегда связывает энтимему еще и с выводом из альтернатив и в этом, скорее всего, следует Боэцию: *In topica Ciceronis commentaria* 5 (PL 64, 1142D–43A): «Ex his nasci dicit enthymemata ex contrariis conclusa... non quod eodem nomine omnis intentio nuncupari non possit (enthymema namque est mentis conceptio, quod potest omnibus inventionibus convenire), sed quia haec inventa, quae breviter ex contrariis colliguntur, maxime acuta sunt, propter excellentiam

speciemque inventionis commune enthymematis nomen proprium factum est, ut haec a rhetoribus quasi proprio nomine enthymemata vocentur». Ср. *De praedestinatione* 9, 55: «Restant ea quae contrarietis loco sumuntur. Quibus tanta vis inest significandi, ut quodam privilegio excellentiae suae merito a graecis entimemata dicantur, hoc est conceptiones mentis. Quamvis enim omne quod voce profertur prius mente concipiatur, non tamen omne quod mente concipitur eandem vim significationis, dum sensibus fervore infunditur, habere videtur. Sicut ergo argumentorum omnium fortissimum est illud quod ducitur a contrario...»; а также *Ibid.* 3, 81: «Quae ratio *entimematis argumento* concluditur, quod semper est a contrario»; и *Annotationes* 103, 31: «ἐνθύμημα, hoc est mentis conceptio, a contrario assumitur, hoc est per negationem negationis».

[113] Это разделительный, дизъюнктивный силлогизм, modus ponendo tollens, который Марциан классифицирует как третий модус условного силлогизма. См. Марциан, *De nuptiis* IV, § 416. В § 420 этот модус записан так: non et primum et non secundum: primum autem, igitur et secundum.

[114] Этот силлогизм соответствует шестому модусу условного силлогизма по классификации Марциана: non et primum et secundum: primum autem, non igitur secundum (*De nuptiis*, p. 205, 18–19).

[115] «Non non et OYCIA est et incorporalis est»; такое чтение дают варианты I–II–III; в варианте IV одно «non» опущено, что делает посылку бессмысленной в общем философском плане. В своем издании Э. Жено внес корректуру: «non et OYCIA non est et incorporalis est». На наш взгляд, это решение неудовлетворительно, так как, например, акциденция и бестелесна, и не есть οὐσία, поэтому в русском переводе мы следуем исходному тексту R. Посылка подобного вида, как кажется, является изобретением Эриугены. В терминах Марциана ее можно записать как «non non et primum et secundum: primum autem, igitur et secundum». По сути, двойное отрицание означает отсутствие отрицания, и мы получаем первый модус условного силлогизма, modus ponens. Предлагаемый перевод представляется единственно приемлемым. Перевод Шелдона-Уильямса: «(It is) not (true that a thing) is not both οὐσία and incorporeal» делает первую посылку ложной (ибо тело это одновременно и не усия, и не бестелесное).

[116] Ср. Марциан Капелла, *De nuptiis* §§ 350–354.

[117] Одно из значений термина «число» у Иоанна Скотта — это «индивидуум» (то есть отдельное тело). Это вызвано крайне отвлеченным характером мысли Эриугены, для которого индивиды суть лишь atoma (*Annotationes* 84, 10–17; 93, 10–17; *P* I, 472C). Поскольку все делится на роды, виды и числа, то для Иоанна Скотта, отождествлявшего логику и онтологию, нижний, телесный ряд сущих есть лишь совокупность «чисел». Числа фантасийные, то есть воображаемые, это отдельные геометрические тела.

[118] Ср. Августин, *De libero arbitrio* II, 8, 20–24 (PL 32, 1251–53).

[119] Речь идет о *Categoriae decem* — анонимном пересказе *Категорий* Аристотеля, сделанном в Риме в кругу Фемистия (320–390 гг.). Фемистий переложил и откомментировал *Первую Аналитику*, и этот материал был переведен Веттием Агорием Претекстатом (Боэций, *Comm. in libr. Aristot. De interpretatione* ii, 3, 7–4, 3 Meiser), который был префектом Рима в 367 г. В качестве одного из

главных действующих лиц Претекстат изображен Макробием в *Сатурналиях*, упоминается он и автором *Categoriae decem*: «Agorius quem ego inter doctissimos habeo» (125, p. 162, 21–22). Алкуин (735–804 гг.) ввел этот трактат в обращение, приписав Августину. Эта работа получила широчайшее распространение у каролингских ученых. В *Перифюсеон* I — это один из основных логических источников Иоанна Скотта. Контекст рассматриваемой нами фразы предполагает, что Иоанн Скотт знал, что *Categoriae decem* — это всего лишь переложение, а не перевод. Ученик Иоанна Скотта Гейрик пишет: «Transtulit ipse beatus Augustinus has Categorias, non quidem uerbum e uerbo, sed sensum e sensu. Vnde ea quae ipse Aristoteles obscure dixerat iste ex suo manifestare studuit, ea uero quae nimis dilatauerat adbreuiare curauit. Ideo Kategoriarum potius Expositiones quam Kategoriae possunt dici» (цит. по изд. *Periphyseon* I, ed. SHELDON-WILLIAMS, Dublin, 1968, c. 239, сн. 153). Шелдон-Уильямс замечает, что, как правило, Гейрик лишь повторяет те или иные суждения Иоанна Скотта, поэтому приведенная цитата, скорее всего, восходит к самому Эриугене. То, что оригинальный текст *Категорий* отличается от текста, представленного в *Categoriae decem*, могло быть известно, поскольку в распоряжении каролингских ученых был точный перевод *Категорий*, сделанный Боэцием, хотя он имел малое распространение.

[120] *Categoriae decem* 71–72, p. 149, 3–17. На полях кодекса R следующие за этой цитатой слова вплоть до выделенной курсивом вставки также отмечены как цитата из Decem categoriae, хотя они не принадлежат аутентичному тексту. То, что Эриугена и его помощники-переписчики считали их словами из Categoriae decem, подтверждает первое предложение вставки, где они еще раз атрибутируются Августину.

[121] Ср. Марциан Капелла, *De nuptiis* VI, 711.

[122] Овидий, *Метаморфозы* I, 84–86; Макробий, *In somnium Scipionis* II, 14, 11; Григорий Нисский, *De imagine* 8 (PG 44, 144AB); Августин, *De Genesi contra Manichaeos* I, 17, 28 (PL 34, 187), *De Genesi ad litteram* VI, 12, 22 (PL 34, 348).

[123] Павел Фест, *De verborum significatu* (ed. PIRIE-LINDSAY, *Glossaria latina* IV, Paris, 1930, p. 200); Исидор, *Etymologiae* X, 99 и XX, 13, 4; Марий Викторин, *Ars grammatica* I, 4; Кассиодор, *De orthographia* 4, Алкуин, *Orthographia* (*Grammatici latini*, ed. H. KEIL, VI, p. 26; VII, p. 161 и 302)

[124] Исидор, *Etymologiae* X, 14.

[125] «Это» относится к рассуждению, прерванному вставкой.

[126] *Categoriae decem* 52, p. 144, 21–23.

[127] *Ibid.*: «Qualitas quantitas et iacere in ipsa usia sunt». Пс.-Эриугена, *In Boeth. Opuscula sacra* 41, 19–21(ed. RAND): «Legimus in Categoriis (=*Categoriae decem*) quia quaedam accidentia in ipsa usia, alia extra et infra sunt. Sed qualitas et quantitas semper intra usiam sunt et nunquam extra».

[128] Относится к предложению перед вставкой.

[129] Таким образом, тела двух видов образованы следующим образом: геометрическое тело есть сумма формы (figura) и количества (измерений линий и поверхностей), а природное тело слагается из *οὐσία*, формы (качественной) и количества (материального).

[130] Аристотель, *О возникновении и уничтожении* II, 4, 331a 22–36; Василий Великий, *Гомилии на Шестоднев* IV, 5 (PG 29, 89C–92B); Амвросий, *Exameron* III, 4, 18; Беда Досточтимый, *De natura rerum* IV, 9–14 (PL90, 196A); Калкидий, *Commentarius* 317–18 (ed. WASZINK, p. 313–14); Эриугена, *P* III, 712BC. Ср. приписываемый Эриугене *Comm. in Boeth. Cons. Philos.* 3, metr. 9 (MS *Brussels, Bibl. roy. 10066–77, f. 158ra, ad init.*): «Ver enim calidum et humidum sicut aer, estas calida et sicca sicut ignis, autumnus siccus et frigidus sicut terra, hiemps frigida et humida sicut aqua».

[131] Григорий Нисский, *De imagine* 24 (PG 44, 212D–213B), перевод Эриугены (ed. CAPPUYNS) — p. 245–46.

[132] В варианте III (B) добавлено: «так сказать».

[133] Василий Великий, *Homilia in illud: Attende tibi ipsi* 3 (PG 31, 204A; 1736BC); Амвросий, *Exameron* VI, 7, 42.

[134] Первая пара обеспечивает вегетативную часть души, вторая — чувственную. Разумная часть души, не зависящая от материи, не нуждается в элементах.

[135] «Officina», то есть кузнечный горн, в котором огонь плавит, а воздух раздувает пламя. В 530B 10 и D 5 Иоанн Скотт переводит этим словом ἐργαστήριον (мастерская), прилагаемое ко всей человеческой природе.

[136] Августин, *De Genesi ad litteram* III, 10, 14 (PL 34, 284–85); Эриугена, *P* III, 712D–713A. Разделение элементов на активные и пассивные было распространено у перипатетиков и стоиков. Ср. Аристотель, *О возникновении и уничтожении* II, 2, 329b 23–27; стоическое учение цитируется Немесием, *Об устроении человека* V, 126 (PG 40, 625B): «Стоики говорят, что из стихий одни деятельны (δραστικά), другие страдательны (παθητικά): к первым они относят воздух и огонь, ко вторым — землю и воду» (пер. Ф. ВЛАДИМИРСКОГО).

[137] *P* V, 947A–948A.

[138] Боэций, *De institutione arithmetica* I, 1 (ed. FRIEDLEIN, p. 7–8).

[139] Августин, *De magistro* V, 14 (PL 32, 1202).

[140] Августин, *Contra academicos* III, 20, 43; *De ordine* II, 5, 16 и 9, 26 (PL 957; 1002; 1007); *De moribus* I, 2, 3 (PL 32, 1311).

[141] Августин, *De vera religione* 55, 113 (PL 34, 172); *Sermones* 118, 2, 3 (PL 38, 662–63); Эриугена, *De praedestinatione* II, 93.

(Перевод и примечания В. В. Петрова)

В. В. Петров

КАРОЛИНГСКИЕ ШКОЛЬНЫЕ ТЕКСТЫ: ГЛОССЫ ИЗ КРУГА ИОАННА СКОТТА И РЕМИГИЯ ИЗ ОСЕРРА

> В общем, изучение глоссариев раннего средневековья, которое, как кажется, сошло на нет со времени Гётца, Линдсея, Штайнмайера, Сиверса и других, по своей природе малозаметно и до сих пор не разрешило проблем датировки, происхождения и влияния.
>
> Джон Контрени. *Speculum* 51, 3 (1976), 412

Что такое средневековые глоссарии[1]

Прежде чем приступить к рассмотрению интересующих нас здесь латинских средневековых глосс[2], скажем несколько слов об истории их изучения и публикации. Систематические исследования в этой области начались в последней четверти девятнадцатого столетия, когда началась публикация их многотомных собраний. Первой научной попыткой наметить очертания огромного корпуса средневековых латинских и латинско-греческих глоссариев явилось издание Густава Лоеве (1852–1883)[3]. Оно по сей день используется специалистами. Работа

---

[1] При написании этого вводного раздела использованы работы: W. M. Lindsay, *Studies in Early Mediaeval Latin Glossaries*, ed. Michael Lapidge (Ashgate: Variorum, 1996), (разделы I, II, XI, и предисловие Майкла Лэпиджа, с. ix–xviii); John Contreni, «Introduction», in: *Glossae Divinae Historiae. The Biblical Glosses of John Scottus Eriugena*, ed. John J. Contreni and Pádraig P. Ó Néill (Firenze, 1997), p. 58.

[2] Глоссы — пословные комментарии, разъясняющие данную *лемму*, трудное слово. Лемма — слово, которое поясняет данная глосса.

[3] Gustav Loewe, *Prodromus Corporis Glossariorum* (1876).

Лоеве была продолжена его другом, йенским профессором латыни Георгом Гетцем, который взялся за издание основных глоссариев, идентифицированных Лоеве. Многолетний труд Гетца и его учеников завершился публикацией Corpus Glossariorum Latinorum в семи томах[4]. В первом томе этого издания содержится чрезвычайно полезное введение Гетца в изучение средневековых глоссариев (написано на латинском языке, что обусловило его малую известность), а сам Corpus служит отправной точкой любого исследования средневековых латинских глос. В этот же период издаются собрания древневерхненемецких глосс (Штайнмайер-Сиверс)[5], англосаксонских и древнеанглийских глосс (Райт-Вюлкер)[6], древнеирландских глосс (Стокс-Стракан)[7]. Были изданы также собрания глосс из отдельных манускриптов, например, *Лейденский глоссарий*[8]. И наконец, выдающийся британский латинист и палеограф Уоллас Мартин Линдсей (1858–1937)[9] издал *Glossaria Latina* в пяти томах[10].

Представления о природе и генезисе глоссариев у Линдсея принципально отличались от таковых у Гетца и Лоеве. Те, следуя своему учителю — немецкому филологу-классику Фридриху Ритшлю (Friedrich Ritschl, 1806–1876), полагали, что внутри средневековых латинских глоссариев содержится подлежащее извлечению ядро античных словарей и словников, к которым обращались средневековые составители глоссариев. Линдсей, который в начале своей работы признавал, что некоторые средневековые глоссарии могут восходить к античным прототипам, позднее решительно отверг такую возможность. Он предложил иное объяснение способу, которым возникали глоссарии, обратившись к уже существовавшему понятию glossae collectae («собранные глоссы») и так описывая процесс возникновения глоссариев:

> Когда средневековому монастырю требовался словарь, материал для него находили в пояснениях, сделанных на по-

---

[4] Georg GOETZ, *Corpus Glossariorum Latinorum* (Leipzig-Berlin, 1888–1923).

[5] Elias STEINMEYER, Eduard SIEVERS, *Die althochdeutschen Glossen*, 5 vols. (Berlin, 1879–1922; repr. Dublin-Zurich, 1968–69).

[6] T. WRIGHT, R. P. WÜLKER, *Anglo-Saxon and Old-English Vocabularies*, 2 vols. (London, 1884; repr. Darmstadt, 1968).

[7] W. STOKES, J. STRACHAN, *Thesaurus Palaeohibernicus. A collection of Old Irish Glosses, Scholia, Prose and Verse*, 2 vols. (Cambridge, 1901–03).

[8] J. H. HESSELS, *A Late Eight-Century Latin-Anglo-Saxon Glossary Preserved in the Library of Leiden University* (MS Voss Q Lat. No. 69) (Cambridge, 1906).

[9] На русский язык переведена одна из его работ: В. М. ЛИНДСЕЙ, *Краткая историческая грамматика латинского языка*, пер. Ф. А. ПЕТРОВСКОГО (М., 1948).

[10] W. M. LINDSAY, *Glossaria Latina*, 5 vols. (Paris, 1926–31; repr. Hildesheim, 1965).

> лях различных текстов языческих и христианских авторов. Иногда такие маргиналии собирались прямо из манускриптов монастырской библиотеки, но чаще они уже были подобраны из манускриптов, будучи тем, что на специальном языке именуют glossae collectae. То есть монастырский библиотекарь, в руки которого попал из другого монастыря некий манускрипт, содержащий маргинальные глоссы, копировал их для нужд своей обители в собрание, занимающее пол-дюжины, дюжину или два десятка страниц. После того, как glossae collectae из Вергилия, Библии, Орозия etc. были последовательно переписаны в один том, логичным шагом было расположить всю их массу в алфавитном порядке, в результате чего появлялся глоссарий. Эти маргиналии, как правило, были попытками (часто курьезными) прежних монастырских наставников объяснить своим ученикам сложные слова при чтении подобных авторов [11].

Во многих случаях гипотеза Линдсея хорошо объясняет теперешнюю форму глоссариев.

Различались также издательские принципы Гетца и Линдсея. Гетц пытался установить наиболее ранние (до IX в.) манускрипты данного глоссария и аккуратно воспроизвести один из них, приводя разночтения из остальных манускриптов и избегая всяческих попыток реконструкции испорченных лемм и глосс. Такой подход оправдан, поскольку именно глоссарии представляют собой род текстов особенно подверженных правке и сокращениям. Единственный способ проследить взаимосвязи между разными глоссариями — это изучать их именно в том виде, в котором они сохранились. Линдсей, однако, полагал, что метод Гетца был скорее результатом спешки, чем принципа: «У Гетца не было времени издавать глоссарии, он просто публиковал точную копию старейшего из данных манускриптов». Поэтому издание Линдсея большей частью сознательно дублировало глоссарии, изданные Гетцем, и было предназначено заменить его.

Тем не менее, одним из наиболее значительных вкладов Линдсея было именно выяснение взаимосвязей между латинско-древнеанглийскими глоссариями (в частности, оказалось, что некоторые из них зависят от групп glossae collectae из знаменитого *Лейденского глоссария*[12]).

---

[11] «Preface to Ancient Lore in Medieval Latine Glossaries» (1921), reprint. in: W. M. LINDSAY, *Studies*... I. p. vii.

[12] *Лейденский глоссарий* является продуктом научной деятельности кентерберийской школы архиепископа Феодора (602–90) и аббата Адриана (†710).

Оправданность стремления Линдсея добраться до источника той или иной глоссы иллюстрируют приводимые им примеры. Например, на полях некоего кодекса Вергилия против *Георгик* III, 405 — «выкармливай разом / Резвых спартанских щенят и молоссов» (пер. С. Шервинского) — имелось пояснение «Molossus: canis» (молосс: собака). Некий монастырский библиотекарь переписывает эту глоссу в свое собрание glossa collecta, где она отныне существует автономно, вне привязки к конкретной строке из Вергилия. Отныне неважно, что прилагательное molossus (молосский) описывает гораздо более широкий круг объектов, а именно все, что относится к племени молоссов. Теперь «молосс» — это просто «собака». Только зная эту историю, можно понять фразу знаменитого англо-саксонского эрудита Алдхельма (ок. 640–709 гг.), когда тот пишет загадочное «velut Molossi ad vomitum» (словно молоссы на блевотину): он подразумевает простое библейское «пес возвращается на блевотину свою» (Притч 26:11). Другой приводимый Линдсеем пример. В своей *Космографии* (65) Этик Истер пишет о некоем свирепом народе, творящем «hermasque et omnem ignominiam» (и 'гермы' и всякое нечестие). Что такое «гермы»? В классическом латинском языке это слово означало бы «бюсты Гермеса», что здесь не подходит. Ответ находится в известном глоссарии, называемом Abstrusa[13] (поскольку первой строкой стоит глосса «abstrusa: abscondita» — сокровенный: тайный). Этот популярный в свое время монастырский словарь в процессе копирования претерпел сокращение длиных лемм, и исходная глосса «Hermaphroditus: castratus vel sexum utrumque habens» (Гермафродит: кастрат или тот, кто имеет оба пола) превратилась в одном манускрипте в «Herma: castratus» (Герма: кастрат), а в другом — в «Herma: castratio» (Герма: кастрация). Таким образом, Этик имеет в виду «кастратов» или «кастрацию».

Авторов, пишущих так называемой «герменевтической» латынью, когда обыденные слова заменяются на редкие синонимы, почерпнутые из словников и глоссариев, можно понять, только зная глоссарий, которым они пользовались, а поскольку это большей частью невозможно, — реконструировав этапы трансформации данного слова. Molossus как синоним «собаки» не встречается в современной Алдхельму литературе, это его собственный «выверт», свидетельствующий не только о склонности к экстравагантной лексике, но и о том, что слово пришло к нему не из чтения обязательного для раннего средневековья Вергилия. Здесь мы являемся свидетелями того, как средневековый автор использует словарь.

[13] Напечатан в IV томе издания Гетца и III томе издания Линдсея.

Забегая вперед, заметим, что только обнаружение источника первой из публикуемых ниже глосс к De natura rerum Беды Досточтимого (ПРИЛОЖЕНИЕ II, с. 566), а именно работы Мария Викторина *Об определениях*, позволило установить значение слова adverbium. Это совсем не «наречие», как можно было бы подумать, но искаженное ad verbum — калька с греческого *κατ' ἀντίλεξιν* (пословное [определение]).

Попытка Линдсея «издать», а не просто «опубликовать», была плодотворна и высветила степень испорченности изданных им текстов. Однако его издание не вытеснило издание Гетца, ибо последнее лучше отвечает повседневным практическим нуждам специалистов, работающих со средневековыми глоссариями. К тому же, в издании Линдсея отсутствуют столь необходимые для подобных собраний индексы (VI и VII тома у Гетца целиком отведены индексам к томам II–V). Таким образом, основой для работы современных исследователей по-прежнему остается издание Гетца, а к изданию Линдсея обращаются, чтобы прояснить испорченные леммы и глоссы.

Хотя со времени Линдсея не появилось новых полномасштабных изданий глосс, работа по их изучению продолжается. В частности, исследуется происхождение и трансляция латинско-греческих глоссариев, их место в изучении греческого языка на Западе в раннее средневековье[14]. Изданный Линдсеем (т. 1) Liber Glossarum (или Glossarium Ansileubi) теперь рассматривается как один из главных памятников каролингской науки[15]. Изучение глосс и глоссариев, без сомнения, проясняет, говоря словами Линдсея, «историю культуры» и «связь глоссариев со средневековыми учеными трудами».

Этапы эволюции средневековых глосс

Выше речь шла о глоссариях, которые представляют собой финальный продукт процесса постепенного отделения пояснений от комментируемого текста, когда glossa collecta уже преобразованы в толковые словари — организованные в алфавитном порядке и сущест-

---

[14] A. C. DIONISOTTI, «From Stephanus to DuCange: Glossary Stories», *Revue d'histoire des textes* 14–15 (1984–85), 303–6; различные статьи в *The Sacred Nectar of the Greek in the West in the Early Middle Ages*, ed. M. W. HERREN (London, 1988); B. M. KACZYNSKI, *Greek in the Carolingian Age: the St Gall Manuscripts* (Cambridge, MA, 1988).

[15] David GANZ, «Heiric d'Auxerre glossateur du *Liber glossarum*», in: *L'École carolingienne d'Auxerre de Murethach à Remi, 830–908*, eds. Dominique IOGNA-PRAT, Colette JEUDY, Guy LOBRICHON (Paris, 1991), 297–312; и его же «The *Liber Glossarum*: a Carolingian Encyclopedia», in: *Science in Western and Eastern Civilization in Carolingian Times*, ed. P. L. BULTZER and D. LOHRMANN (Basel, 1993), 127–135.

вующие автономно. Хотя в приведенной выше цитате Линдсей не говорит об этапах эволюции глосс, они им ясно подразумеваются.

Первый этап — глоссы на полях конкретных кодексов. Читателю-исследователю, неважно — средневековому или современному, доступны соответствующие манускрипты. Он имеет возможность непосредственно изучить «тело» глоссы, что дает ему массу дополнительных возможностей, реализуемых палеографами. Важно *расположение* глоссы (на полях или между строк); *место* текста, к которому она относится; *время* ее внесения в манускрипт — предшествует ли она другим глоссам или вписана после них. Важен *почерк* того, кто вписал эту глоссу: например, автор пишет торопливо, размашисто, исправляя, перескакивая мыслью с предмета на предмет, понимая то, что поясняет; а привлеченный переписчик может быть более аккуратным, если механически списывает с некоего оригинала, а потому заранее оценил размер букв, потребный для того, чтобы вставка данной длины уместилась на такой-то свободной площади листа. Переписчик может допускать ошибки, характерные для того, кто копирует букву за буквой, не задумываясь о смысле (и тогда ad verbum превратится в adverbium); он может просто не понимать текст и дать неверное толкование; он может писать под диктовку (тогда возникает «авторская» спонтанность, но меняется, например, орфография). Мы видим, обучался он на континенте или на британских островах (инсулярный и континентальный почерки); многое скажут используемые аббревиатуры, знаки пунктуации, синтаксические пометки. Установить, в каком скриптории шла работа, помогает исследование самого кодекса: важны размер листа, фактура пергамента, способ сшивки, переплет, иллюстрации, пометки средневековых библиотекарей и еще многое и многое другое.

Вторым этапом являются glossa collecta — глоссы, которые уже отделились от физического носителя (манускрипта), но еще сохраняются как отдельный корпус, их порядок еще отражает последовательность изложения комментируемого текста. Именно эта разновидность глосс является предметом настоящего исследования. Подобные наборы глосс с бóльшими или меньшими изменениями воспроизводятся на полях различных манускриптов, содержащих данное сочинение, например, *О природе вещей* Беды Досточтимого. Устойчивость такой группы, воспроизводящейся от манускрипта к манускрипту, можно объяснить следующим образом. Некая монастырская или кафедральная школа заимствует кодекс с работами Беды, чтобы скопировать либо сами сочинения (в этом случае разъясняющими текст глоссами тоже не пренебрегают), либо только глоссы. При копировании отдельные пояснения могут искажаться, сокращаться, удлиняться, что-то

может опускаться или, наоборот, вставляться, но в целом структура данного корпуса глосс не претерпевает кардинальных изменений.

Наконец, третий этап развития глосс — это глоссарии, о которых шла речь во введении.

Помимо принципиальной изменчивости и текучести, наборы глосс раннего средневековья в большинстве случаев также принципиально анонимны. Впрочем, установление авторства глосс, а точнее — их ядра, является не совсем безнадежным делом, когда подобные комментарии восходят к выдающимся наставникам. Хотя они, как и другие учителя, не подписывали свои, сделанные в стенах классной комнаты, глоссы, их последователи могли пометить, что так-то учил Иоанн (Скотт), а так-то — Ремигий (из Осерра). Кроме того, когда случается встретить глоссы, которым присущ определенный набор идей или источников, специфическая лексика и т. д., возможно найти для них соответствия в уже атрибутированных сочинениях.

Столкнувшись с группой манускриптов, содержащих схожие глоссы на один и тот же текст (тем более, что во многих имеются идентичные пассажи), не следует рассматривать этот материал как осколки, отражающие некий гипотетический цельный оригинал-источник, текст-прародитель, и, соответственно, реконструировать этот оригинал. В погоне за химерой будет, как минимум, утрачено информативное разнообразие различных наборов глосс, несущих отпечаток времени и места создания, целей, методов и интеллектуальной атмосферы того или иного научного сообщества. Сказанное, однако, не отменяет попыток проследить взаимовлияния разных наборов глосс друг на друга, и попыток определить источники той или иной глоссы (пусть и в отвлечении от конкретных манускриптов).

Каролингские глоссы и структура данной работы

Современные исследования глосс выходят за границы обычной лексикографии и сосредотачиваются на том, как глоссы использовались в преподавании и что они могут сказать об интеллектуальной жизни. Многочисленные глоссарии являются прекрасным источником для уяснения особенностей западноевропейской науки[16] и школы раннего средневековья, поскольку учебный и исследовательский процессы отразились в них не в виде уже завершенных произведений, но запечатлены in fieri, в становлении: такими, какими они были в тот или иной момент внутри стен школьного класса. Каждый манускрипт, содержащий глос-

[16] Под «наукой» я понимаю здесь интеллектуальную деятельность в рамках определенной школы.

сы на школьный текст, фиксирует деятельность отдельного центра в определенное время. Исследуя глоссы, можно понять, что и как преподавали и изучали. Однако это не простая задача. Средневековые глоссы изучены значительно меньше, чем документы, имеющие более четкую структуру — комментарии, трактаты, письма etc. Интеллектуальное и культурное содержание последних легче ухватить, благодаря наличию внутренней логики, более или менее развернутого рассуждения, да и просто благодаря большей длине связного текста. Напротив, для глосс типичны содержательная бедность, лапидарность, фрагментарность, эклектичность и анонимность. Они в гораздо большей степени закрыты для стороннего читателя, поскольку предназначались для внутреннего использования, будучи пометками на полях кодекса, которые делались для себя или для ближайшего окружения.

Обратимся к *каролингским* глоссам, то есть, глоссам, произведенным к северу от Альп в IX–X веках. Тематика каролингских глоссариев разнообразна: имелись пояснения ко всем значимым для того времени текстам — к Библии, к работам отцов церкви, к учебникам грамматики (от Доната до Присциана) и логики (на *Десять категорий*, пс.-Апулею), собрания глосс к греческим словам (Scholica Graecarum Glossarum, словник Мартина Ирландского в MS Laon 444), к сочинениям Вергилия, Марциана Капеллы, Боэция, к естественнонаучным трактатам Беды Досточтимого. Последние составляют предмет настоящего исследования.

Исчислительные[17] работы Беды Досточтимого (ок. 673–735 гг.) — De natura rerum (*О природе вещей*), De temporibus (*О временах*), De temporum ratione (*Об исчислении времен*) — были его первыми сочинениями, востребованными на континенте. Он попадали туда через посредство миссионеров с Британских островов. Так, англо-сакс Уинфрид-Бонифаций (680–754), которому в 719 году папа Григорий II вверил крещение Германии, позже просил своих соотечественников в Англии прислать ему труды Беды, его современника. Среди этих сочинений вполне могли быть и исчислительные работы, важные для литургической практики.

Характерно, что уже начало образовательных реформ Карла Великого ознаменовалось изданным в 789 году капитулярии Admonitio generalis (*Общее наставление*), которым предписывалось в каждом монастыре изучать чтение, письмо, церковное пение, *исчисление*, грамматику...[18] На епархиальных синодах предписывалось, чтобы клирики

[17] Здесь и далее «исчислительный», «исчисление» соответствует латинскому computus и его дериватам.

[18] *Admonitio Generalis*, ed. A. BORETIUS, *Capitularia regum francorum*, MGH Leges (Quarto), 2 (1883): 1.59–60: «psalmos, notas, cantus, compotum, grammaticam».

были сведущи в церковном песнопении и исчислении[19], а королевским missi (посланцам) следовало докладывать об уровне владения исчислением в инспектируемых ими религиозных учреждениях[20]. Введение исчисления в школьную программу сделало знание его основ обязательным для всех образованных людей. В меморандуме Quae a presbyteris discenda sint (*Что следует изучать священникам*) специально говорится, что священники обязаны знать исчисление[21]. Изучение исчисления значится в повестке дня Ахенского собора в 789 г.[22] Побуждение со стороны государства было одной из главных причин усердного копирования исчислительных работ Беды в VIII и IX вв. в каролингских скрипториях. Многочисленные манускрипты с работами Беды связаны с деятельностью ученых ирландцев. Один из лучших таких манускриптов — Karlsruhe Aug. 167 (s. IX med.), содержащий *О природе вещей*, *О временах*, *Об исчислении времен* Беды вместе с латинскими и древнеирландскими глоссами на них. Эти сочинения активно использовались в преподавании, став одним из краеугольных камней образовательной программы.

Одновременно наблюдается заметное смещение акцентов в восприятии исчисления. Это было время открытия и введения в школьный оборот De nuptiis Марциана Капеллы, откуда в каролингской образовательной программе утвердился идеализированный «античный» канон семи свободных искусств. Школьные наставники — Мартин Ирландский (†875) и Маннон (род. 843) из Лана, Гейрик (†ок. 877) и Ремигий (†908) из Осерра — стали рассматривать исчисление как элемент этого канона. Они уже не были специалистами в исчислении и видели его частью астрономии. Если Беда ни разу на упоминает о свободных искусствах, которые чужды его монашескому представлению о doctrina christiana, и привлекает науки лишь насколько они полезны для сугубо служебных и практических задач, то в каролингскую эпоху астрономия и естествознание начинают изучаться как таковые, сами по себе. Соответственно, отрывки из исчислительных работ Беды включаются в хрестоматии наряду с астрономическими и космологическими отрывками из Плиния, Калкидия, Марциана, Макробия, Исидора Севильского, рассматриваясь теперь в гораздо более широком контексте.

Небольшой трактат De natura rerum получил наибольшее распространение (от IX века до нас дошло 39 манускриптов[23]) и был обяза-

[19] *Capitularia regum francorum*, 2. 237.
[20] *Ibid.* 2. 121.
[21] Регинон из Прюма, *De synodalibus causis* 92 (PL 132, 191C).
[22] MGH Leges 2.1.
[23] M. LAISTNER, *A Hand-List of Bede Manuscripts* (New York, 1943), 139–144.

тельным учебником в каролингских школах. Первая глава этого сочинения Беды, скорее всего, явилась отправной точкой для *Перифюсеон* (*О природах*) Иоанна Скотта (Эриугены)[24]; работа со схожим названием — De naturis (*О природах*) — была у Рабана Мавра. И конечно, поля манускриптов с работами Беды содержали поясняющие текст глоссы.

Среди различных семейств глосс, комментирующих De natura rerum Беды, одна группа, составленная в начале X века, интересна тем, что происходит из круга Иоанна Скотта и (как будет показано ниже) Ремигия из Осерра. Эти глоссы опубликованы в томе 90 Patrologia Latina (coll. 187A–276D). Нами было установлено[25], что начало этих, в общем, часто упоминаемых в специальной литературе глосс содержит цитаты из *Перифюсеон* Иоанна Скотта.

Наличие подобных заимствований не удивительно. Теперь ясно, что Иоанн Скотт отнюдь не пребывал в интеллектуальном вакууме, как это традиционно представлялось. Его работы были известны его современникам: Пруденцию, епископу Труа; Гинкмару, архиепископу Реймсскому; Вульфаду, архиепископу Буржа; Пардулу, епископу Лана; Мартину Ирландскому, главе кафедральной школы Лана; ученому и поэту Годшалку из Орбэ; Гейрику и Ремигию, наставникам школы Осерра; безымянным каролингским интеллектуалам. Созданию великого трактата *Перифюсеон* предшествовали десятилетия чтения, занятий, переводов, сочинительства в одном или нескольких научных центрах севера теперешней Франции. Естественно, влияние идей Эриугены ощущается в работах его современников и следующего поколения ученых[26]. Помимо прочих письменных документов, это подтверждают и многочисленные, составленные в каролингских школах, комментарии и выдержки.

* * *

В настоящем исследовании рассматриваются школьные тексты, демонстрирующие влияние идей Эриугены. Преимущественно, это группы глосс, которые содержат заимствования у Иоанна Скотта. По-

---

[24] См. *выше*: В. В. ПЕТРОВ, «Тотальность *природы* и методы ее исследования в *Перифюсеон* Эриугены», с. 456; и *ниже*, с. 562.

[25] В. В. ПЕТРОВ, *Иоанн Скотт Эриугена. Гомилия на Пролог Евангелия от Иоанна* (М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1995), с. 20–24; 280–284.

[26] Влияние Эриугены было особенно сильным в школе Лана, главой которой был Мартин Ирландский, близко знавший Иоанна Скотта. В школе Осерра идеи Эриугены распространялись через ее наставников — Гейрика, а потом Ремигия. В Льеж, где главой общины ученых ирландцев был Седулий Скотт, идеи Иоанна Скотта проникали через ирландцев, например, Фергуса. В Суассоне аббатом был Вульфад, друг Иоанна Скотта. Это ему Эриугена посвятил *Перифюсеон*.

следовательность нашего дальнейшего изложения такова. Сначала обсуждаются манускрипты, содержащие каролингские глоссы к De natura rerum Беды Досточтимого. Затем кратко описываются несколько текстов, о которых можно сказать, что они восходят к общему кругу источников: для них характерны зависимость от идей и лексики Иоанна Скотта и его ближайших последователей, они имеют черты сходства между собой. Главный интерес представляет не каждая такая работа в отдельности — чаще всего это рудиментарный школьный материал, принципиально вторичный, быть может, переработанный несколькими сменявшими друг друга авторами, но совокупность перекликающихся отрывков, образующих некий гипертекст. Обзор подобной совокупности текстов дает увидеть присущие им типологические черты; отвлечение от индивидуального набора признаков позволяет различить инварианты. Наконец, рассматривается содержание анонимных глосс к De natura rerum Беды. Делается вывод, что ядро глосс восходит к Ремигию из Осерра.

Поскольку большая часть разбираемых текстов в отечественной литературе прежде не изучалась, более того — они труднодоступны, в Приложениях I–IV перепечатаны некоторые из них: главы I–IV и VIII из De natura rerum Беды, а также глоссы к этим главам; стихотворение Алкуина к Decem categoriae и глоссы к этому стихотворению; текст De natura quid sit из Санкт-Галлена, содержащий определения «природы», согласно Эриугене и Боэцию; дается русский перевод этих работ. Анонимные глоссы к De natura rerum Беды впервые сопровождены развернутыми примечаниями, указывающими на источники тех или иных глосс, а также на параллельные места у других авторов. В Приложении V описаны два манускрипта: важное собрание текстов по логике Paris BN 12949 и Brussels 10. 661–10.665. В таблице Приложения VI сведены «эриугеновские» определения «природы» из обсуждаемых текстов.

Глоссы к *De natura rerum* Беды: манускрипты

Итак, напечатанные в латинской *Патрологии* анонимные глоссы к De natura rerum Беды (они озаглавлены там — Incerti auctoris glossae) обнаруживают зависимость от идей Эриугены. Например, дается определение *природы*, заимствованное из *Перифюсеон* Иоанна Скотта. Говоря о *природе*, глоссатор упоминает традиционную оппозицию творящее/тварное, которая здесь вдобавок может иметь и «эриугеновские» коннотации. Тут же он обсуждает известное эриугеновское деление всего на «то, что есть, и то, что не есть», поясняя, отчего Бога

можно именовать *природой*, хотя текст Беды этого не требует. Для этого глоссатор обращается к стандартной энциклопедии раннего средневековья — *Этимологиям* Исидора Севильского (см. с. 568, сн. 12): «*природа* именуется так оттого, что заставляет нечто рождаться... Некоторые говорили, что она есть Бог, которым все сотворено и существует»). Единственная причина тому, чтобы цитировать Исидора в этом конкретном месте, — важность подобного разъяснения для читателя *Перифюсеон* Эриугены, где можно найти близкие параллели[27]. Мы находимся во вселенной Иоанна Скотта, которая совсем не похожа на таковую у Беды. Глоссатор объясняет божественное домостроительство, различимое в своих четырех аспектах (quadriformi ratione), как четырехчастное усмотрение (quadripartitio intellectu), то есть переводит обсуждение на субъективный уровень. Быть может, в этом он опять следует Иоанну Скотту[28]. Все эти разъяснения не нужны для уяснения аутентичной мысли Беды, но пригодны только для объяснения идей *Перифюсеон* Иоанна Скотта и, скорее всего, написаны кем-то, знакомым с его учением.

Какой из многочисленных манускриптов с глоссами на De natura rerum содержит рассматриваемые глоссы? Сохранились ли эти манускрипты вообще? Этот вопрос неоднократно обсуждался в работах Чарльза Джонса[29], одного из самых авторитетных специалистов по Беде. Согласно ему, опубликованный в *Патрологии* текст De natura rerum базируется не на манускриптах, но на на издании XIX века Джайлса (1843)[30], которое зависит от первого издания in folio, сделанного Эрвагеном (1563),[31] а тот, в свою очередь, воспроизвел почти весь печатный материал издания 1537 г., выполненного в Кёльне Новиомагом — Иоганном Бронхорстом из Неймагена. Издание Эрвагена включало все три исчислительные трактата Беды, scholia Новиомага, глоссы incerti auctoris и Vetus commentarius, представлявший собой преимущественно исчислительные работы Аббона из Флери (ок. 940–1004)[32]. Похоже, что

---

[27] *Periphyseon* (далее *P*) III, 621A: «Eo namque nomine, quod est natura, non solum creata universitas, verum etiam ipsius creatrix solet significari».

[28] Cf. *P* V, 1019A: «quadriformem universalis naturae, quae in Deo et creatura intelligitur, fecimus divisionem... non natura dividua sit, sed... theoriae modum recipit».

[29] Charles W. JONES, «The Byrhthferth glosses» (1938) и «Bedae Pseudepigrapha» (1939) перепечатаны с сохранением пагинации в: Ch.W. JONES, *Bede, the Schools and the Computus* (Norfolk, VA: Variorum, 1994); «Bede's Place in Medieval Schools», *Famulus Christi. Essaye in Commemoration of the Thirteenth Centenary of the Birth of the Venerable Bede*. Ed. Gerald BONNER (London: SPCK, 1976).

[30] «The Byrhthferth glosses», p. 82.

[31] *Bedae Opera Omnia*, Tom I (Basel, 1563), ed. Ioannes HERWAGIUS.

[32] Faith WALLIS, «Introduction», in: *Bede: The Reckoning of Time*. Translated Texts for Historians 29 (Liverpool University Press, 1999), p. xciv, n. 268.

все глоссы, за исключением тех, что Эрваген приписал Бирхтферту, были напечатаны уже Новиомагом[33]. В том, что касается происхождения интересующих нас глосс incerti auctoris, Джонс не был последователен в разных своих публикациях.

Из его ранней работы (1938) можно понять, что все три группы глосс — анонимного автора, пс.-Бирхтферта, и Vetus Commentarius — были напечатаны уже Новиомагом[34] (годом позже, в 1939, Джонс пишет, что incerti auctoris glossae были впервые опубликованы Эрвагием в 1563[35]). Что касается манускриптов, «источник глосс incerti auctoris неизвестен, хотя они, вероятно, содержались в манускрипте из Кёльна, поскольку там жил издатель [Новиомаг] и там он добыл тексты работ Беды»[36].

В 1976 году Джонс повторил, что «происхождение Brideferti Glossae и Incerti Auctoris Glossae неизвестно; но третий — Vetus Commentarius — скопирован Иоанном Новиомагом (Бронхорстом), кёльнским профессором философии... из Cologne Bischofsbibliothek MS. 102, созданного в Кёльне ок. 1000»[37].

В критическом издании De temporum ratione Беды (1977) Джонс[38] определенно заявил, что «глоссы incerti auctoris Новиомага были скопированы из MS Cologne 102, с добавлениями из 83». Быть может, это описка: имелся в виду Vetus Commentarius.

В критическом издании De natura rerum[39], которое осуществлялось под общей редакцией Джонса, издатель[40] сопроводила текст другими

---

[33] Ibidem.

[34] «The Byrthferth glosses», p. 82: «[В издании Эрвагена работы Беды] are accompanied by the *Scholia* of Noviomagus, the glosses of 'Incertus Auctor,' and a Vetus Commentarius. These were copied from Noviomagus' edition of Bede's computistic works».

[35] «Bedae Pseudepigrapha», p. 20: «*Incerti auctoris glossae*, first published by Hervagius». На с. 26 он добавил, что глоссы неизвестного автора «являются такими же поверхностными глоссами, как в кёльнских манускриптах, и несомненно восходят к одному источнику».

[36] «The Byrhtferth glosses», p. 82. Здесь же (n. 10) Джонс замечает, что Новиомаг использовал сохраняющиеся доныне манускрипты Cologne, Dombibliothek 102 и 103, однако некоторые доступные ему и использованные им манускрипты теперь утрачены. На с. 87 дается датировка: «Манускрипты Cologne, Dombibliothek 102 — s. X/IX; а 103 — ок. 800 г. В Bedae Pseudepigrapha (p. 25) сказано, что MS 103 принадлежит семейству, прочие члены которого были написаны в Осерре, Флёри и окрестностях.

[37] «Bede's Place in Medieval Schools», p. 284, n. 77.

[38] *Bedae Venerabilis Opera. Pars VI. Opera Didascalica 2*, CC 123B (Turnhout: Brepols, 1977), p. 257: «Noviomagus' glosses incerti auctoris were copied from Cologne MS 102, with additions from 83». Здесь же (с. 257) Джонс опять заметил, что большинство документов, к которым восходят скопированные в *Патрологии* комментарии, теперь утрачены.

[39] *Bedae Venerabilis Opera. Pars I. Opera Didascalica*, CC 123A (Turnhout: Brepols, 1975).

[40] См. ее диссертацию Frances Randall Lipp, *The Carolingian Commentaries on Bede's «De natura rerum»* (Ph.D. diss., Yale University, 1961).

глоссами[41], которые свободны от влияния Эриугены, хотя и были составлены в его близком окружении — в Лане до 878 г. Этот манускрипт исследовал Дж. Контрени.

Согласно Контрени, скрипторий Лана был в 870-х годах одним из основных центров по распространению глосс к работам Беды. Изданный Липп манускрипт работ Беды[42] содержит глоссы, составленные в Лане Мартином Ирландским (819–875 гг.) и его коллегами[43]. Контрени считает, что кто бы ни являлся составителем известных глосс «пс.-Бирхтферта» к работам Беды, он использовал глоссы из Phillipps 1832 (это самый подробно откомментированный манускрипт в собрании Мартина Ирландского). Глоссы на De natura rerum в Phillipps 1832, ff. 1r–9r написаны той же рукой, что скопировала текст, и не рукой, встречаемой в прочих ланских манускриптах. На полях De temporibus — работы, что следует сразу за De natura rerum (ff. 9v–14v) — в гл. 14 (f. 12r) — еще одним ланским (третьим) почерком отмечен текущий год — 878 г. Именно эта рука отметила смерть Мартина в *Анналах Лана*[44]. О «глоссах неизвестного автора» Контрени совсем не упоминает.

Ясно одно: необходимо заново исследовать манускрипты, содержащие De natura rerum и глоссы, отправляясь от списка манускриптов, приводимого Джонсом в критическом издании. Ему манускрипты с интересующими нас глоссами были неизвестны и, возможно, они совсем утрачены. Глоссы из Лана, к которым, возможно, имел отношение коллега Иоанна Скотта — Мартин Ирландский, являются независимой группой, а потому не помогут в поисках манускриптов.

Глоссы к *Decem categoriae*

Если происхождение анонимных глосс к De natura rerum невозможно установить через анализ их манускриптов, следует обратиться к самому их тексту. Но прежде рассмотрим другие группы глосс, другие школьные тексты, которые обнаруживают родство с нашим материалом, а именно, имеют идентичные пассажи, темы, идеи и т. д. Это поможет очертить бóльший круг текстов, а значит, расширит возможности их идентификации.

---

[41] Из MS Berlin 130 (Phillipps 1832, с. 873, Metz, ff. 1r–9r).

[42] Теперь это Berlin MS 130 (Phillipps 1832) и Berlin MS 129 (Phillipps 1830). Когда-то они составляли один кодекс, находившийся в XI в. в аббатстве Санкт-Винсент в Метце.

[43] John CONTRENI, *The Cathedral School of Laon from 850 to 930: Its Manuscripts and Masters* (München, 1978), p. 124 (Джонс считал, что к глоссам могли быть причастны учителя школы Лана — Мартин, Маннон, и Бернард, см. «Bede's Place in Medieval Schools», p. 275).

[44] CONTRENI, p. 125.

Существует целая группа манускриптов с глоссами, которые содержат определения «природы» из *Перифюсеон* и обнаруживают текстуальное тождество с глоссами к De natura rerum. Речь идет о хорошо известном семействе глосс к анонимному логическому трактату Decem categoriae — столь же обязательному в каролингской школе учебнику, как De natura rerum Беды. Эти глоссы, имеющиеся в различных манускриптах (см. ПРИЛОЖЕНИЕ III, с. 579), были изданы Джоном Маренбоном[45]. Глоссы, тождественные глоссам к De natura rerum, объясняют слово NATURA из сочиненного Алкуином стихотворного введения к *Десяти категориям*. Следующая часть глосс относится уже к параграфу 19 *Десяти категорий* (ed. Minio-Paluello 137, 17–18).

Происхождение и характер глосс к *Десяти категориям* и их манускрипты неоднократно обсуждались (см. ПРИЛОЖЕНИЕ V). Шелдон-Уильямс и Маренбон приписывали их Гейрику из Осерра, Жено и д'Онофрио сомневались в такой атрибуции. Курсель и Контрени полагали, что их автором (среди прочих) мог быть Ремигий из Осерра.

Наиболее часто упоминаемый манускрипт этого семейства — известное собрание логических работ — Paris BN 12949 (далее — P). Он содержит разнообразный, имеющий отношение к Эриугене, материал — большей частью по логике. В одной из глосс к *Эйсагогу* Порфирия упоминается *Перифюсеон*. Как отметил Ван де Вивер, только великие наставники той эпохи — Алкуин и Иоанн Скотт — широко использовали *Эйсагог* и Perihermeneias Аристотеля. Гейрик и Ремигий держались Decem categoriae, De nuptiis Марциана Капеллы, De consolatione philosophiae и Opuscula sacra Боэция[46].

Характерно, что разделы по исчислению в P скопированы из MS Valenciennes 174 (s.IX) (V), который содержит три главные вычислительные работы Беды и глоссы к ним[47]. В свою очередь, глоссы к De natura rerum в V связаны с глоссами из MS Melk, s.IX^2 и его дериватов[48].

Здесь я хочу указать на одну примечательную деталь, связывающую этот кодекс с кругом Эриугены и до сих пор никем не отмеченную. Список греческих слов из f. 81r, опубликованный Э. Жено[49], дает свидетельство знакомства глоссатора с трактатом *К Кандиду Арианину* (Ad

---

[45] John MARENBON, *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre* (Cambridge, 1981), 185–186.

[46] André VAN DE VYVER, «Hucbald de Saint-Amand, écolâtre, et l'invention du Nombre d'Or,» *Mélanges Auguste Pelzer* (Louvain, 1947), p. 65.

[47] VAN DE VYVER, *op. cit.*, p. 66–67.

[48] Ch. W. JONES, *Bedae opera de temporibus* (Cambridge, MA, 1943), p. 157, n. 87 and 143 *IIR*

[49] «Pour le dossier d'Israël Scot», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 52 (1985), p. 14, n. 29.

Candidum) Мария Викторина. Эти слова — *ὄν, τὸ μὴ ὄν, μὴ ὄντα, ὄντα, τοῦ ὄντος, ὕλη, λόγος* (за исключением *κήρυκτην οὐσία* и *ἔνφασιν*) — взяты из десяти начальных глав трактата Викторина[50]. И если можно спорить относительно отнесения этих расхожих слов философского вокабуляра именно к Ad Candidum, то редкое словосочетание *νοῦς πατρικὸς* («отчий ум»)[51] из того же списка встречается только в первой главе Ad Candidum[52] и ясно указывает на этот источник. Из каролингских авторов лишь Алкуин и Иоанн Скотт использовали работы Мария Викторина (Гинкмар Реймсский их только упоминает).

Как бы то ни было, вместе с глоссами на *Десять категорий* в поле зрения исследователей, ищущих «эриугеновские» глоссы и их манускрипты-прототипы, появляется еще одно семейство манускриптов.

De natura quid sit

Определения *природы* из рассматриваемых анонимных глосс к De natura rerum Беды составляют часть небольшой подборки определений «природы», которая называется De natura quid sit (*О том, что такое природа*) (Приложение IV). Этот короткий текст находится среди других отрывков по логике в MS Brussels 10.661–10.665, f. 62^{vb} l.31–50 (Приложение V). Он издан Де Рийком[53], который полагает, что эти логические работы использовались в девятом веке в школах Санкт-Галлена. Работы, которые непосредственно окружают De natura quid sit, как кажется, восходят к кругу Иоанна Скотта.

Так, несколько листов кодекса подряд содержат отрывок по риторике, написанный, согласно Де Рийку, Ноткером Заикой (Notker Balbulus, ок. 840–912 гг.); трактат Quomodo VII circumstantiae (*Каким образом [должно располагать в речи] семь обстоятельств*); отрывок De natura quid sit; философское письмо, возможно, от ученика Иоанна Скотта, Лиутберта, архиепископа Майнца

---

[50] *Ad Candidum Arrianum* (ed. P. Henry et P. Hadot), Sources Chrétiennes 68 (Paris, 1960): *λόγος* (2, 12), *ὄν* (2, 25), *τοῦ ὄντος* (2, 25), *τὸ μὴ ὄν* (4, 6), *μὴ ὄντα* (6, 5), *ὄντα* (7, 11), *ὕλη* (10, 13).

[51] *Ad Candidum Arrianum* 1, 6: *νοῦς πατρικός*. Марий Викторин заимствовал эту формулу из *Халдейских оракулов*, он единственный из латинских авторов приводит ее в греческом написании. «Отчий ум» — это божество, занимающее вершину халдейского пантеона (среди современных ученых нет согласия относительно того, тождественен «отчий ум» самому «Отцу» или подчинен ему). См. *Oracles chaldaïques*, ed. Édouard des Places (Paris: Les Belles Lettres, 1971), fr. 39, 49, 108, 109 (p. 77, 79, 93). Ср. Прокл, *In Tim.* III, 14, 3–10, ed. E. Diehl (Leipzig, 1906)

[52] *Ad Candidum* 1,6.

[53] L. M. de Rijk, «On the Curriculum of the Arts of the Trivium at St. Gall from c. 850 — c. 1000», *Vivarium* 1 (1963), p. 73–74.

(863–889 гг.) к Изону (†871), учителю в Санкт-Галлене[54] (некоторые выражения письма заставили Де Рийка считать, что оно также происходит из круга Иоанна Скотта[55]).

De natura quid sit [f. 62^{vb} l.31–50] состоит из двух частей: первая инспирирована чтением *Перифюсеон*, во второй цитируются определения из *Против Евтихия* (Contra Eutychen) Боэция. Эриугеновская часть текста соотносится с элементами Ib и IIc изданных Маренбоном глосс к Decem categoriae (см. ПРИЛОЖЕНИЯ III и VI). Как и в глоссах на Decem categoriae, излагаются и другие теории Иоанна Скотта. Говорится, что зло не есть *усия*, но представляет собой не имеющее субстанции «ничто»; что Бога называют «ничто», поскольку Он не существует propter excellentiam — по превосходству своей природы. Характерно, что порядок акциденций изменен в сравнении с таковым в глоссах на Decem categoriae. «Количество» следует сразу после «усии», являясь первой акциденцией, как в *Перифюсеон* (*P* I, 463A).

Такой порядок категорий дают Кассиодор (*Institutiones* II, 10) и *Десять категорий* (144, 17–19). Как ни странно, глоссы на Decem categoriae принадлежат другой традиции и следуют скорее Марциану Капелле (*De nuptiis* IV, ed. A. DICK, p. 168–170), первому комментарию Боэция на *Эйсагог* и Халкидию (*in Tim.*, ed. WASZINK, §305, 307, 3–6). Сам Иоанн Скотт колебался относительно того, какая из акциденций — *качество* или *количество* — должна идти первой, что было вызвано расхождением авторитетных для него источников (ср. его *Annotationes* 84, 6 and 89, 16).

За «эриугеновской» частью текста следуют три определения природы из трактата Боэция *Против Евтихия* (глава 1). Это не буквальные цитаты, но близкий к оригиналу парафраз. Характерно, что именно эта первая глава трактата Боэция явилась одной из отправных точек для Эриугены в его попытках выработать определение «природы»[56]. De natura quid sit уникальна, поскольку только здесь, в одном коротком тексте, младший современник Эриугены открыто

[54] Изон комментировал *Психомахию* Пруденция (348 — после 405 гг.) в форме глосс (ed. J. M. BURNAM, Paris, 1910). M. MANITIUS и Cora LUTZ приписывали эту работу Ремигию [DE RIJK, *Op. cit.*, p. 37, n. 5]. Об этом письме см. J. MARENBON, «Carolingian Thought», в *Carolingian Culture: Emulation and Innovation*, ed. Rosamond MCKITTERICK (Cambridge University Press, 1994), p. 176–177.

[55] Например, «necesse est enim ad originem propriam redire omne quod est» (II, 4); «ad intuenda mystice contemplationis archane» (I, 1); «quidam didascalorum» (II, 3).

[56] См. *выше* В. В. ПЕТРОВ, «Тотальность *природы* и методы ее исследования в *Перифюсеон*» Эриугены, с. 434.

соположил варианты Боэция и Иоанна Скотта: интеллектуальное родство определений, которое видят ученые XX века, было явно и в IX столетии.

Манускрипт Brussels 10.661–10.665 был переписан в Льеже в XII веке[57], но содержащиеся в нем логические работы восходят к IX веку, являясь фрагментами распространенных каролингских учебников и глоссариев. Де Рийк полагал, что этот факт позволяет говорить о том, что они имели хождение в круге Седулия Скотта в Льеже[58]. Примечательно, что в своем комментарии на грамматика Евтихия сам Седулий[59] дает определения «природы» в схожей манере — смешивая Боэция и Исидора. Его подход напоминает таковой у автора De natura quid sit: «naturam Boethius ita definit dicens: natura est cuiuslibet substantiae specificata proprietas item: natura est uis gignendi dicta quod aliquid nasci faciat»[60].

Таким образом, определения «природы» из *Перифюсеон* Иоанна Скотта, наряду с другими его теориями, были известны в Льеже и Санкт-Галлене уже в конце IX века.

Scholica Graecarum Glossarum

Еще одним текстом, близким к анонимным глоссам на De natura rerum, являются Scholica graecarum glossarum (*Объяснения греческих глосс*)[61], составленные в 860–876/7 гг. На один случай текстуального

---

[57] Согласно Людвигу Траубе (1861–1907) (TRAUBE, MGH, *Poetae latini aevi Carolini* III, 750): «codices illos Cusanos, quorum ex genere nunc etiam plures novi, Leodii scriptos fuisse alibi demonstrabo». Этот манускрипт — MS Brussels 10. 661–10. 665, f. 62^{vb} l. 31–50 — рассматривается Де Рийком (n. 45; p. 73–74). Хотя на с. 48 и 82 номер манускрипта указан как 10.661–10.665, в другом месте (с. 50 и 64) Де Рийк именует его «Brussels, Koninklijke Bibliotheek (Bibliothèque Royale) MS 10.615–10.729».

[58] DE RIJK, Op. cit., p. 82. Доводов в пользу этого предположения Де Рийк не приводит.

[59] Corpus Christianorum Continuatio Medievalis (далее CCCM) 40C, p. 100.

[60] Боэций, *Contra Eutychen* I: «significatio naturae, per quam... proprietatem rerum monstrare cupientes... Natura est unamquamque rem informans specifica differentia»; Исидор, *Etymologiae* XI, cap. 1: *De hominis et partibus eius*, par. 1 (PL 82, 397B): «Natura dicta ab eo quod nasci aliquid faciat. Gignendi enim et faciendi potens est».

[61] M. L. W. Laistner напечатал Scholica в «Notes on Greek from the Lectures of a Ninth Century Monastery Teacher», *Bulletin of the John Rylands Library* 7 (1922–1923), p. 421–456. Это издание основывалось на двух манускриптах (один из них — Vatican, Reg. lat. 215). Наставником, ответственным за составление Scholica, называли Мартина Ирландского, но Джон Контрени сомневается в этой атрибуции, см. его статью в *Manuscripta* 19 (1975), 70; а также в *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie* (Paris, 1977), p. 63, n. 3 и в MARENBON, *The School of Laon from 850 to 930...*, p. 298–306.

тождества между нашими глоссами и Scholica уже указывал Лейстнер[62], но существует еще одно совпадение — глосса, в которой поясняется этимология слова titulus[63].

Scholica присутствуют, как минимум, в пяти манускриптах, самый ранний из которых — Vatican, Reg. lat. 215 (876/877 гг.). Помимо Scholica (ff. 112r–121v), манускрипт содержит библейские глоссы Гаймона из Осерра и Эриугены (ff. 88r–106r), а также отрывок из грамматической работы Готшалка из Орбэ (f. 59r).

Одна из схолий, глосса на строку из стихотворения Иоанна Скотта, дает terminus post quem для всего текста — конец 850-х или начало 860-х годов[64]. Присутствие схолий в ватиканском манускрипте тоже дает дату до 877 г.[65]

Контрени сомневается, что источник глосс когда-либо будет установлен[66], хотя и замечает, что Гейрик делал подобные компиляции педагогических текстов (ср. его Collectanea и Scholica quaestionum).

Согласно Контрени, школа Осерра была одним из основных центров распространения Scholica. Мартин-Дункахт и Эриугена ни разу не использовали их (хотя неизвестный переписчик добавил к сделанной Эриугеной глоссе на слово fagolidorus[67] пояснение, заимствованное из этих схолий). Напротив, Ремигий из Осерра (но не Гейрик) не раз цитировал их в своем комментарии на Марциана Капеллу[68].

---

[62] M. L. W. LAISTNER, «Martianus Capella and His Ninth Century Commentators», *Bulletin of the John Rylands Library* 9 (1925), p. 136.

[63] *Scholica* E 45 (Laistner, p. 428): «... a titane titulus. Sicut enim sol illuminat suo iubare mundum ita capitula vel tituli illustrant sequentia librorum»; ср. анонимные глоссы к De natura rerum: «TITULIS: Titulus autem dicitur a titane, id est sole, quia sicut sol sua praesentia mundum illuminat, ita et titulus sequentem paginam illustrat».

[64] John Scottus, *Lumine sidereo*, MGH, *Poetae latini* 3, 548, 21 (это стихотворение к сделанному Эриугеной переводу корпуса Ареопагитик [закончен в 860–62 гг. согласно Каппюенсу (*Jean Scot Erigène*, p. 158) или ранее — MEYVAERT, «Eriugena's Translation of the *Ad Thalassium* of Maximus», *The Mind of Eriugena*, ed. J. O'MEARA and L. BIELER (Dublin, 1973), p. 83]).

[65] На основании замечания на f. 142v: «Sunt igitur ab initio mundi usque in annum presentem... qui est annus ab incarnatione Domini *octigentesimus septuagesimus septimus*, indictione x. Regnante gloriosissimo rege Karolo anno xxxvii. Imperii vero ii» (John CONTRENI, «The Biblical Glosses of Haimo of Auxerre and John Scottus Eriugena», *Speculum* 51, 3 (1976), p. 413–414).

[66] John CONTRENI, «Three Carolingian Texts Attributed to Laon», *Studi Medievali* 17 (1976), p. 805.

[67] Иоанн Скотт, *Glossae divinae historiae* 346 (ed. J. CONTRENI), p. 154.

[68] CONTRENI, Op. cit., p. 806–807.

Замечательно, что одна из схолий (в Vatican. Reg. lat. 215) поясняет, что такое «periocha» (одно из семи риторических «обстоятельств»)[69]. Это пояснение не близко к таковому у Иоанна Скотта, его помощника i[2], Ремигия, или Седулия Скотта[70]. Кроме того, в Scholica имеется транскрибированная латиницей строка из греческого стихотворения Эриугены Lumine sidereo.

Таким образом, рассматриваемые анонимные глоссы к De natura rerum Беды имеют текстуальные соответствия в Scholica Graecarum Glossarum, которые составлены в третьей четверти девятого века. Scholica содержат «эриугеновский» материал, они соседствуют с библейскими глоссами Иоанна Скотта в ватиканском манускрипте и были использованы Ремигием из Осерра.

Глоссы пс.-Бирхтферта к *De natura rerum* и *De temporibus* Беды

Глоссы пс.-Бирхтферта[71], опубликованные в т. 90 Patrologia Latina вместе с рассматриваемыми глоссами incerti auctoris, практически ли-

---

[69] M. LAISTNER (ed.), Op. cit., p. 450, 8: «Periocha est circumstantia quae significat personam, locum, tempus, rem, qualitatem, causam et facultatem».

[70] Седулий Скотт, *In Donati Artem minorem*, CC 40C, 3: «septem sunt species peristaseos id est circumstantiae... id est persona res vel factum causa locus tempus modus materia vel materies sive facultas»; Иоанн Скотт, *Annotationes* 128,29–129,2: «Septem periochae, id est septem circumstantiae sunt... quis quid quare quando ubi quomodo quo...»; помощник Эриугены i[2] на f. 26r манускрипта Bamberg Ph. 2/1: «Septem ΠΕΡΙΟΧΑΙ (id est circumstantiae) sunt quis quid cur quomodo quando ubi quibus facultatibus» (*Periphyseon* I, ed. JEAUNEAU), p. 252, 2477–79). Cf. *Vitae Vergilianae*, ed. Jacob BRUMMER (Leipzig, 1933), p. 62, ll. 64–73: «set Iohannes Scottus has breviter scripsit periochas dicens: quis, quid, cur, quomodo, quando, ubi, quibus facultatibus...»; *In Priscianum Accessus* (DUTTON-LUHTALA) 3–9: «Septem ΠΕΡΙΟΧΑΙ, id est circumstantiae, sunt: ΤΙC, ΤΙ, ΔΙΑ ΤΙ, ΠΩC, ΠΟΥ, ΠΟΤΕ, ΠΟΙΑC ΥΛΗC. ΤΙC quis, ΤΙ quid, ΔΙΑ ΤΙ cur, ΠΩC quomodo, ΠΟΥ ubi, ΠΟΤΕ quando, ΠΟΙΑC ΥΛΗC quali materia. Item sic dicuntur ΠΕΡΙΟΧΑΙ· ΠΡΟCΩΠΟΝ, ΠΡΑΓΜΑ, ΑΙΤΙΑ, ΠΟΙΟΤΗΤΑ, ΤΟΠΟC, ΚΑΙΡΟC, ΥΛΗ — persona, res, causa, qualitas, locus, tempus, materia»; Ремигий, *Commentum in Martianum Capellam* (C. E. LUTZ) (Leiden, 1962), p. 65: «Primo est transeundum per septem periochas, id est circumstantias, quae constant in initio cuiusque libri authentici, quae ut Graeco utamur eloquio sunt: ΤΙC ΤΙ ΔΙΑ ΠΩC ΠΟΥ ΠΟΠΕ (*sic*) ΠΑΤΕΝ (*sic*); ut haec ipsa ore Latino absoluamus: quis quid cur quomodo ubi quando unde»; Алкуин, *De rhetorica* 105–110 (ed. W. S. HOWELL): «Plenaria causa septem habet circumstantias, personam, factum, tempus, locum, modum, occasionem, facultatem:... quis... quid... quando... ubi... quomodo... cur... potestas faciendi...».

[71] Согласно Джонсу, эти глоссы не принадлежат англо-саксонскому монаху Бирхтферту из Рамси, см. «The Byrhthferth glosses» (1938), in: Ch. W. JONES, *Bede, the Schools and the Computus* (Norfolk, VA: Variorum, 1994). См. также M. MANITIUS, «Byrhtferth», *Geschichte der Lateinischen Literatur des Mittelalters* 2/2 (München, 1923), 699–706.

шены «эриугеновского» влияния. Однако у них есть ряд любопытных особенностей. Во-первых, они зависят от рассматриваемых нами анонимных глосс к De natura rerum, дословно заимствуя целые пассажи. Во-вторых, в этих глоссах усиливается влияние Ремигия: например, появляются рассуждения о сизигиях (conjunctiones) (195BC), греческие этимологии (250B). Глоссы пс.-Бирхтферта (равно как и глоссы incerti auctoris) не прекращаются и в следующем за De natura rerum трактате Беды — De temporibus (277B sq.). Там называется имя Ремигия и цитируются его высказывания (col. 309C; 310C; 478D)[72]. Характерно, что цитаты из Ремигия имеют богословский или философский характер, поскольку он не занимался исчислением. Глоссы составлены в Осерре около 900 г., и то, что они публикуются вместе с глоссами на De natura rerum, начиная с первых печатных изданий, скорее всего, является следствием их изначального соседства в манускриптах.

Глоссы Бирхтферта представляют собой ирландскую ветвь исчислительных комментариев к Беде, связанных с кафедральными школами севера Франкии, а потому имеют ярко выраженную общегуманитарную окраску, характерную для сочинений каролингской эпохи[73]. В целом, соседство и взаимосвязь с глоссами пс.-Бирхтферта усиливает привязку глосс incerti auctoris к кругу Ремигия из Осерра.

Ядро глосс к *De natura rerum*: Гейрик или Ремигий?

Возможно ли установить автора первичного ядра глосс к De natura rerum? Текущее знание манускриптов применительно к глоссам на De natura rerum оставляет желать лучшего. Все они известны, но сравнительного анализа содержащихся в них глосс до сих пор не появилось. Такие близкие к рассматриваемым глоссам тексты, как Decem categoriae и Scholica graecarum glossarum, указывают на Осерр и Лан. Эриугеновское влияние, различимое в самих глоссах, также заставляет вспомнить

[72] Например, такое (PL 90, 310C): «РЕМИГИЙ: Платон говорил, что есть три начала, а именно, Бог, образец и материя. Бог-де не как творец создал все из ничего, но у него, как у мастерового, находилась под рукой материя как вспоможение для творения вещей. Аристотель же говорил, что есть два начала, а именно, материя и вид; а третье [начало] некто, который не знаю что хотел сказать, назвал действующим [operatorium]. Преодолевая их заблуждения, Моисей, поскольку его избрал Бог, явил истину вещей, указав, что Бог все образовал из ничто, и не во времени, но в начале времени. Он говорит: "В начале...". Когда он говорит "В начале...", и подразумевается "...времени", то вне всякого сомнения понятно, что тогда началось время, которого раньше совсем не было». Здесь Ремигий вольно перелагает начальные главы *Гексамерона* Амвросия (PL 14, 123A ff.).

[73] WALLIS, «Introduction», p. xcv.

об Осерре, где все наставники второй половины девятого века делали заимствования из работ Иоанна Скотта и Мартина Ирландского из Лана[74]. Ведущими авторитетами осеррской школы являлись Гейрик и Ремигий. Чарльз Джонс[75] полагал, что автором глосс мог быть Гейрик.

Гейрик провел некоторое время между 863 и 865 гг. в монастыре св. Медара в Суассоне с Вульфадом, близким другом Эриугены[76]. Там он получил доступ к библиотеке Вульфада, содержавшей книги Иоанна Скотта, а возможно, мог встречать и самого философа. Когда Гейрик вернулся в 865 г. в Осерр, он принес учение Эриугены в школу Осерра. Быть может, как предполагал Рикардо Квадри[77], в конце своей жизни (ок. 877 г.) Гейрик возвратился в Суассон.

Больше половины *Гомилии* I, 11 Гейрика основано на *Гомилии* Эриугены, кроме того, пара мест из нее зависят от *Перифюсеон* IV и V[78].

В наиболее раннем манускрипте гейриковой Vita S. Germani (*Житие св. Германа*), посвященной императору Карлу Лысому в 876 или 877 г.[79] — MS Paris BN 13757, IX s. — имеются пространные примечания, написанные рукой сотрудника Гейрика; в некоторых из них цитируется *Перифюсеон*[80]. Контрени считает, что этот манускрипт мог находиться в Лане с последней четверти девятого века и позднее[81]. В самом деле, на f. 182r манускрипта Laon 469 (содержащем Carmina libri undecim Фортуната и Vita sancti Martini) имеется запись (рукой, которая ответственна за все греческие слова этого листа):

> Nihilum vocatur deus non per privationem essentiae ut aliquid non sit sed per excellentiam quia plusquam aliquid est. Dum enim super omnia queritur in nulla essentia invenitur. Dum ergo incomprehensibilis intelligitur per excellentiam nihilum

---

[74] Соборный капитул Лана и монастырь св. Германа в Осерре были связаны молитвенным союзом (CONTRENI, *The Cathedral School...*, p. 142, n. 23).

[75] Charles W. JONES, ed. *Bedae De Temporibus* (Cambridge, MA, 1943), 365.

[76] См. P. Riccardo QUADRI, *I Collectanea di Eirico di Auxerre*, collection «Specilegium Friburgense», vol. 11 (Fribourg, 1966), 18–24.

[77] В предисловии к изданию *Collectanea* Гейрика (см. предыдущую сноску), p. 27.

[78] John MARENBON, *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre* (Cambridge University Press, 1981), p. 113–115.

[79] CONTRENI, *The Cathedral School...*, p. 148. Возможно, именно этот манускрипт был подарен Карлу.

[80] Людвиг Траубе полагал, что эти глоссы были составлены каким-либо учеником, но были добавлены к Vita по желанию самого Гейрика: «Scholia quamquam tiro exarauit in Parisino (codice)... non dubito quin *Vitae* ipse Heiricus voluerit adicere» (MGH, *Poetae latini* III, p. 425, n. 3). Глоссы изданы Траубе на с. 428–517.

[81] CONTRENI, *op. cit.*, p. 149.

vocatur. At vero in suis theophaniis incipiens apparere veluti ex nihilo in aliquid dicitur procedere.

Примечательно, что эта запись тождественна одной из схолий к гейриковой Vita S. Germani[82], и это означает, что влияние Гейрика ощущалось в Лане. Кроме того, эта запись идентична соответствующим местам в глоссах на Decem categoriae (элемент II) и в De natura quid sit (см. ПРИЛОЖЕНИЯ III, IV и VI).

Более того, у Гейрика была копия вычислительных работ Беды (MS Melk, Stiftsbibliothek 412 [*olim* 370. G 32])[83]. Он оставил на его полях глоссы, которые послужили источником для пс.-Бирхтферта.

Манускрипты работ Беды, принадлежавшие наставникам Лана Мартину (Phillipps 1832), Маннону (Horblit Collection [sine numero]), и гейриков кодекс из Мелка относятся к тому же раннему семейству манускриптов Беды[84]. Каждый мастер оставил на их полях свои глоссы. Глоссы Гейрика и Мартина не зависят друг от друга, хотя и те, и другие послужили источником для компилятора так называемых «глосс Бирхтферта».

Что можно сказать о Гейрике как авторе анонимных глосс? Мои доводы против этого допущения таковы. Во-первых, характерное выражение «ea quae sunt et quae non sunt», присутствующее во всех обсуждавшихся выше текстах — анонимных глоссах к De natura rerum, глоссах к Decem categoriae, в De natura quid sit — как кажется, отсутствует в работах Гейрика. В его *Гомилии* I, 11 — где используются такие базовые термины из работ Иоанна Скотта, как primordiales causae, theophaniae и monades, и в которую Гейрик включил около половины *Гомилии* Иоанна Скотта — даже не упоминается основное деление всех вещей на «те, что суть, и те, что не суть». Наиболее характерное выражение Иоанна Скотта, с которого начинается его собственная *Гомилия*, игнорируется. И оно также игнорируется в Vita S. Germani Гейрика, некоторые пассажи которой тоже демонстрируют влияние Эриугены.

Напротив, термин «примордиальные причины», который Гейрик заимствовал для своей гомилии у Иоанна Скотта, не используется неизвестным глоссатором. А ведь он комментирует начальный абзац De

[82] Схолию напечатал Л. Траубе в примечаниях к Vita S. Germani: MGH, *Poetae latini* 3, 434.

[83] Обстоятельную библиографию относительно этого манускрипта см. у Квадри в его издании *Collectanea* Гейрика, p. 5–7. Также см. JONES, «Bede's Place in Medieval Schools», p. 275.

[84] CONTRENI, *Op. cit.*, p. 150.

natura rerum Беды, содержащий это редкое словосочетание, упуская возможность объяснить эту необычную формулу Эриугены и Беды. В противоположность Гейрику, глоссатор ею не интересуется.

Анонимные глоссы к Беде не похожи на другие работы Гейрика: Vita sancti Germani, Collectanea[85], гомилии. Gesta episcoporum Autissiodorensium. Выдержки из *Перифюсеон* на полях *Жития св. Германа* были сделаны сотрудником Гейрика, а не им самим. К сожалению, я не видел глосс Гейрика к De natura rerum Беды в MS Melk, Stiftsbibliothek 412 [370. G 32], что могло бы существенно прояснить некоторые моменты настоящего обсуждения.

Напротив, ремигиево происхождение анонимных глосс весьма вероятно. Они действительно похожи на многочисленные комментарии Ремигия († 908), который сменил Гейрика в должности главы школы Осерра[86].

Ремигий был выдающимся учителем свободных искусств и автором разнообразных комментариев на классические работы[87]. В классе он разбирал Вергилия, Персия, Disticha Catonis, *Пасхальную песнь* Седулия, Аратора, Пруденция, *Утешение философией* Боэция, De nuptiis Марциана Капеллы. Кроме того, он написал много экзегетических и грамматических работ. Ремигий составил комментарии по крайней мере на шесть античных учебников грамматики, написанных Донатом, Евтихием, Фокой, Присцианом, а также на два учебника Беды — De arte metrica и De schematibus et tropis. В подходе Ремигия преобладала педагогическая сторона[88]. Ремигий прекрасно знал поэтические и прозаические сочинения Эриугены, даже в элементарных учебниках он ссылается на Иоанна Скотта.

Максимилиан Маниций (1858–1933)[89] предположил, что «неизвестного автора» можно отождествить с Ремигием. В самом деле, между рассматриваемыми анонимными глоссами к De natura rerum и работами

---

[85] R. QUADRI, ed., in *I Collectanea di Eirico di Auxerre*, collection «Specilegium Friburgense», vol. 11 (Fribourg, 1966).

[86] Ремигия считают учеником Гейрика на основании свидетельства Гаутберта († 970/75): «Theodorus monacus et abbas Adrianus Aldelmo instituerunt grammaticam artem... Heiricus Hucbaldum et Remigium»; опубликовано в L. DELISLE, *Notices et extraits des mss. de la Bibl. nationale*, t. 35, p. 1 (Paris, 1896), 311–12. Ср. также запись в MS Paris 12949, f. 25v: «Heiricus magister Remigii fecit has glossas».

[87] О Ремигии см. *L'École carolingienne d'Auxerre de Murethach à Remi, 830–908*, eds. Dominique IOGNA-PRAT, Colette JEUDY, Guy LOBRICHON (Paris, 1991).

[88] Anneli LUHTALA, «Grammar and Dialectic: A Topical Issue in the Ninth Century. *Iohannes Scottus Eriugena: The Bible and Hermeneutics*, ed. Gerd VAN RIEL, Carlos STEEL, and James MCEVOY (Leuven University Press, 1996), p. 289.

[89] Max MANITIUS, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelaliers*, v. 2 (Munich, 1911–31), 700–705.

Ремигия можно найти ряд текстуальных соответствий. Например, в комментарии на Ars maior Доната Ремигий пишет: «Natura generale nomen est omnium rerum quae videntur et quae mortalibus latent. Deus etiam dicitur natura eo quod omnia nasci faciat»[90]. Это дословное воспроизведение известного определения универсальной «природы» из трактата *Перифюсеон* (это определение находится и в глоссах к Decem categoriae и в De natura quid sit). Второй обнаруженный мною идентичный отрывок находится в комментарии Ремигия на Ars minor Доната и касается этимологии слова titulus[91] (см. также сн. 93–94 и с. 569, сн. 15). Другие соответствия работам и теориям Ремигия обсуждаются нами в следующем разделе; кроме того, они указаны в примечаниях к латинскому тексту глосс (ПРИЛОЖЕНИЕ II).

Следовательно, хотя известно, что Гейрик составлял глоссы на вычислительные работы Беды, ядро этих глосс восходит не к Гейрику, но, скорее, к Ремигию.

Содержание глосс к *De natura rerum*

К рассматриваемым глоссам хорошо приложимы слова Ч. Джонса: «У каролингских наставников были наши человеческие слабости. Если их учение было оригинально — они писали книгу; если не оригинально — делали глоссы. И в ту эпоху, и в нашу — правило одно: первая глава текста перегружена комментарием, который сходит на нет, не достигнув и половины трактата, как если бы наставник наскучил себе даже больше, чем своим ученикам». В самом деле, хотя глоссы incerti auctoris все же достигают конца De natura rerum, распределены они крайне неравномерно. В заглавии и вступительном стихотворении комментируется каждое слово (всего — 22 глоссы), главам I и III отведено по 8 глосс, главе IV — 5, главе VIII — 1 и т. д.

В целом, это элементарный материал из классной комнаты. Особенно в начале глоссатор не всегда старается понять или разъяснить текст Беды. Кажется, что глоссы составлены ради самих себя; они выглядят как образец составления глосс, данный учителем ученику, или

---

[90] Ed. J. P. ELDER, «The Missing Portions of the Commentum Einsidlense on Donatus' Ars Grammatica», *Harvard Studies in Classical Philology* 56–57 (1947), p. 135, 5–6. Этот материал является дополнением к «Commentum Einsidlense in Donati Artem Maiorem», ed. H. HAGEN в *Anecdota Helvetica* (KEIL, Grammatici latini Supplementum), Leipzig 1870. Следует отметить, что цитируемая фраза явно выпадает из контекста — чисто грамматического рассуждения — и, быть может, является просто глоссой, включенной в основной текст по небрежности переписчика.

[91] Ремигий, *In Ars minor Donati*, ed. W. FOX (Leipzig: Teubner, 1902), p. 1–2: «Titulus dicitur a Titane .i. a sole, quia, sicut sol illuminat mundum, ita et titulus librum... Est autem titulis clavis sequentis operis. Idem est et elenchus, a graeco quod est elios».

(что более вероятно) как упражнение в составлении глосс. Доводом в пользу последнего предположения служит то, что прежде всего объясняются такие слова, как GLOSSA и VERSUS. Глоссатор не раз цитирует Исидора; даже там, где он ссылается на Амвросия, он дает слова последнего в изложении Исидора (см. с. 576, сн. 30). Пример синонимии, с которого начинаются анонимные глоссы, встречается у Ремигия[92].

Глоссы к вступительному стихотворению

Комментатор дает пословные глоссы почти на каждое слово четверостишия. Именно эти пояснения к девятнадцати лексическим единицам стихотворения содержат почти весь материал, зависящий от Эриугены. Лемма NATURA получает определение из пролога *Перифюсеон*. Глоссатор безо всякой видимой причины наделяет текст метафизическим смыслом, интерпретируя RES из словосочетания «natura rerum» как «причины тварного». Это значит, что он либо держал в уме некий другой текст, либо просто скопировал эту глоссу из какого-то другого манускрипта, где она имела конкретное значение.

AEVUM соотнесено с латинским SAECULUM — здесь глоссатор следует Беде (перевод 'век' встречается реже, чем 'вечность'). Допустимость такого словоупотребления подтверждает Исидор (см. с. 568, сн. 14).

Затем объясняется этимология слова TITULUS. Подобное разъяснение содержится у авторов, соприкасавшихся с Эриугеной и Ремигием[93] (ср. также сн. 91 и с. 569, сн. 15). Ремигий — единственный из всех, цитирующих Севера Сульпиция (см. сн. 93 и с. 569, сн. 16), ука-

---

[92] *Commentum in Martianum Capellam*, vol. 2, 283.13, ed. C.E. LUTZ (Leiden: E.J. Brill, 1965), p. 114, 23–24: «Solutionem est cum ad verbum fit interpretatio, ut "Quid est conticescere?" "Tacere"».

[93] Эта этимология встречается во многих работах Ремигия, например, в *In Artem Donati Minorem Commentum*, ed. W. FOX (Leipzig: Teubner, 1902), 1,10–2,2: «Unde legimus in vita beati Martini: 'TITULUM frontis erade, ut muta sit pagina'. Est autem titulus clavis sequentis operis. Idem est et 'elenchus', a graeco quod est 'elios'»; а также в *in artem Phocae*, ed. M. MANITIUS, *Neues Archiv* 36 (1910), 48; *in Disticha Catonis* (введение), ed. A. MANCINI, *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, ser. Va, 11 (1902), 180–181: «titulus diminutivum a Titane et derivativum ab eodem nomine... nam sicut Titan aurum vel argentum sive alias res perpulchras pulchriores suo splendore efficit, sic titulus.. opus subsequens gratius efficit» и пр.; это определение находится в восходящих к Ремигию и Иоанну Скотту accessus ad auctores (ed. R. HUYGENS, *Latomus* 12, 1953) — *Accessus Prudentii Psichomachie* (I) 15–17, p. 303: «Titulus vero a nomine titan dicitur, quia sicut hinc universa illuminantur, sic per titulum subsequens opus manifestatur»; и *Accessus Sedulii* 7–11: «Titulus autem Servio adtestante a Titano, id est sole, per diminutionem vel per similitudinem dicitur, per diminutionem dicitur, quia parva lux est istius operis respectu totius solis, per similitudinem autem <quia> sicut sol oriens illuminat totum orbem, sic titulus sequens opus».

зывает источник этой этимологии. Таким образом, только применительно к нему можно безусловно говорить о знании источника из первых рук, а не через посредников, что косвенно подтверждает его приоритет во введении ее в оборот. Сравнительный анализ текстов, содержащих эту этимологию — а они близки по духу, лексике и тематике — обнаруживает наличие между ними перекличек и дальнейших параллелей, которые, однако, не выводят за очерченный круг авторов. Так, TITULUS и TITIO, объединенные в *Глоссах к Присциану* (см. с. 569, сн. 15), связаны у анонимного ирландского комментатора[94]. Возможно, это свидетельствует об использовании этого определения в ирландских ученых кругах на континенте и указывает на Лан, где: 1) работали ирландцы; 2) хранилось сочинение Латхена; и 3) составлялись глоссы к De natura rerum Беды. Заслуживает внимания то, что вводный абзац *Глосс к Присциану* содержит определение семи ΠΕΡΙΟΧΑΙ (обстоятельств), о которых говорится в работах Эриугены[95], в так называемой первой Vita Vergiliana Гудиана[96], неоднократно у Ремигия[97] (но не у Гейрика).

Имеется еще одна параллель между анонимными глоссами и Ремигием — редкое выражение «per apostrophen alloquitur» («обращается посредством апострофы») в глоссе QUI LEGIS (с. 570)[98]. Patrologia Latina Database — электронная текстовая база данных — дает только три случая его использования (включая рассматриваемые глоссы и комментарий Ремигия)[99].

---

[94] Scotus anonymus, *Commentarius in epistulas catholicas*, In epist. Iudae 66–67, in *Scriptores Hiberniae minores* I, ed. R. E. McNALLY, CC 108B, p. 49: «Titulus fugit, Lath- chen-, quia fit titulo; uel titulus, id est signum; uel titulus fit titio áetiṅńe (‘головня’)». Латхеном (†661) (Lathchen или Laidcen mac Baith) звали ученого ирландца, автора сокращенного пересказа *Моралий* Григория Великого. Дж. Контрени упоминает (*JSEHP*, p. 64), что в Лане находилась копия принадлежавших Латхену *Моралий на Иова* (MS Laon Bibl. mun. 50), «переписанная с ирландского оригинала», которую читал коллега Иоанна Скотта — Мартин Ирландский.

[95] *P* I, 471C и 475A.

[96] Манускрипт Wolfenbüttel, Herzog-August-Bibliothek 70 Gud. lat. 2^0, fol. 1r., ed. Jacob BRUMMER, *Vitae Vergilianae* (Leipzig, 1933), p. 62, ll. 64–73: «set Iohannes Scottus has breviter scripsit periochas dicens: quis, quid, cur, quomodo, quando, ubi, quibus facultatibus...».

[97] Ремигий, *Commentum in Martianum Capellam* I, p. 65: «Primo est transeundum per septem periochas, id est circumstantias, quae constant in initio cuiusque libri authentici, quae ut Graeco utamur eloquio sunt: ΤΙΣ ΤΙ ΔΙΑ ΠΩΣ ΠΟΥ ΠΟΠΘ (*sic*) ΠΑΤΘΝ (*sic*); ut haec ipsa ore Latino absoluamus: quis quid cur quomodo ubi quando unde».

[98] Idem., *Commentarius in Genesim. Textus Bresith.* Caput 49 (PL 131, 126C): «Vers. 9 ‘Ad praedam, fili mi, ascendisti’, quem per apostrophen patriarcha alloquitur».

[99] Третий случай приходится на анонимную *Vita Cassiodori*. Pars prima (PL 69, 464A), и можно предположить, что это произведение если не составили, то переписывали в кругу Ремигия.

В глоссе MENTE глоссатор понимает чисто религиозное uere mente, «пекись душой», как «созерцай умом», усиливая, таким образом, интеллектуальную составляющую. Такой подход соответствует традиции, идущей от Иоанна Скотта и через Ремигия (см. с. 570, сн. 20).

Глоссы к главе I

Различение четырех модусов божественного вершения, которое Беда заимствует у Августина, было хорошо известно каролингским ученым. Так, Иоанн Скотт однажды просто цитирует эту главу De natura rerum Беды в *Перифюсеон*. Кроме того, Иоанн Скотт различает tempora aeterna (вечные времена)[100] и tempora saecularia (вековые времена)[101]. «Вечные времена» соответствуют первому модусу божественного вершения в тексте Беды. Это вечность, в которой неизменным содержится все, что было, есть и будет: причины-образцы и их предузнанные Богом следствия. «Вековые времена» соответствуют II–IV модусам у Беды: собственно, время мира (saecula) начинается, когда Бог в единственном и вневременном акте творит в бесформенной материи первоэлементы и активизирует в последних разом сотворенные причины вещей. Этим действующим причинам назначено в установленной последовательности проявляться и разворачиваться в череде пространственно-временных осуществлений.

На тему «ante mundi constitutionem» неоднократно высказывается и Ремигий, комментируя такие языческие работы, как *Утешение философией* Боэция и De nuptiis Марциана Капеллы. Он утверждает, что «до устроения мира» времени не было, а была только вечность или нескончаемость[102] (см. с. 572, сн. 24). У Ремигия также встречается

---

[100] Ср. Августин, *De diversis quaestionibus* 72, 8: «Si enim tempora quomodo aeterna?... Aeterna tempora aevum significavit, inter quod et tempus hoc distat, quod illud stabile est, tempus autem mutabile».

[101] Cf. *P* II, 558C, p. 74, 30–76, 6: «[Verbum Dei] qui nos apostolo teste (Ephes 1:5) ante tempora saecularia praedestinavit in regnum. Non dixit ante **tempora aeterna** — tempora enim aeterna sunt patris et filii et spiritus sancti coessentialis aeternitas in qua substantiales splendores sanctorum omniumque rerum primordiales causae aeternaliter conditae sunt ipsarumque causarum effectus et praesciti et praedestinati fuerunt — sed ante **tempora saecularia** in quibus causae semel ac simul et aeternaliter in principio factae ordine quodam saeculorum... in effectos suos... procedunt»; ср. Иоанн Скотт, *Гомилия* VII, 287C: «Substantia eorum quae per ipsum [filium dei] facta sunt inchoavit in ipso esse **ante tempora saecularia, non in tempore, sed cum temporibus**».

[102] Как правило, Ремигий не различает aeternitas и perpetuitas. Лишь однажды он проводит это различие, чтобы позже, в другом месте, запутаться в употреблении. Ср. *Commentum in Martianum Capellam* II, p. 77, 8–10: «Inter 'perpetuum' et 'aeternum' hoc distat: perpetuum quippe est quod caret fine et initio sine motu temporis; aeternum est quod caret fine et initio, subiacet tamen motui temporis»; но: p. 173, 19: «dii aeterni sunt, mundus vero perpetuus».

определение времени как «хода и чередования вещей», дня и ночи (см. там же), которое подразумевается в глоссе SED AETERNA SUNT. Анонимный глоссатор De natura rerum тоже считает, что «saecula» (века) уже были «in praesentia Dei» (в присутствии Божием), прежде чем были сотворены во времени: они вечно пребывают в божественном провидении до всякого времени и до творения мира. Однако он расходится с Ремигием, утверждая, что до «вековых времен» все же было время, хотя и не обычное, проявляющееся в чередовании дня и ночи. Быть может, здесь глоссатор ближе к Иоанну Скотту, который фигурально употребляет словосочетание «вечные времена» применительно к вечности (см. выше).

Глоссы к главе III

В главе Quid sit mundus Беда перефразирует De nuptiis VIII, 814 Марциана Капеллы. Это один из самых ранних случаев использования (но не упоминания) работы Марциана. Похоже, и анонимный глоссатор использует этот отрывок из Марциана при комментировании Беды (глоссы MUNDUS EST и Item GLOBATA). Характерно, что Ремигий, комментируя это место De nuptiis, говорит, что здесь, «согласно философам и физикам», описывается mundus quid sit (что́ такое мир), возможно, подразумевая название как раз этой главы De natura rerum Беды[103].

Здесь лексика анонимных глосс близка к лексике Ремигия, когда тот комментирует «натурфилософские» строки у Вергилия (Энеида VI, 724–26), Боэция (*Утешение философией* III, стих 9) и Марциана Капеллы (De nuptiis VIII, 814). Однако изложение теории четырех элементов у анонимного глоссатора отличается от характерного для Ремигия. Тот не раз пишет об элементах, но при этом, как правило, обращает внимание на их соотнесенность друг с другом, говоря о шести «сизигиях» (конъюнкциях, связях), о том, какие элементы сочетаются друг с другом непосредственно (immediatae), а какие опосредованно (mediatae)[104]; иногда описывает эти связи в сексуальных терми-

[103] Ibid. (430.12–15), p. 250: «Mundus igitur id est caelum et terra et omnis universitas, vel sphera caelestis, ex quattuor elementis isdemque totis scilicet elementis, in spherae id est rotunditatis, MODUM id est similitudinem, globatus. His secundum philosophos et secundum phisicos ***mundus quid sit*** describitur. Globatus id est rotunda forma contextus, et circumscriptus ex tribus elementis. Nam terra non conglobatur quia non movetur».

[104] Ср. *In Consolationem philosophiae*, ed. H. F. Stewart, *The Journal of Theological Studies* 17 (1915), p. 31–32: «nam quattuor sunt elementa quorum sex sunt connectiones quas (Graeci) synzygias vocant, quarum quattuor sunt immediatae et duae mediatae. Immediatae sunt istae: Aer calidus et humidus est; huius caliditas coniungitur caliditati ignis, qui est calidus et siccus. Ignis est calidus et siccus; huius caliditas aeris caliditati coniungitur. Siccitas autem terrae copulatur, quae est frigida et sicca. Terra frigida est et sicca; huius siccitas ignis siccitati

нах, говоря, что есть мужские и женские элементы — активные инкубы и пассивные суккубы[105]. В глоссах отсутствуют и дериваты от глагола coniugo, непременные у Ремигия.

Характерно, что при описании формы мира глоссатор не использует слова sphaera, «сфера», частого у Ремигия (см. сн. 103 и 107), заменяя ее на orbis, «круг», «окружность». Скорее всего, здесь он следует лексике комментируемого им Беды. Последний, говоря о форме вселенной, которая у него безусловно шарообразна (globata)[106], заменил недвусмысленное in sphaerae modum (в виде сферы) Марциана Капеллы на нейтральное in speciem orbis (в виде окружности). Это ведет к нечеткости у анонимного глоссатора, хотя, как показывают глоссы к главам III и VIII, вселенная и для него шарообразна. Как бы то ни было, подобная расплывчатость терминологии говорит сама за себя и для Ремигия она невозможна[107]. Соответственно, у Беды и в глоссах мы переводим orbis «сферой».

Заключение

Итак, можно заключить, что рассмотренные анонимные глоссы на De natura rerum Беды представляют собой школьный материал, составленный, скорее всего, в Осерре уже после отъезда Ремигия в Реймс (в 883/93). Ядро этих глосс (во всяком случае, ядро их начальной части, демонстрирующей зависимость от учения Эриугены) восходит к Ремигию. В самом деле, распространенное мнение о причастности к этим глоссам Гейрика не находит текстуальных и иных подтверждений. Напротив, в ходе нашего анализа так или иначе воз-

---

coniungitur. Frigiditas vero aquae frigiditati nectitur. Aqua frigida est et humida; eius frigiditas terrae frigiditati (copulatur). Humiditas autem aeris humiditati sociatur. Madiatae synzygiae hae sunt quae contrariae sun nec possunt coniungi sine aliqua medietate. Ignis et aqua contraria sunt, quia ignis calidus est et siccus, aqua frigida et humida. Nam ut frigiditas aquae ignis conveniat caliditati, terrae frigiditas est media; ut autem aquae humiditas siccitati ignis aptetur, aeris humiditas menis intervenit». Поясняющая диаграмма приводится в *Патрологии*, в примечаниях к De natura rerum Беды (PL 90, 195–96).

[105] Ремигий, *Commentum in Martianum Capellam*, p. 173, 9–11: «quattuor elementorum duo quodam modo sunt mares, ignis et aer, duae feminae, aqua et terra. Illa enim incumbunt, ista subteriacent; illa agunt semper et non patiuntur; ista patiuntur et non agunt».

[106] Ср. Беда, *In principium Genesis* I,1: «aquas super rotundam caeli spheram ne umquam delabantur».

[107] Ремигий, *Commentum in Martianum* II (361.7), p. 171, 10-12: «Inter spheram et circulum hoc distat: circulus est plana figura, sphera autem est rotunda et solida. Ideo dicit quia in circulos resolvitur qui rotundi et plani sunt»; Idem. 30, 19, p. 30, 14-15: «GLOBOSOS id est in modum sphaerae, rotundos»; Idem. p. 177, 16-17: «GLOBOSAM id est spheroidem et rotundam»; Idem. 290. 3, p. 131, 9: «GLOBUS id est sphera caelestis»; Idem., p. 126, 10: «sphera compacta id est coniuncta et composita ax omnibus elementis».

никало имя Ремигия. С другой стороны, глоссы демонстрируют более низкий научный уровень, чем ремигиев; есть расхождения с теориями и методами Ремигия, нехарактерная для него лексика и т. д. Таким образом, скорее всего, глоссы к De natura rerum произведены в школе, где влияние Ремигия было ощутимым (то есть в Осерре), но без его участия.

Хотя мы никогда не узнаем имен составителей подобных черновых, рабочих текстов, не подлежит сомнению, что они демонстрируют популярность в конце IX — начале X века эриугеновских идей и определений, особенно — определения «природы» из *Перифюсеон*. Очевидно, что выдержки из *Перифюсеон* вместе с прочими теориями Эриугены были известны в Лане, Осерре, Суассоне, а может быть — в Льеже и Сен-Галле уже в конце IX века. В то же время видно, что часто эти определения и идеи становились клише, вырванными из своего исходного контекста, и уже не были понятны рядовому школяру. Ясно также, что трактат Эриугены оказал мощное влияние на современную ему каролингскую науку. Именно в свете *Перифюсеон* воспринимались в поздней каролингской школе такие традиционные учебники, как De natura rerum Беды и Decem categoriae.

Следует подчеркнуть, что рассмотренные выше тексты — группы глосс incerti auctoris к De natura rerum, группы глосс к Decem categoriae; тексты из MS Paris 12949, Scholica Graecarum Glossarum, De natura quid sit и окружающие его в Brussels 10. 661–10.665 тексты, глоссы пс.-Бирхтферта — не произвольно сгруппированы нами на основе лишь текстуального тождества или параллелей между отдельными пассажами. Это не тот случай, когда авторам, в остальном не имеющим никакого отношения друг к другу, просто случилось пользоваться неким распространенным справочником-глоссарием, содержащим расхожие определения ключевых для средневековья понятий «природа», «вечность», «зло» и т. д., в результате чего в их совершенно независимых произведениях появились тождественные фразы. Группа очерченных текстов принадлежит одной интеллектуальной традиции: они созданы в поздней каролингской школе — в центрах, которые имели друг с другом четко прослеживаемые институциональные и личные связи; у этих сочинений общий круг источников, схожая лексика, в большинстве из них прослеживается влияние идей (пусть формальное) Иоанна Скотта и, в меньшей степени, — деятельного комментатора, педагога и эрудита Ремигия из Осерра, последовательно возглавлявшего школы Осерра, Реймса, а затем Парижа. Изучение этих текстов, в совокупности и по отдельности, дело будущего.

А пока слова открывающего эту работу эпиграфа остаются в силе: проблемы датировки, происхождения и влияния обсуждавшегося здесь

материала не разрешены в той степени, в какой это возможно при планомерных, комплексных исследованиях. Нужно дальнейшее собирание и анализ просопографического материала для конца IX–X веков, требуется целенаправленная длительная работа палеографов, издателей и специалистов прежде, чем картина интеллектуальной деятельности поздней каролингской школы станет отчетливой.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Приложение I

VERSUS BEDAE PRESBYTERI

Naturas rerum varias labentis et aevi
Perstrinxi titulis tempora lata citis
Beda Dei famulus tu fixa obsecro perennem,
Qui legis astra super mente tuere diem.

DE NATURA RERVM LIBER

I. DE QUADRIFARIO DEI OPERE
[ex opusculis Augustini episcopi]

Operatio divina, quae secula creavit et gubernat, quadriformi ratione distinguitur. Primo, quod haec in verbi Dei dispensatione non facta, sed aeterna sunt, qui nos, apostolo teste, *ante tempora secularia* (II Tim 1:9; Tit 1:2) praedestinavit in regnum[1]. Secundo, quod in materia informi pariter elementa mundi facta sint, ubi Qui vivit in aeternum creavit omnia simul. Tertio, quod eadem materies, secundum causas simul creatas non jam simul, sed distinctione sex primorum dierum in coelestem terrestremque creaturam formatur. Quarto, quod ex ejusdem creaturae seminibus et primordialibus causis totius seculi tempus naturali cursu peragitur, ubi Pater usque nunc operatur et Filius, ubi etiam *corvos pascit* (Luc 12:24) et *lilia vestit* (Luc 12: 27–28) Deus.

II. DE MUNDI FORMATIONE

In ipso quidem principio conditionis facta sunt coelum, terra, angeli, aer, et aqua de nihilo. Die vero prima lux facta est, et ipsa de nihilo. Secundo, firmamentum in medio aquarum. Tertio, species maris et terrae, cum eis quae terrae radicitus inhaerent. Quarto, luminaria coeli de lumine primo die facto. Quinto, natatilia et volatilia de aquis. Sexto, reliqua animalia de terra, et homo (carne quidem de terra, anima vero de nihilo, creatus); qui in paradiso, quem Dominus a principio plantaverat, constituitur. Septimo Dominus requievit, non a creaturae gubernatione, cum *in Ipso vivamus, et moveamur, et simus* (Act 17:28), sed a novae substantiae creatione.

[1] Еф 1:4–10: «sicut elegit nos in ipso ante mundi constitutionem... qui praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum in ipsum... in dispensationem plenitudinis temporum».

СТИХИ ПРЕСВИТЕРА БЕДЫ

Я, раб Божий Беда, охватил в кратких титулах
природу разных вещей и долгие сроки
скоротечного века. Тебя же, читатель, молю: усердной
душою пекись о нескончаемом дне выше звезд.

КНИГА О ПРИРОДЕ ВЕЩЕЙ

I. О ЧЕТЫРЕХЧАСТНОМ ВЕРШЕНИИ БОЖИЕМ
[из малых сочинений епископа Августина]

Божественная деятельность, которая сотворила и направляет эти века, различается четверояко. Во-первых, века в промысле Слова Божия не созданы, но вечны: так, нас Он, по свидетельству апостола, предназначил к царству *прежде вековых времен*. Во-вторых, в бесформенной материи равным образом созданы элементы мира, в которых *Тот, кто живет в вечности*, разом сотворил все. В-третьих, та же материя, согласно разом сотворенным причинам преобразуется в небесное и земное творение уже не разом, но в порядке первых шести дней. В-четвертых, от семян и примордиальных причин этого творения естественным ходом совершается время целого века, где поныне действуют Отец и Сын, где поныне Бог и *воронов питает*, и *лилии одевает*.

II. ОБ ОБРАЗОВАНИИ МИРА

Ведь в самом начале создания возникли из ничто небо, земля, ангелы, воздух и вода. И в первый день, тоже из ничто, возник свет. Во второй, твердь посреди воды. В третий, виды моря и земли, а с ними то, что держится в земле корнями. В четвертый, светила неба от света, возникшего в первый день. В пятый, водоплавающие и летающие — от вод. В шестой, остальные животные — от земли, и человек (сотворенный плотью от земли, душой из ничто), который помещен в раю, насажденном Господом от начала. В седьмой [день] Господь почил, не от управления творением, ибо *в Нем мы живем и движемся, и существуем*, но от нового творения.

III. QUID SIT MUNDUS

Mundus est universitas omnis, quae constat ex coelo et terra, quatuor elementis in speciem orbis absoluti globata[2]: igne, quo sidera lucent; aere, quo cuncta viventia spirant; aquis, quae terram cingendo et penetrando communiunt; atque ipsa terra, quae mundi media atque ima, librata volubili circa eam universitate pendet immobilis. Verum mundi nomine etiam coelum a perfecta absolutaque elegantia vocatur; nam et apud Graecos ab ornatu *κόσμος* appelatur.

IV. DE ELEMENTIS

Elementa sibimet sicut natura, sic [etiam] et situ differunt. Terra enim, ut gravissima, et quae ab alia natura sufferri non possit, imum in creaturis obtinet locum. Aqua vero quanto levior terra, tanto est aere gravior. Qui si forte aquis in vase aliquo subdatur, statim ad superiora, ut levior, evadit. Ignis quoque materialiter accensus, continuo naturalem sui sedem super aera quaerit; sed ne illuc proveniat, in mollem aerem, ejus circumfusione deprimitur, evanescit. Quae tamen quadam naturae propinquitate sibimet ita commiscentur, ut terra quidem arida et frigida frigidae aquae, aqua vero frigida et humida humido aeri, porro aer humidus et calidus calido igni, ignis quoque calidus et aridus terrae societur aridae. Unde et ignem in terris, et in aere nubila terrenaque corpora videmus.

VIII. DE AQUIS COELESTIBUS

Aquas, firmamento impositas, coelis quidem spiritualibus humiliores, sed tamen omni creatura corporali superiores, quidam ad inundationem diluvii servatas, alii vero rectius ad ignem siderum temperandum suspensas affirmant.

* * *

[2] Здесь Беда близко следует тексту Марциана Капеллы (*De nuptiis*, ed A. DICK, 430.12–15): «mundus igitur ex quattuor elementis isdem totis in sphaerae modum globatur; terram in medio imoque defixam aeternis caeli raptibus circumcurrens circulari quadam ratione discriminat, quarum circa medium, quod dixere centron, aquae primum, aerisque sequens,

III. ЧТО ТАКОЕ МИР

Мир — это вся вселенная, округлая, в виде абсолютной сферы, состоящая из неба, земли и четырех элементов: огня, которым светят звезды; воздуха, которым дышит все живое; вод, которые держат землю, охватывая ее и проникая внутрь; и самой земли, которая неподвижно висит в средней и низшей части мира, уравновешенная вращающейся вкруг нее вселенной. Впрочем, именем мира также называется небо, по причине его совершенной и абсолютной стройности; ведь и греки именуют его «космосом» по причине упорядоченности.

IV. ОБ ЭЛЕМЕНТАХ

Элементы различаются друг от друга как природой, так и положением. Ибо земля, которая является наиболее тяжелой и не может поддерживаться другой природой, занимает среди природ низшее место. А вода, насколько легче земли, настолько тяжелее воздуха. Тот, если только погружен в некоем сосуде в воду, тотчас же всплывает вверх, как более легкий. Также огонь, материально воспламененный, тотчас требует себе природное положение выше воздуха, а если не проникнет туда, иссякает в разреженный воздух, подавляясь в его окружении. Наконец, элементы смешиваются друг с другом посредством некоей близости природы так, что сухая и холодная земля сочетается с холодной водой; а холодная и мокрая вода — с мокрым воздухом; затем мокрый и горячий воздух с горячим огнем; а горячий и сухой огонь с сухой землей. Поэтому мы видим и огонь в земле, и в воздухе облака, и земные тела.

VIII. О НЕБЕСНЫХ ВОДАХ

Одни утверждают, что воды, поставленные на тверди — хотя и ниже духовных небес, но выше всякого телесного творения — сберегаются для прихода потопа, а другие более правильно говорят, что воды подвешены там, чтобы умерить огонь звезд.

* * *

---

tertium ignis cyma commemorant...». Ср. также Диоген Лаэртский VII, 155; Цицерон, *О природе богов* II, XVIII, 47: «В сущности только две формы являются превосходнейшими: из объемных — шар [globus], ибо так следует переводить *σφαῖρα*; из плоских — круг, или окружность (по-гречески — *κύκλος*)».

Приложение II

AUCTOR INCERTUS

GLOSSAE AD BEDAE *DE NATURA RERUM* (PL 90, 187A–201D)

PL 90

187A–188A

GLOSSA. Graeca interpretatione, linguae sortitur nomen[3]. Hanc philosophi «adverbium» dicunt, quae vocem illam, de cujus proprietate requiritur, uno et singulari verbo designat. Quid enim illud sit, in uno verbo positum declarat, ut: «Conticescere» est «tacere»; item: «Latus haurit apertum»[4]. «Haurit», «percutit»; item cum «terminum» dicimus «finem», aut «populatas» interpretamur esse «vastatas»; et omnino cum unius verbi rem verbo uno manifestamus[5].

VERSUS BEDAE PRESBYTERI. — Nominatus versus ab eo quod fluat, seseque ipse circumeat. Versus proprie dicitur a vertendo[6], quia converti potest, id est, ut id quod habet in fine, habeat in medio, et e contra, ut est: Cornua velatarum — vertimus antemnarum — cornua velatarum[7]. Vel ideo dicitur versus, quia a fine manus scribentis, ad initium convertitur: Arma virumque cano, Trojae qui primus ab oris[8].

---

[3] Исидор Севильский, *Etymologiae* I, 30, 1: «GLOSSA Graeca interpretatione linguae sortitur nomen. Hanc philosophi aduerbium dicunt, quae uocem illam, de cuius requiritur, uno et singulari uerbo designat. Quid enim illud sit in uno uerbo positum declarat, ut: «conticescere est tacere». Item: Latus haurit apertum. «haurit, percutit». Item cum «terminum» dicimus «finem», aut «populatas» interpretamur esse «uastatas», et omnino cum unius uerbi rem uno verbo manifestamus». Исидор здесь опирается на Мария Викторина: *De definitionibus*, ed. Th. STANGL, 20, 21–21, 6: «Quinta species definitionis est quam *κατ' ἀντίλεξιν* diximus, Latine ad verbum possumus dicere. Haec vocem illam de cuius re quaeritur alio sermone designat, uno ac singulari, et quodammodo, quid illud sit uno verbum positum, uno verbo alio declarat, ut «conticescere» est «tacere», item latus apertum «haurit» «percutit», item cum terminum dicimus «finem» aut «populatas» interpretamur esse «vastatas»; et omnino cum unius verbi rem verbo manifestiore alio declaramus, haec erit quinta de qua loquimur definitio». Cf. Ремигий, *Commentum in Martianum Capellam* II (283.13), p. 114, 23–24: «Solutionem est cum ad verbum fit interpretatio, ut "Quid est conticescere?" "Tacere"»; Боэций, *In Topica Ciceronis* (PL 64, 1098Aff.): «illarum quidem definitionum quae tantum nomine designatur, aliae sunt quae *κατ' ἀντίλεξιν* id est ad verbum fiunt, cum pro nomine redditur nomen, velut si dicat aliquis: quid est «contiscere»? et respondeatur: «tacere», quid est «haurit»? «Percutit». См. также: Кассиодор, *Institutiones* II, 14 (De dialectica).

[4] Вергилий, *Энеида* X, 314: «per tunicam squalentem auro latus haurit apertum».

[5] Алкуин, *Grammatica* (l. 31): «Glossa est unius verbi vel nominis interpretatio, ut catus, id est doctus»; Гуго из Сен-Виктора, *Didascalicon* 14: «Glossa Grecum est et interpretatur lingua, quiaquodammodo loquitur significationem subiecte dictionis»; Idem. *De gramatica* 8: «Glossa ex greca interpretatione latine lingue sonat quia sensum verborum loquitur sic appellata»; *Ars Laureshamensis*, Expositio in Donatum maiorem, Prologus (l. 73): «Glosa est unius verbi interpretatio, ut catus id est doctus». Я не могу согласиться с тем, как понимает смысл этой фразы Рита Коупленд: «'Gloss' gets its name in Greek from linguistic explanation» (см. Rita

Неизвестный автор

Глоссы к *О природе вещей* Беды (главы I–VIII)

Глоссы печатаются по тексту латинской *Патрологии*. Исходный принцип организации глосс неизвестен, поскольку в настоящее время неизвестны содержащие их манускрипты. В *Патрологии* они напечатаны сплошным текстом, когда леммы вплетены в комментарий. В настоящем издании каждой глоссе соответствует отдельный абзац; в постраничных сносках указаны вероятные источники глоссатора.

PL 90
187A–188A

ГЛОССА — в греческой передаче, [у латинян] принимает имя lingua. Философы называют ad verbium то, что обозначает одним-единственным словом тот термин, об особенности которого спрашивают. Ведь что это такое, поясняется одним словом, например: «умолкать» — это «молчать». И еще, «впивается в открытый бок»: «впивается» — «пронзает»; а также когда «предел» именуем «границей» или «опустошенные» истолковываем как «разоренные»; и вообще, когда поясняем суть [rem] одного слова посредством другого слова.

[К ВВОДНОМУ СТИХОТВОРЕНИЮ]

СТИХИ ПРЕСВИТЕРА БЕДЫ. Стих именуется так оттого, что он течет и замыкается сам на себя. Собственно, versus [стих] получает имя от vertendo [вертеть], поскольку может обращаться, то есть, имеющееся в конце помещать в середину, и наоборот, например, *концы парусных — поворачиваем рей — концы парусных*. Либо стих называется так оттого, что обращает руку пишущего от конца [строки] к началу: «Битвы и мужа пою, кто первым от берега Трои...».

COPELAND, *Rhetoric, Hermeneutics, and Translation in the Middle Ages* (Cambridge University Press, 1991), p. 89).

[6] Бенедикт Нурсийский (ок.480–543), *Comm. in Regula Benedicti* (PL 66, 427D–428A): «Versus a vertendo dicitur, vel quia ab officio psalmorum ad lectiones vertimus, vel quia quando versum audimus, faciem illico vertimus ad altare...»; Неизвестный автор (Алкуин?), *De divinis officiis liber* (PL 101, 1251D): «Sequuntur versus, a vertendo dicti, quod in offerenda revertantur, dum repetitur offeranda»; Гюго из Сен Виктора, *De Grammatica* XIII: «versus a vertendo nomen sortiti sunt»; Гонорий Августодунский, *Gemma animae sive De divinis officiis* II, 5 (PL 172, 618A): «versus qui sequitur a vertendo dicitur...».

[7] Вергилий, *Энеида* III, 549: «cornua velatarum obvertimus antemnarum, Graiugenumque domos suspectaque linquimus arua».

[8] Вергилий, *Энеида* I, 1: «Arma virumque cano, Troiae qui primus ab oris...».

NATURAS RERUM VARIAS LABENTIS ET AEVI. — Quidquid est sive visibile, sive invisibile, sensibile seu intelligibile, creans sive creatum[9], natura dicitur. Ergo generale nomen est natura omnium rerum, et earum quae sunt, et earum quae non sunt[10]. Illa autem non esse dicuntur, quae nec sentiri nec intelligi possunt, sed quod ita sunt, ut omnem cognitionem corporis et mentis transcendant[11].

Duobus namque modis natura dicitur. Deus itaque natura dicitur, quod cuncta nasci faciat[12]. Omnis etiam creatura natura vocatur, eo quod nascatur[13].

RERUM, id est, causarum creatarum, visibilium scilicet et invisibilium.

VARIAS, id est, diversas et multiplices, ac dissimiles, veluti in mundo habentur.

LABENTIS, id est, decurrentis et deficientis.

AEVI, αἰὼν Graece. Latine saeculum; hinc «aevum» dicitur «saeculum»[14].

PERSTRINXI, id est, breviter scripsi. Perstringere proprie est, strictim narrando abbreviare.

TITULIS. Titulus autem dicitur a Titane, id est, sole, quia sicut sol sua praesentia mundum illuminat, ita et titulus sequentem paginam illustrat[15]; nam si titulum frontis eraseris, muta pagina remanebit, ut ait quidam: «Titulum frontis erade, ut muta sit pagina»[16].

---

[9] Августин, *De trinitate* 15, cap. 1 (CC 50A): «supra hanc ergo naturam si quaerimus aliquid et uerum quaerimus, deus est, natura scilicet non creata, sed creatrix».

[10] Иоанн Скотт, *P* I, 441A: «Est igitur natura generale nomen, ut diximus, omnium quae sunt et quae non sunt...».

[11] Idem., 443A: «ea uero, quae... non solum... omnem sensum, sed etiam omnem intellectum rationemque fugiunt iure videri non esse»; а также *P* III, 685C: «dei uerbum et naturam omnium esse et consubstantiale patri ante omnia et in omnibus quae in eo facta sunt creatum».

[12] Исидор Севильский, *Etymologiae* XI, cap. 1: *De hominis et partibus eius*, par. 1 (PL 82, 397B): «Natura dicta ab eo quod nasci aliquid faciat. Gignendi enim et faciendi potens est. Hanc quidam Deum esse dixerunt, a quo omnia creata sunt et existunt». Ср. Сервий, *in Vergilii Georgica Commentarii* II, 49, ad verba: *Quippe solo natura subest*, ed. G. THILO, t. 3/1 (Hildesheim, 1961), 222: «nam natura dicta est ab eo, quod nasci aliquid faciat». Слова Исидора повторил Алкуин (или анонимный автор) в *Disputatio puerorum per interrogationes et responsiones*, cap II: PL 101, 1103; и Рабан Мавр в *De Universo* VI, cap. 1: *De hominis et partibus eius*: PL 111, 137D–1380D. Cf. пс.-Бирхтферт к Беде: на *De temporum ratione*, cap. II (PL 90, 301A): «... Deo vero creata est. Natura dicta est ab eo quod nasci aliquid faciat, quam dicunt ethnici [id est gentiles — *V. P.*] creatricem esse omnium rerum, cum ipsa non sit creatrix, sed potius creata».

[13] Иоанн Скотт, *P* III, 621A: «Eo nanque nomine quod est natura non solum creata universitas uerum etiam ipsius creatrix solet significari».

[14] Исидор, *Etymologiae* 5, 38, 4: «Aevum est aetas perpetua, cuius neque initium neque extremum noscitur, quod Graeci vocant αἰῶνας [in aevum? — В. П.], quod aliquando apud eos pro saeculo, aliquando per aeterno ponitur»; *Scholica Graecarum Glossarum*, A 45 (ed. M. L. W. LAISTNER, p. 428): «'Aeonas' Graeci vocant cuius neque initium neque extremum noscitur quod nos per derivationem aevum vocamus. 'Aeonon' (αἰώνον, αἰώνιον?) Latine significat sempiternum vel saeculum»; Ремигий, *Commentarius in Sedulii Carmen Paschale*, in: *Sedulii Opera Omnia*, ed. Iohannes HUEMER, CSEL 10 (Vienne, 1885), p. 336: «AEVUM pro perpetuitate ponitur, et venit a Graeco quod est 'eon'»; Idem., *in Consolationem philosophiae*,

ПРИРОДУ РАЗНЫХ ВЕЩЕЙ И СКОРОТЕЧНОГО ВЕКА. Все, что есть видимого или невидимого, чувственного или умопостигаемого, творящего или тварного, называется «природой». Поэтому «природа» есть общее имя всех вещей: и тех, что суть, и тех, что не суть. Несуществующими именуются те, которых нельзя ни ощутить чувством, ни постичь умом. Они таковы, что выходят за пределы всякого постижения телом и умом.

Ведь «природой» называют в двух случаях. Бог именуется «*прирождой*», поскольку все заставляет *рождаться*. Все тварное также именуется «*прирождой*», поскольку *рождается*.

ВЕЩЕЙ, то есть причин тварного, то есть видимого и невидимого.

РАЗНЫХ, то есть многих, различных и непохожих, каковые имеются в сем мире.

СКОРОТЕЧНОГО, то есть «преходящего» и «кончающегося».

ВЕКА. [Век] по-гречески *αἰών*, по-латыни saeculum; отсюда [вместо] saeculum говорят aevum.

ОХВАТИЛ, то есть «кратко описал». «Охватывать» — это, собственно, «сокращать в сжатое повествование».

В ТИТУЛАХ. А «титул» называется так от «Титана», то есть «Солнца», ибо как солнце освещает [illuminat] своим присутствием мир, так титул проясняет [illustrat] последующую страницу; ведь если соскоблить спереди титул, страница останется немой; как сказал некто: «Соскобли спереди титул, чтоб была страница немой».

---

ed. H. F. STEWART, *The Journal of Theological Studies* 17 (1915), p. 30: «AB AEVO... Nam antea non erat tempus sed aevum .i. perpetuitas quaedam. Aeon enim graeci dicunt perpetuum».

[15] *Scholica Graecarum Glossarum*, E 45 (ed. M. L. W. LAISTNER, p. 435): «Elenchos sive elemchus dicitur titulus librorum a sole qui Graece h elios appellatur, sicuti a Titane titulus. Sicut enim sol illuminat suo iubare mundum ita capitula vel tituli illustrant sequentia librorum»; *Glossae in Priscianum*: «'Titulus' autem dicitur vel ab eo quod est 'titio' vel ab eo quod est 'Titan', id est sol. Sicut sol inluminat corpora, sic titulus sequens opus demonstrat» (ed. P.E. DUTTON and A. LUHTALA, *Mediaeval Studies* 56 (1994), p. 162, 34–36); *Glosae in Sichomachiam Prudentii* 28–31, ed. H. SILVESTRE, *Sacris erudiri* 9 (1957), p. 67–68: «Dicitur vero titulus a Titane, id est sole quo mundus iste illuminatur, quia videlicet prescriptione quam titulum dicimus, quasi premisso lumine libri sequentis introitus aperitur»; Гонорий Августодунский, *Expositio in psalmos*, De titulo, intentione, materia, et auctore (PL 172, 271A): «Titulus autem dicitur a Titane, id est sole: quia sicut sol oriens mundum illuminat, ita titulus sequens totum opus illustrat»; Руперт Tuitiensis (c. 1070–1129/30), *De sancta trinitate et operibus eius* I, *In Genesim* I, ed. H. HAACKE, CCCM 21, p. 130, 41: «Dicitur enim titulus a titane id est sole quo mundus iste illuminatur quia uidelicet praescriptione quam titulum dicimus quasi praemisso lumine libri sequentis introitus aperitur»; ср. анонимное примечание, составленное в X веке (ed. H. HAGEN, B. KEIL, *Grammatici latini* 8: xlii n.): «Titulus a Titane, id est sole, quia sicut sol oriens sua presentia mundum inluminat, ita et titulus sequentia librorum manifestat; nam si titulum abstuleris, quodam modo mutus est liber».

[16] Сульпиций Север (†c.420), *Vita sancti Martini Turonensis*, Epist. dedic. 6 (SC 133, J. FONTAINE, 1967, p. 250): «Quod ut fieri valeat, titulum frontis erade, ut muta sit pagina et, quod sufficit, loquatur materiam, non loquatur auctorem».

TEMPORA LATA, id est, ampla.
CITIS, id est, brevibus.
TITULIS, id est, praefatiunculis ita inchoantibus: De quadrifario Dei opere[17], etc.
BEDA. Subauditur Ego.
DEI FAMULUS, id est, servus.
QUI LEGIS, scilicet meum librum, per apostrophen alloquitur lectorem[18].
OBSECRO, scilicet te, o lector.
TUERE, id est, contemplare.
PERENNEM DIEM, id est, perpetuam lucem, Deum videlicet, qui est dies aeternus[19] ante omnem diem, et omni sole lucidior.
MENTE, id est, intellectus ratione et discretione[20].
FIXA, scilicet illa mente.
SUPER ASTRA, id est, super coelos, ubi astra sunt, de quibus in hoc opusculo Deo auxiliante disputabimus.

188D–189B
OPERATIO DIVINA, QUAE SAECULA CREAVIT ET GUBERNAT. Duobus modis dicitur Deus gubernare saecula, vel conservando facta, vel per successiones reparando.
QUADRIFORMI RATIONE id est quadripartito intellectu[21].
IN VERBI (id est Filii) DEI DISPENSATIONE id est dispositione et providentia[22].
NON FACTA id est non temporalia sunt. Fuerunt quidem in praesentia Dei antequam fuissent creata[23].

---

[17] Иоанн Скотт, *P* V, 1020A: «Et post quadrifariam universalis naturae theoriam in praedictis quattuor speciebus...»

[18] Ремигий, *Commentarius in Genesim*. Textus Bresith. Caput 49, vers. 9 (PL 131, 126C): «*Ad praedam, fili mi, ascendisti*. Haec tradita sunt tam de David ad litteram, quam et de Christo spiritaliter pertinent, quem per apostrophen patriarcha alloquitur: `Ad praedam, fili mi, ascendisti'».

[19] Фульгенций из Руспе, *In natale Domini*. Sermo II, 4: «Dies enim aeternus, pater et filius... Christus dies aeternus...»; 4 Esr 2:35: «Parati estote ad praemia regni, quia lux perpetua lucebit vobis per aeternitatem temporis. Fugite umbram saeculi huius...».

[20] Mens понимался как высшая, разумная часть души. Ср. Ремигий, *Commentum in Martianum*, p. 185, 12: «Mens et anima unum idemque est, sed mens dicitur suprerior pars animae in qua vis rationis consistit»; Idem., p. 169, 27–29: «NOYC Grece enim dicitur summa pars animae quam vocamus mentem». Словосочетание «ratione et discretione» было широко распространено. Ср. выполненный Эриугеной перевод «О небесной иерархии» Дионисия (*Dionysiaca* II, ed. Ph. CHEVALIER et al., 1951, 992): «Inchoandum autem ratione et quaerendum in prima formarum discretione ob quam causam theologia fere ultra omnes inuenitur honorans ignitam sacram descriptionem».

ДОЛГИЕ СРОКИ, то есть «протяженные».

КРАТКИХ, то есть «сжатых».

В ТИТУЛАХ, то есть в заголовках, начинающихся так: «О четырехчастном вершении Божием...» и т. д.

БЕДА. Подразумевается «Я».

РАБ БОЖИЙ, то есть «слуга».

ЧИТАТЕЛЬ. Подразумевается: «моей книги». Он обращается к читателю посредством апострофы.

МОЛЮ. Подразумевается: «тебя, о читатель».

ПЕКИСЬ, то есть «созерцай».

О НЕСКОНЧАЕМОМ ДНЕ, то есть «о вечном свете», то есть о Боге, который есть день вечный прежде всякого дня, и ярче всякого солнца.

ДУШОЙ, то есть посредством умного рассуждения и рассмотрения.

УСЕРДНОЙ, имеется в виду: «той душой».

ВЫШЕ ЗВЕЗД, то есть выше небес, где находятся звезды, о которых мы будем с Божией помощью рассуждать в этом сочиненьице.

[К ГЛАВЕ I]

188D–189B

БОЖЕСТВЕННАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ, КОТОРАЯ СОТВОРИЛА И НАПРАВЛЯЕТ ЭТИ ВЕКА. Говорят, что Бог правит веками двумя способами: либо сохраняя возникшее, либо восстанавливая его через [смену] поколений.

ЧЕТВЕРОЯКО, то есть «в четырех усмотрениях».

В ПРОМЫСЛЕ СЛОВА (то есть Сына) БОГА, то есть в Его распределении и провидении.

НЕ СОЗДАНЫ, то есть они вне времени. Ибо они были в присутствии Божием прежде, чем быть созданными [во времени].

---

[21] Иоанн Скотт, *P* V, 1019A: «quadriformem universalis naturae, quae in Deo et creatura intelligitur, fecimus divisionem... non natura dividua sit, sed... theoriae modum recipit».

[22] пс.-Иоанн Скотт, *In Opuscula sacra* III, ed. Rand, p. 52, 9–11: «Omnes enim res quaecumque sunt, ante essentiam, id est antequam in formam essendi veniant, deus sunt et sapientia sunt in providentia et dispositione eius...»

[23] Не следует ли вместо 'praesentia' читать 'providentia'? Ср. Иоанн скотт, *Expositiones* (ed. J. BARBET) IV, 98–9: «erant videlicet in divina providentia, priusquam fiernt in creationis actione»; пс.-Иоанн Скотт, p. 51, 27–52, 4: «Dum vero latet eius [hominis — V.P.] esse, quod est in providentia dei, quodam modo secundum se nondum est, sed secundum illam providentiam divinam, in qua omnia quae futura sunt esse coeperunt et quodam modo sunt quamvis adhuc non appareant. Unde scriptum (Eccl 18:1): qui vivit in aeternum creavit omnia simul. Hoc est: deus antequam fierent simul prospexit, prospiciendo praedestinavit, ut sicut sunt, ita fierent. Per creationem tamen et operationem distincte fecit ea quae providendo sumul operatus est ante. Unde et alibi scriptum est (Gen 1:1): in principio creavit deus caelum et terram... 'In principio' autem hoc est *in filio, vel ante mundi constitutionem*».

SED AETERNA SUNT ante omne videlicet tempus et ante aliquam creationem. Ante mundi creationem tempus quidem fuit sed non tale quale nunc est: quia nulla vicissitudo diei et noctis[24].

ANTE SAECULARIA TEMPORA id est ante constitutionem mundi.

INFORMI MATERIA id est confusa ubi coelum et terra necdum habebant formas et species suas.

ELEMENTA MUNDI id est terra et aqua ignis et aer.

193BD

MUNDUS EST UNIVERSITAS OMNIS, QUAE CONSTAT EX COELO ET TERRA, QUATUOR ELEMENTIS, IN SPECIEM ORBIS ABSOLUTI GLOBATA[25]. Quatuor sunt principalia elementa: ignis, aer, aqua, terra, ex quibus novissimum mediumque elementum terra est. In circuitu terrae aqua, quae est Oceanus[26]; in circuitu aquae, aer, unde coelum vocatur aereum; in circuitu aeris aether, quod est ignis, unde coelum vocatur aethereum. Quae scilicet universitas globata, id est rotunda, coadunata. Coelum tam pro ipso quam pro omnibus quae in eo sunt, similiter terram pro ipso elemento, et pro his quae in ea continentur, posuit.

IN SPECIEM, id est, formam orbis, id est, rotunditatis alicujus[27]. Illa rotunditas perfecta est, cui tantum est in longitudine, et quantum in latitudine, et quae a suo centro undique aequali spatio distat.

ABSOLUTI scilicet ORBIS, id est distincti et perfecti, propriam habet formam. Absoluta res dicitur, quae nulla re pendet vel fulcitur. Unde et nos non sumus absoluti, quia terra fulcimur.

Item GLOBATA, id est coadunata ipsa universitas, igne scilicet et aere vel sole, quia sole omnia illuminantur. Quaeritur quomodo id quod est medium potest esse imum, aut quod est imum potest esse medium, nam hoc videtur in his verbis. Ita ergo intelligitur: Medium est, quia totus mundus sic volvitur, et sic est circa terram, ut aequale spatium sit semper a terra ad coelum, sive sub terra, sive supra terram; et semper necesse est ut media pars totius mundi sit infra, et media supra;

---

[24] Remigius, *in Consolationem philosophiae*, ed. H. F. STEWART, in: *The Journal of Theological Studies* 17 (1915), p. 30: «Nam antea non erat tempus sed aevum .i. perpetuitas quaedam»; Idem., *Comm. in Boethii Opuscula sacra*, ed. E. K. RAND, *Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters*, hrsg. Ludwig TRAUBE I/2 (München 1906), p. 99, 5–6: «ANTE MUNDI CONSTITUTIONEM. Hic 'ante' non significat tempus, quia ante mundi constitutionem nullum fuit tempus»; Idem., *Comm. in Sedulii Carmen Paschale*, p. 336: «TEMPUS nihil aliud est nisi cursus et vicissitudo rerum .i. cum diei et nocti succedunt dies»; Idem, Августин, *De civitate Dei* XXII, 24: «Quam grata vicissitudo diei alternantis et noctis?»; Неизвестный автор (Беда?), *De sex dierum creatione*. De die quarta (PL 93, 212D): «factum est circumeunte sole diei noctisque vicissitudo propter vicissitudinem dormiendi vel vigilandi». Cf. Амвросий Медиоланский, *Hexameron* 1, 6, 20: «Tempus enim ab hoc mundo, non antem mundum».

[25] Ср. Плиний, *Naturalis historia* II, 2: «Formam eius in speciem orbis absoluti globatam esse».

НО ВЕЧНЫ, имеется в виду, прежде всякого времени и прежде какого-либо творения. Ведь до творения мира было время, но не такое, как теперь: поскольку [не было] никакого чередования дня и ночи.

ПРЕЖДЕ ВЕКОВЫХ ВРЕМЕН, то есть прежде устроения мира.

В БЕСФОРМЕННОЙ МАТЕРИИ, то есть «в неупорядоченной», когда небо и земля еще не имели своих форм и видов.

ЭЛЕМЕНТЫ МИРА, то есть земля, вода, огонь и воздух.

[К ГЛАВЕ III]

193BD

МИР — ЭТО ВСЯ ВСЕЛЕННАЯ, ОКРУГЛАЯ, В ВИДЕ АБСОЛЮТНОЙ СФЕРЫ, СОСТОЯЩАЯ ИЗ НЕБА, ЗЕМЛИ И ЧЕТЫРЕХ ЭЛЕМЕНТОВ. Суть четыре основных элемента: огонь, воздух, вода, земля, из коих самым последним и средним элементом является земля. Вокруг земли — вода, то есть Океан; вокруг воды — воздух, отчего небо называют воздухом; вокруг воздуха — эфир, то есть огонь, отчего небо называют эфиром. Поэтому эта вселенная округлая, то есть шаровидная, соединенная. «Небом» [Беда] называет и само небо, и все, что в нем есть, так же и «землей» — и сам этот элемент, и все, что в ней содержится.

В ВИДЕ, то есть в форме окружности, то есть некоей шаровидности. Эта шаровидность безупречна: столько же в длину, сколько в ширину, и повсюду отстоит от своего центра на равное расстояние.

АБСОЛЮТНОЙ (имеется в виду) СФЕРЫ, то есть правильной и безупречной. [Такая] форма свойственна [вселенной]. Вещь называется абсолютной, когда ни на чем не подвешена, и ни на что не опирается. Поэтому мы не являемся «абсолютными», ибо нас подпирает земля.

И снова: ОКРУГЛАЯ, то есть сама соединенная вселенная: имеется в виду, огнем и воздухом либо солнцем, поскольку все освещено солнцем. Спрашивают каким образом то, что находится в середине, может быть нижним, а то, что внизу, может быть средним, ибо это усматривается в словах Беды. Понимают это так: [земля] — в середине, поскольку весь мир так вращается, и так [устроен] вокруг земли, что от земли до неба всегда равное расстояние, как под землей, так и над землей; а всегда необходимо, чтобы средняя часть всего мира была ниже [верха] и выше [низа].

---

[26] Иоанн Скотт, *P* III, 711B: «terram... in medio mundi positam, oceani limbo circumcinctam, terrae aquarumque vocabilis significatam».

[27] Марий Викторин, *Explanationes in Ciceronis rhetoricam* I, 6, p. 176, 17: «'Quae sit mundi facies': multi enim dicunt mundum in modum sphaerae esse collectum, multi oblonga rotunditate esse formatum, multi plana facie, multi quadrata, multi in camerae modum...».

IMA autem, quia in ordine quatuor elementorum quibus constat mundus, ultimum obtinet locum. Et quod excellentius est, melius est. Melior est ignis quam aer, aer quam aqua, et aqua quam terra, quia corpulentiora sunt quae sunt juxta terram. Unde et terra immobilis manens, una sede semper haeret complexa medium mundi locum.

LIBRATA scilicet ipsa terra, id est, suspensa, vel aequata, quia aequalis pars est semper per omnia a terris ad coelum.

UNIVERSITAS scilicet elementorum, vel firmamenti. Supremum et primum locum in elementis ignis tenet, secundum aer, tertium aqua, quartum et ultimum terra.

PENDET IMMOBILIS, scilicet quia a nulla creatura sustinetur.

196BC

ELEMENTA SIBIMET SICUT NATURA, SIC ETIAM SITU DIFFERUNT. Natura elementorum est ipsa qualitas, ut ignis calidus et siccus, terra sicca et frigida. 'Elementa', et 'elimenta', et 'hylementa' dicimus.

ELEMENTA, quasi 'elevamenta', eo quod ex elementis omnia constent. 'Elimenta' ab elimo, id est, 'formo', quia inde cuncta sunt formata. 'Hylementa' ab hyle, id est, 'informi materia', de qua facta sunt omnia in species.

SITU, id est, loco, vel positione et ordine locorum.

DIFFERT, id est distat.

ELEMENTUM, secundum Isidorum, Graecum est, et sonat Latine 'materies'; 'Hyle' enim Graece, Latine 'informis materies'. Secundum Ambrosium vero Latinum nomen est, et derivatur ab eo quod est 'elimo', id est, 'formo', et quod nos elementum dicimus, Graeci 'στοιχεῖον' [28].

[28] Амвросий. *Hexameron* 3, 4, 18 (CSEL, p. 72, 12): «Unde et Graece στοιχεῖα dicuntur quae Latine elementa dicimus»; Исидор. *Etymologiae* 13, 3, 1: «Ὕλην Graeci rerum quandam primam materiam dicunt... ex qua visibilia haec elementa formata sunt»; *Idem.* 13, 3, 2: «Graeci autem elementa στοιχεῖα nuncupant»; *Scholica Graecarum Glossarum*, E 25 (ed. M. L. W. LAISTNER, p. 436): «Elimentum per I scribitur ut quibusdam videtur veniens a verbo quod est elimo id est formo ipsumque a nomine trahitur, quod est lima instrumentum fabri; sed melius ab <h>yle venit quod est Graec<um> et interpretatur materies, et mutatis litteris scribitur elementum, quod Graece dicitur stochium»; а также Y 5, p. 446: «<Hyle>[n] dicitur confusa materies unde cun<c>ta procedunt, inde dicitur ylementum (el-)».

НИЗШЕЙ же, поскольку в порядке четырех элементов, из которых состоит мир, [земля] занимает последнее место. А то, что более возвышенно, является лучшим. Огонь лучше воздуха, воздух — воды, вода — земли, поскольку то, что близко к с земле, более телесно. Поэтому и земля пребывает неподвижной, всегда занимая одно положение, и остается в срединном месте мира.

УРАВНОВЕШЕННАЯ. Имеется в виду сама земля, то есть, подвешенная либо равноотстоящая, поскольку от земли до неба повсюду равная часть.

ВСЕЛЕННАЯ. Имеется в виду: элементов или тверди. Высшее и первое место среди элементов занимает огонь, второе — воздух, третье — вода, четвертое и последнее — земля.

НЕПОДВИЖНО ВИСИТ. Имеется в виду: поскольку не поддерживается ничем тварным.

[К ГЛАВЕ IV]

196ВС

ЭЛЕМЕНТЫ РАЗЛИЧАЮТСЯ ДРУГ ОТ ДРУГА КАК ПРИРОДОЙ, ТАК И ПОЛОЖЕНИЕМ. Природой элементов является само качество, например, огонь горяч и сух, земля суха и холодна. Элементы мы называем и elimenta и hylementa.

ЭЛЕМЕНТЫ. Словно от elevamenta [поднимающие], поскольку из элементов все состоит. Elimenta — от elimo [обрабатываю], то есть «образую», поскольку из них все образуется. Hylementa — от hyle, то есть «бесформенной материи», из которой все все создано в видах.

ПОЛОЖЕНИЕМ, то есть местом, либо позицией и порядком мест.

РАЗЛИЧАЮТСЯ, то есть разнятся.

ЭЛЕМЕНТ. Согласно Исидору, это слово — греческое и на латинском означает «материя». Ведь по-гречески hyle, а по-латински — «бесформенная материя». Но согласно Амвросию, это латинское имя и происходит от elimo, то есть «образую», а то, что мы называем elementum, греки именуют *στοιχεῖον*.

201CD
AQUAS SUPER FIRMAMENTUM POSITAS. COELIS QUIDEM SPIRITUALIBUS HUMILIORES. De aquis quae super coelos sunt, haec est beati Ambrosii sententia: Aquas super coelos sapientes mundi aiunt esse non posse, dicentes igneum esse coelum, nec posse concordari cum eo naturam aquarum; addunt quoque dicentes rotundum ac volubilem atque ardentem esse orbem coeli, et in illo volubili circuitu aquas stare nequamquam posse. Nam necesse est ut defluant et labentur, cum de superioribus ad inferiora orbis ille detorquetur, ac per hoc nequamquam eas stare posse aiunt, cum axis coeli, concito se motu torquens[29], eas volvendo effunderet. Sed hi tandem insanire desinant, atque confusi cognoscant, quia qui cuncta potuit creare ex nihilo, potuit et illam aquarum naturam glaciali soliditate stabilire in coelo. Nam cum et ipsi dicant volvi coeli orbem, stellis ardentibus refulgentem, nonne divina Providentia prospexit ut intra orbem coeli et supra orbem redundaret aqua, quae illa ferventis axis incendia temperaret? [30]

[29] Ремигий, *Commentum in Martianum* II (76.14), p. 203, 27: «Axis est intelligibilis linea a polo usque ad polum, ATQUE AB IPSO subaudis AXE, TORQUERI id est volvi...»; (432.4) p. 254: «cum audis axem, lineam rectam a polo ad polum intellige»; (432.18), p. 255: «Polus est pars immutabilis circa quam tota sphera volvitur... LINEA DUCTA id est axe».

[30] Исидор, *De natura rerum*, cap. XIV: «*De aquis quae super coelos sunt.* Haec est Ambrosii sententia: «Aquas super coelos sapientes mundi hujus aiunt esse non posse, dicentes: igneum esse coelum, non posse concordari cum eo naturam aquarum. Addunt quoque, dicentes rotundum, ac volubilem, atque ardentem esse orbem coeli, et in illo volubili circuitu aquas stare nequaquam posse. Nam necesse est, ut defluant, et labantur, cum de superioribus ad inferiora orbis ille detorquetur, ac per hoc nequaquam eas stare posse aiunt, quod axis coeli concito se motu torquens eas [Col. 0987B] volvendo effunderet.» Sed hi tandem insanire desinant, atque

[К ГЛАВЕ VIII]

201CD

ВОДЫ, ПОСТАВЛЕННЫЕ НА ТВЕРДИ, ХОТЯ И НИЖЕ ДУХОВНЫХ НЕБЕС. О водах, что находятся над твердью, имеется такое суждение блаженного Амвросия: «Мирские мудрецы считают, что не может быть вод над небесами. Они говорят, что небо является огненным, и с этим нельзя согласовать природу вод. Добавляют также, что небесная сфера является круглой, вращающейся и раскаленной; и на этом вращающемся круге никак не могут стоять воды. Ибо они необходимо стекут и схлынут вниз, когда та сфера поворачивается сверху вниз. И потому, говорят они, воды никак не могут [там] стоять, ибо сфера неба, поворачиваясь в стремительном движении, сбросит их вращением. Но пусть они, однако, перестанут сходить с ума и, сбитые с толку, узнают, что Тот, кто мог сотворить все из ничто, мог и ту водную природу закрепить на небе ледяной толщей. Ибо, раз они и сами говорят, что круг неба вращается, сверкая пылающими звездами, разве божественное провидение не позаботилось бы, чтобы внутри небесного круга и выше него была в изобилии вода, которая умерила бы сей жар пылающей сферы?».

Глоссы продолжаются на столбцах: 216AC; 242AB; 245D–246B; 250BC; 251C–252D; 253D–254B; 263C–264C; 275D–276D.

---

confusi agnoscant, quia qui potuit cuncta creare ex nihilo, potuit et illam aquarum naturam glaciali soliditate stabilire in coelo. Nam cum et ipsi dicant volvi orbem stellis ardentibus refulgentem, nonne divina Providentia necessario prospexit, ut inter orbem coeli redundarent aquae, quae illa ferventis axis incendia temperarent?» Cf. Амвросий, *Hexameron*, 2, 3, 9: «aquae super caelos esse non possunt, dicentes rotundum esse orbem illum caeli... et in illo circuitu aquam stare non posse, quod necesse est defluat et labatur, cum de superioribus ad inferiora decursus est»; *Idem*. 2, 3, 12: «Deinde cum ipsi dicant volvi orbem caeli stellis ardentibus refulgentem, nonne divina providentia necessario prospexit, ut intra orbem caeli et supra orbem redundaret aqua, quae illa ferventis axis incendia temperaret?»

Приложение III

VERSUS ALCHUINI DIACONI AD KAROLUM REGEM FRANCORUM[31]

Continet iste decem NATURAE verba libellus,
Quae iam verba tenent rerum ratione stupenda
Omne quod in nostrum poterit decurrere sensum.
Qui legat, ingenium veterum mirabile laudet
Atque suum studeat tali exercere labore,
Exornans titulis vitae data tempora honestis.
Hunc Augustino placuit transferre magistro
De veterum gazis Graecorum clave Latino;
Quem tibi, rex, magnus sophiae sectator amator
Munere qui tali gaudes, modo mitto legendum.

I.

(a) M f. 36r

Natura generale nomen est omnium rerum et earum quae sunt et earum quae non sunt. Dicuntur autem ea esse quae sunt, ad quae nostri sensus penetrare possunt. Dicuntur autem ea non esse quae incapabilia sunt tam intellectuali quam rationali creaturae.

(b) Элемент I. Манускрипты: P, C, N, R, S, V, W ff. 24r/25r/1v/93r/1r

Quicquid est siue uisibile siue inuisibile, sensibile seu intelligibile, creans seu creatum, natura dicitur. Ergo generale nomen est natura omnium rerum et earum quae sunt et earum quae non sunt. Illa autem non sunt quae nec sentiri nec intelligi possunt — non quod non sunt, sed quod ita sunt ut omnem cognitionem corporis et mentis transcendant. Deus itaque natura dicitur quod cuncta nasci faciat.

[31] Стихотворение опубликовано в *Aristoteles Latinus* I, 1–5. *Categoriae vel Praedicamenta*. Ed. Laurentius MINIO-PALUELLO (Bruges, Paris: Desclée de Brouwer, 1961), Praefatio, LXXXVII; глоссы издал John MARENBON в кн. *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre* (Cambridge University Press 1981), p. 185–186.

Стихотворение Алкуина к *Десяти категориям* и анонимные глоссы на лемму NATURA

Алкуин ввел трактат Decem categoriae в оборот каролингских ученых, приписав это сочинение Августину. Свое издание Алкуин сопроводил стихотворением, которое в манускриптах предваряет трактат. Поэтому различные глоссы на *Десять категорий* начинаются с комментариев на стихотворение.

СТИХИ ДИАКОНА АЛКУИНА К КАРЛУ, КОРОЛЮ ФРАНКОВ

Эта книжица содержит десять глаголов ПРИРОДЫ.
Так вот, эти глаголы связывают в поразительной теории вещей
все, что может стать доступным нашему чувству.
Тот, кто читает ее, пусть славит удивительный гений древних
и свой старается упражнять с немалым усердием,
отмечая отведенное время жизни достойными свершениями.
Переложить эту книгу из сокровищниц древних греков
в латинском ключе пожелал учитель Августин;
тебе, царь, великий приверженец и любитель мудрости,
кто рад такому подарку, не медля преподношу ее для чтения.

[Начало глосс к «Десяти категориям» (на лемму NATURA)

I.

(a) «Природа» есть общее имя всех вещей: и тех, что суть, и тех, что не суть. Говорят, что существуют (суть) те, что могут достичь нашего чувства. И говорят, что не существуют те, что недоступны ни для умной, ни для рассуждающей твари.

(b) Элемент I.

Все, что есть видимого и невидимого, чувственного или умопостигаемого, творящего или сотворенного, называется «природой». Поэтому «природа» есть общее имя всех вещей: и тех, что суть, и тех, что не суть. Не существуют те, которых нельзя ни ощутить чувством, ни постичь умом — не то, чтобы их не было, но они есть таким образом, что превосходят всякое постижение телом и умом. Следовательно, Бог называется «природой», поскольку все заставляет рождаться.

Обозначения манускриптов, имеющих глоссы:

M Milano Ambrosiana B 71 sup. s. IX^2
P Paris BN 12949 (olim *S. Germ. 1108*) s. X
C Corpus Christi College Cambridge 206 s. X
R Vaticanus Reginensis lat. 233 s. XI
V Vaticanus lat. 567 s. XII
G Sankt Gall 274 s. IX^2
A Avranches 229 s. X
N München clm 6373 s. X
S München 6367 s. XI
W Wien 843 s. X

Элемент II. Те же манускрипты, кроме V.
Omnis creatura natura uocatur eo quod nascatur.

(c) Элемент II[32]. Манускрипты P, A, C f. 23bis/194r/24r

Natura generale nomen est omnium rerum et earum quae uidentur et quae mortalibus latent. Naturam duobus dicimus modis, uel Dei essentiam per quam cuncta procreantur; uel procreationem hominum ceterorumque animalium quae gignunt et quae gignuntur, id est usia et eius accidentia nouem[33], quae sunt qualitas, ad aliquid, quantitas, situs, facere, pati, ubi, quando, habere, in omni re quae uidetur et tangi siue sentiri potest, et in omnibus creaturis est. In malo non est, quia malum nihil est, non enim habet substantiam. Deus itaque natura dicitur eo quod nasci faciat. Creatura omnis, natura dicitur <eo quod nata est>. Deus nihilum <dicitur>, non quasi non sit aliquid, sed propter excellentiam ultra quam nihil est.

[32] Пунктуация Маренбона для этого элемента неправильна. Я восстанавливаю текст по идентичному фрагменту из De natura quid sit (см. ПРИЛОЖЕНИЕ IV).

[33] Алкуин, *De dialectica*, cap. III (PL 101, 956D): «Debemus tamen ipsa accidentia vel in ipsa usia, vel extra usiam dicere esse?»

Элемент II.
Всякое творение называется «природой», поскольку рождается.

(c) Элемент II.

«Природа» есть общее имя всех вещей: и тех, что видимы, и тех, что скрыты от смертных. О «природе» мы говорим в двух случаях: это либо сущность Бога, через которую все порождается; либо порождение людей и прочих животных, которые производят на свет и производятся. То есть усия и ее девять акциденций (каковы качество, отношение, количество, положение, действие, претерпевание, где, когда, обладание) есть во всякой вещи, которая видима и может осязаться либо ощущаться, и во всяком творении. Во зле [сущности] нет, поскольку зло есть ничто, ведь оно не имеет субстанции. Следовательно, Бог именуется «природой», поскольку заставляет рождаться. Всякое творение именуется «природой» <поскольку рождено>. Бог есть ничто не так, как если бы Он не был чем-то, но по превосходству, выше Него нет ничего.

Приложение IV

DE NATURA QUID SIT[34]

«Natura» generale nomen est omnium rerum, et earum quae videntur et quae mortalibus latent. 'Naturam' duobus modis dicimus: vel Dei essentiam per quam cuncta procreantur, vel procreationem hominum et ceterorum animalium que gignunt et gignuntur, idest usia et eius accidentia que sunt novem: quantitas, ad aliquid, qualitas, et cetera in omni re que videtur et tangi potest; et in omnibus creaturis est. In malo non est usia, quia malum non est usia, quia nihil est: non enim habet substantiam.

Deus itaque natura dicitur eoquod nasci faciat omnia. Creatura omnis natura dicitur eoquod nata est. Deus nihilum dicitur, non quod aliquid non sit, sed propter excellentiam ultra quam nihil est.

Quicquid est — sive visibile sive invisibile, sensibile sive intelligibile, creans sive creatum — natura dicitur. Ergo generale nomen est natura, et omnium que sunt rerum et que non sunt. Illa autem non esse dicuntur que nec sentiri nec intellegi possunt, non quod <non> sint, sed quod ita sunt ut omnem cognicionem corporis seu mentis transcendant.

Deus itaque natura dicitur quod cuncta nasci faciat, creatura quoque omnis natura vocatur eoquod nascitur.

[34] L. M. De RIJK, «On the Curriculum of the Arts of the Trivium at St. Gall from c. 850 — c. 1000», *Vivarium* 1 (1963), p. 73–74 (также ed. Paul PIPER, in: *Die Schriften Notkers und seiner Schule* I (Freiburg, 1882), p. XLIX, 2 – L, 9). Хотя на с. 48 and 82 номер манускрипта указан как 10.661–10.665, в другом месте (с. 50 и 64) De Rijk называет его «Brussels, *Koninklijke Bibliotheek* (*Bibliothèque Royale*) MS 10.615–10.729».

Собрание определений «природы», взятое из *Перифюсеон* Иоанна Скотта и *Против Евтихия* Боэция. Находилось в Санкт-Галлене (MS Brussels 10. 661–10.665, f. 62^{vb} l.31–50 s. XII).

ЧТО ТАКОЕ ПРИРОДА

«Природа» есть общее имя всех вещей: и тех, что видимы, и тех, что скрыты от смертных. О «природе» говорят двояко: это — либо сущность Бога, через которую все порождается; либо порождение людей и прочих животных, которые производят на свет и производятся. То есть усия и ее акциденции (каковых девять: количество, отношение, качество и прочие) есть во всякой вещи, которая видима и может осязаться, и во всяком творении. Во зле усии нет, поскольку зло не есть усия, ведь оно — ничто, так как не имеет субстанции.

Следовательно, Бог именуется «природой», поскольку все заставляет рождаться. Всякое творение именуется «природой», поскольку рождено. Бога называют «ничто» не так, как если бы Он не был чем-то, но по превосходству, выше которого нет ничего.

Все, что есть — видимое либо невидимое, чувственное либо умопостигаемое, творящее либо сотворенное — называется «природой». Поэтому «природа» есть общее имя: и всех вещей, что суть, и тех, что не суть. Несуществующими именуются те, которых нельзя ни ощутить чувством, ни постичь умом: не оттого, что их нет, но поскольку они есть так, что превосходят всякое постижение телом или умом.

Следовательно, Бог называется «природой», поскольку все заставляет рождаться. Всякое творение также называется природой, поскольку рождается.

Natura sicut tribus modis dicitur, ita tribus modus diffinitur. Si naturam intelligis omne quod est, hec est diffinitio: natura est earum rerum quecumque sunt[35] et que quolibet modo intellectu capi possunt. Si vero naturam corporeas et incorporeas intellegis substantias, hec est diffinitio: natura est earum rerum que facere et pati possunt. In qua etiam Deus deprehenditur. Cum enim dico 'facere', incorporeas intelligo substantias que sunt in Deo et in Angelis; cum dico 'pati', corporeas. Si autem naturam tantum de corporeis velis dicere rebus, ita diffinitur: natura est motus principium secundum se, non per accidens. Quod 'motus' dixi, hoc est: omne corpus proprium habet motum, ut ignis sursum, terra deorsum; quod autem 'secundum se, non per accidens' dixi, tale est quod lectum quoque ligneum ferri necesse est: non enim quia <lectus est — *V. P.*> deorsum moveatur, sed quia terra est.

[35]Ср. Боэций, *Contra Eutychen* I: «Natura est earum rerum quae, cum sint, quoquomodo intellectu capi possunt».

О «природе» и говорят трояко, и трояко ее определяют. Если ты понимаешь под «природой» все, что есть, то определение таково: «природа» — это [именование] тех вещей, какие только есть и могут каким-либо образом быть схвачены умом. Если же под «природой» ты понимаешь телесные и бестелесные субстанции, определение будет таким: «природа» — это [именование] тех вещей, что могут действовать и претерпевать. Оно охватывает даже Бога. Ведь когда я говорю «действовать», я подразумеваю бестелесные субстанции, которые суть в Боге и в ангелах, а когда говорю «претерпевать» — телесные. Если же ты хочешь называть «природой» только тела, то определение таково: «природа» есть начало движения согласно себе, а не через акциденции. Что до «движения», я говорю вот о чем: всякое тело имеет собственное движение, например, огонь — вверх, земля — вниз; а «согласно себе, а не через акциденции» я сказал потому, что деревянное ложе необходимо стремится вниз: ведь оно движется вниз не потому, <что оно — ложе>, а потому, что оно является землей.

Приложение V

Описание манускриптов Paris BN 12949 и Brussels 10. 661–10. 665

Манускрипт Paris BN 12949

Описание манускрипта Paris 12949 (далее — P) дает Э. Жено (1985)[36]. Он полагает, что, в целом, почерк в P можно датировать концом X — началом XI века. Из всех представленных в P дисциплин львиная доля отведена диалектике:

f. 1r–11v: Periermenias Аристотеля,
f. 12r–21v: De dialectica Августина,
f. 45v–52v: Isagoge Порфирия,
f. 24v–38r: Categoriae decem,
f.53r–70v: Opuscula sacra Боэция,
f. 71r–80r: Periermenias Апулея,
f. 80v–81r: фрагмент первого комментария Боэция к Periermenias Порфирия (Аристотеля?).

Часто тексты сопровождаются глоссами, маргиналиями и интерлинеариями. Кроме того, P содержит исчислительные отрывки, стихи, обрывки греческих работ, записанные латиницей, примечания и пометки на самые разные темы.

Относительно авторства глосс к Decem categoriae мнения ученых расходятся. Э. Жено еще в 1972 отмечал[37], что хотя в работах Виктора Кузэна (Victor Cousin, 1836) и Бартелеми Орео (Barthélemy Hauréau, 1872) полагалось, будто в P глоссы принадлежат Гейрику, этому не существует неопровержимых доказательств. Сомневается в атрибуции глосс к Decem categoriae Гейрику и Дж. д'Онофрио (1986)[38].

---

[36] Édouard JEAUNEAU, «Pour le dossier d'Israël Scot», AHDLMA 52 (1985), p. 13–15.

[37] Édouard JEAUNEAU, «Les écoles de Laon et d'Auxerre au IXe siècle», *La scuola nell'Occidente latino dell'alto medioevo* (Spoleto, 1972), p. 513, n. 64.

[38] Giulio. D'ONOFRIO, «Disputandi disciplina», *Jean Scot Écrivain*. Actes du IV[e] Colloque international (Montréal, Paris: Bellarmin, Vrin, 1986), p. 243, n. 49.

Напротив, в пользу авторства Гейрика высказывались И. П. Шелдон-Уильямс (1968)[39] и Дж. Маренбон (1981)[40] (хотя последний и отметил, что по мнению Курселя[41], эти глоссы сделаны кем-то из круга Ремигия). В той же работе Маренбон[42] ссылается на соседствующие глоссы к De dialectica Августина, демонстрирующие влияние Иоанна Скотта[43]. Дж. Контрени (1977)[44] считает, что P происходит из круга Гейрика и Ремигия. Пример использования исчислительной таблицы (f. 42r) дан для 896 года. Возможно, этот манускрипт связывает упоминаемого в нем Алдхельма с Хукбалдом из Сен-Амана[45].

В уже упомянутой здесь работе (1985) Жено пишет, что хотя обычно считается, что MS Paris 12949 отражает учение Гейрика († 877 или 883) (поскольку на верхнем поле f. 25v написано: *Heiricus magister Remigii fecit has glossas*), это совсем не означает, что сами глоссы на Decem categoriae были написаны им самим[46]. Слово facere не подразумевает работу переписчика, иначе придется считать f. 41r автографом Досточтимого Беды, поскольку там написано: *Beda fecit istam paginam*.

Отмечены следующие «эриугеновские» черты манускрипта. На f. 42r исчислительная таблица вводится словами: *Frater Iohannis Scotti Aldelmus fecit istam paginam*[47]. На f. 12r можно прочесть: *Secundum vero Iohannem Scottum est dyalectica quaedam fuga et insecutio...* На f. 23bis

---

[39] *Periphyseon* (*De divisione naturae*). Vol. 1, ed. Inglis P. SHELDON-WILLIAMS (Dublin, 1968), p. 222, n. 5: «...Гейрик в комментарии на вводные стихи Алкуина к пс.-августиновым Categoriae decem» (MS Paris Bibl. Nat. lat. 12944, *olim.* S.Germ. 1108, f. 24r): «Quidquid est, sive visibile...».

[40] John MARENBON, *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre* (Cambridge, 1981), p. 121–23.

[41] Pierre COURCELLE, *La Consolation de Philosophiae dans la tradition littéraire* (Paris, 1967), p. 251–9.

[42] Ibid. p. 176–77. Лучшее описание см. C. H. BEESON, «The authorship of 'Quid sit ceroma'», *Studies in Honour of E. K. Rand*, ed. L. W. JONES (New York, 1938), p. 1–7. Сам Маренбон пишет, что транскрибировал и изучил большую часть материала из этого манускрипта, и надеется посвятить этому статью.

[43] V. COUSIN, *Ouvrages inédits d'Abelard* (Paris, 1836), p. 619; B. HAURÉAU, *Histoire de la Philosophie Scolastique* I (2 edition, Paris 1872), p. 186–7.

[44] John CONTRENI, «The Irish 'Colony' at Laon during the Time of John Scottus», *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie* (Paris, 1977), p. 61.

[45] André VAN DE VYVER, «Hucbald de Saint-Amand, écolâtre, et l'invention du Nombre d'Or», *Mélanges Auguste Pelzer* (Louvain, 1947), p. 64–70; G. MATHON, «Un florilège érigénien a l'abbaye de Saint Amand au temps d'Hucbald», *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 20 (1953), p. 302–11.

[46] Эта надпись, возможно, составлена в кругу Ремигия, см P. COURCELLE, *La Consolation*, p. 251–9.

[47] No. II (или 11?) pt. viii, l. 1 и 3 в издании L. TRAUBE (MGH, Poet. lat. III, p. 537) на f. 23bis r.

(recto) находятся две строки из поэмы Иоанна Скотта, а на verso — глюсса из *Перифюсеон*: *Unaneu* [*ὧν ἄνευ*], *id est quibus sine, plus esse quam cathegoria, teste Iohannis*. Эриугеновские глоссы находятся также на 12v, 40r и пр. На f. 49r одна из глосс на *Эйсагог* Порфирия рекомендует: *lege periphyseon*[48].

В четверостишии, заключающем глоссы на *Эйсагог*, поверх подчистки стоит ЮРА<НЛ> [Израиль]. Это чтение предложил один из издателей этих глосс — К. Баеумкер (1924)[49].

[48] Glossae in Porphyrii *Isagoge*, in: «Frühmittelalterliche Glossen des Angeblichen Jepa zur Isagoge des Porphyrius», eds. Clemens BAEUMKER und Bodo S. FREIHERRN VON WALTERSHAUSEN, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* 24, 1 (Münster, 1924), p. 43, 27.

[49] См. также Colette JEUDY, *Studi Medievali* 18, 2 (1977), p. 185–205.

Содержание листов 58–65 манускрипта Brussels 10. 661–10.665 из Санкт-Галлена

Тексты, окружающие *De Natura Quid Sit*, демонстрируют близость к кругу Эриугены.

f. 58^{ra}, lines 1–33: письмо Ноткера

ff. 58^{ra}, line 34–60^{rb}: De Arte Rethorica [Ноткер Заика]

ff. 60^{rb} l.47–62^{vb} l.30: Incipit Quomodo VII circumstantiae rerum in legendo ordinande sunt [p. 84: IX s.]

f. 62^{vb} l.31–50: De Natura Quid Sit

f. 62^{vb} ll.50–57: Omne quod simplex est. . . [p. 83: IX^2 s.]

f. 62^{vb} ll.58–63: Quomodo quid sit

f. 62^{vb} ll. 63–66: Omnes res significant substantiam aut accidens

ff. 62^{vb} l.67 – 63^{rb} l.18: Domino I(soni) L(iutbertus) [Изон — ученик Иоанна Скотта]

ff. 63^{rb} l.18 – 64^{va} l.50: Incipid (sic) dialectica

f. 64^{va} ll.51–68: Quomodo septem circumstantiae [скопировано из другого манускрипта]

f. 64^{va} l.69–65^{ra} l.14: De partibus logicae [c.83: 875/900]

ff. 65^{ra} l.14–65^{vb} l.70: Distributio omnium specierum nominum inter cathegorias Aristotelis [p. 83: IX s.]

Приложение VI

Сводная таблица текстов, зависящих от *Перифюсеон* Эриугены

РЕМИГИЙ, КОММ. НА ARS MAIOR ДОНАТА (с. 554)	ГЛОССЫ НА *ДЕСЯТЬ КАТЕГОРИЙ*. (c) ЭЛЕМЕНТ II (с. 578–580)	DE NATURA QUID SIT (с. 582–584)
Natura generale nomen est omnium rerum quae videntur et quae mortalibus latent.	Natura generale nomen est omnium rerum et earum quae uidentur et quae mortalibus latent. Naturam duobus dicimus modis, uel Dei essentiam per quam cuncta procreantur; uel procreationem hominum ceterorumque animalium quae gignunt et quae gignuntur, id est usia et eius accidentia nouem, quae sunt **qualitas**, ad aliquid, **quantitas**, situs, facere, pati, ubi, quando, habere, in omni re quae uidetur et tangi siue sentiri potest, et in omnibus creaturis est. In malo non est, quia malum nihil est, non enim habet substantiam.	'Natura' generale nomen est omnium rerum, et earum quae videntur et quae mortalibus latent. 'Naturam' duobus modis dicimus: vel Dei essentiam per quam cuncta procreantur, vel procreationem hominum et ceterorum animalium que gignunt et gignuntur, idest usia et eius accidentia que sunt novem: **quantitas**, ad aliquid, **qualitas**, et cetera in omni re que videtur et tangi potest; et in omnibus creaturis est. In malo non est **usia**, quia malum **non est usia**, quia nihil est: non enim habet substantiam.
Deus etiam dicitur natura eo quod omnia nasci faciat.	Deus itaque natura dicitur eo quod nasci faciat. **Creatura omnis** natura dicitur <eo quod nata est>.	Deus itaque natura dicitur eoquod nasci faciat omnia. Creatura omnis natura dicitur eoquod nata est.

ГЛОССА К VITA ST GERMANI ГЕЙРИКА
(с. 551, сн. 82)

Nihilum vocatur deus non per privationem essentiae ut aliquid non sit sed per excellentiam quia plusquam aliquid est.	Deus nihilum <dicitur>, non quasi non sit aliquid, sed propter excellentiam ultra quam nihil est.	Deus nihilum dicitur, non quod aliquid non sit, sed propter excellentiam ultra quam nihil est.

ГЛОССЫ НА *DE NATURA RERUM* БЕДЫ
(с. 568)

Quidquid est sive visibile, sive invisibile, sensibile seu intelligibile, creans sive creatum, natura dicitur. Ergo generale nomen est natura omnium rerum, et earum quae sunt,et earum quae non sunt. Illa autem non esse dicuntur, quae nec sentiri nec intelligi possunt, sed quod ita sunt, ut omnem cognitionem corporis et mentis transcendant.	**(b) ЭЛЕМЕНТ I** Quicquid est siue uisibile siue inuisibile, sensibile seu intelligibile, creans seu creatum, natura dicitur. Ergo generale nomen est natura omnium rerum et earum quae sunt et earum quae non sunt. Illa autem non sunt quae nec sentiri nec intelligi possunt — non quod non sunt, sed quod ita sunt ut omnem cognitionem corporis et mentis transcendant.	Quicquid est — sive visibile sive invisibile, sensibile sive intelligibile, creans sive creatum — natura dicitur. Ergo generale nomen est natura, et omnium que sunt rerum et que non sunt. Illa autem non esse dicuntur que nec sentiri nec intellegi possunt, non quod <non> sint, sed quod ita sunt ut omnem cognicionem corporis seu mentis transcendant.
Duobus namque modis natura dicitur. Deus itaque natura dicitur, quod cuncta nasci faciat.	Deus itaque natura dicitur quod cuncta nasci faciat.	Deus itaque natura dicitur quod cuncta nasci faciat,
	ЭЛЕМЕНТ II	
Omnis etiam crearura natura vocatur, eo quod nascatur.	Omnis creatura natura uocatur eo quod nascatur.	creatura quoque omnis natura vocatur eoquod nascitur.

В. П. ГАЙДЕНКО

О ТРАКТАТЕ ФОМЫ АКВИНСКОГО *DE MIXTIONE ELEMENTORUM*[*]

В схоластической литературе во второй половине XIII в. и еще более активно в XIV в. обсуждалась проблема смешения (соединения) элементов. Что представляют собой смеси или смешанные тела, присутствуют ли элементы в смесях и каким образом, сохраняются ли формы элементов в смешанных телах и т. д. — такого рода вопросы восходят к натурфилософским сочинениям Аристотеля: *Физике*, *О небе*, *О возникновении и уничтожении*. Они и ставятся в схоластике в связи с разбором этих аристотелевских сочинений, и при их рассмотрении средневековые авторы опираются на высказанные в них суждения. Интерес к этой проблеме не был случайным: проблема смешения или соединения элементов была одним из критических пунктов аристотелианской натурфилософии. Рассмотрение этой частной проблемы — а именно так она и формулируется Аристотелем — требует не только анализа самых фундаментальных понятий аристотелевской философии, таких, как форма и материя, способность (потенция), действительность и действие (актуальность, акт), но и, в известном смысле, их переосмысления, так как в аристотелевском объяснении того, как возможно смешение, остается некая неопределенность.

Прямо этот вопрос ставится в работе *О возникновении и уничтожении* (книга I, глава 10): «Нужно рассмотреть, что такое смешение, что такое смешанное, каким вещам [смешение] присуще и как, а также и то, действительно ли бывает смешение, или это заблуждение» (327a31–35)[1]. Возникающее здесь затруднение состоит в том, что если исходные эле-

---

[*] Работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 99-03-19708).

[1] Аристотель, *Сочинения в четырех томах*, т. 3 (М., 1981), с. 413.

менты не присутствуют в смеси, то имеет место вовсе не смешение, а уничтожение и возникновение, а значит смешения никакого не происходит. Если же смешиваемые компоненты присутствуют в смешанном веществе как таковые, то есть сохраняют свою форму, то опять-таки будет не подлинное смешение, когда окончательная смесь — это новое вещество, со своей формой, а лишь кажущееся, когда на самом деле смесь состоит из частиц, представляющих собой исходные элементы, которые просто неразличимы ввиду своей малости. Поэтому, с одной стороны, следует допустить, что исходные компоненты некоторым образом присутствуют в смеси, но с другой стороны, что элементы в смеси не сохраняют свою форму. Ясного объяснения того, как это возможно, Аристотель не дал.

Утверждая, что даже если «смешиваемые [тела] разделены на такие мелкие [частицы] и расположены рядом друг с другом таким образом, что каждая из них недоступна чувственному восприятию», но «пока смешиваемые [части] сохраняются как малые [частицы]» (327b34–328a1; 7)[2], нельзя говорить о смешении, Аристотель ввел различение между тем, что схоласты впоследствии стали называть *mixtio ad sensum*, — это соответствует физической смеси в теперешнем смысле этого термина, — и *mixtio secundum veritatem*, что в большей мере соответствует нашему понятию химического соединения. Заметим, что латинский эквивалент аристотелевского понятия «смешение» — *mixtio*, то есть смесь или смешение, можно перевести и как соединение, когда это истинная смесь, равно как производное от него понятие «смешанное» — *mixtum* может быть переведено и как смешанное тело или вещество, и как смесь, и как соединение. Понятие смеси (*mixtio*) Аристотель определил следующим образом: «Смесь — это объединение способных к смешению [веществ], когда они уже изменились в качестве» (328b23–24)[3] («*mixtio est mixtibilium alteratorum unio*»). На вопрос, как элементы содержатся в соединении, Аристотель ответил только очень кратко, не давая подробного разъяснения. «Так как одни вещи существуют в возможности, другие — в действительности, то допустимо, что смешанные вещи некоторым образом существуют и не существуют, когда в действительности из них возникло нечто, отличное от них, а в возможности еще существуют обе вещи, какие они были до смешивания, и они не погибли... Смешиваемые [вещи] — это, очевидно, [вещи], которые, будучи вначале разъединившимися, соединились, но могут вновь разъединиться. Они не остаются в действительности так, как тело и белый цвет, но и не уничтожаются ни одна из них, ни обе, потому что сохраняется

[2] *Там же*, с. 414, 415.
[3] *Там же*, с. 416.

их сила [действовать]» (327b24-31)[4]. Механизм, посредством которого элементы могли бы, как было сказано, сохранять свои способности в соединении, не существуя актуально, становится впоследствии предметом натурфилософских дискуссий.

Можно поставить и такой вопрос: присутствует ли в смеси, помимо форм элементов, еще какая-то иная форма смешанного тела (*forma mixti*)? Возможна точка зрения, когда наличествующее у смешанного вещества качество, новое по сравнению с качествами смешиваемых элементов, объясняется соединением смешиваемых качеств в материи, без того, чтобы привходила также форма смешанного тела. Аристотель, например, объясняет происхождение элемента земли тем, что качества сухого и холодного присоединяются к первоматерии, не оговаривая привхождения особой субстанциальной формы элемента. Для схоластической мысли такая недосказанность недопустима. Схоласты различают субстанциальную форму от акцидентальных форм, наделяющих вещь, уже имеющую субстанциальную форму, соответствующими акциденциями (свойствами). Возникновение элемента земли как материальной вещи невозможно, если материя не получает субстанциальной формы элемента. Точно так же невозможно существование смеси без наличия субстанциальной формы смешанного тела.

Именно такое утверждение высказывает преподававший в XIV в. в Париже Альберт Саксонский, возражая на мнение, близкое к только что представленному. В своих *Вопросах к двум книгам 'О возникновении и уничтожении'* (Questiones in duos libros De generatione et corruptione)[5], в вопросе 19: Сохраняются ли элементы формально в смешанном теле (*in mixto*), Альберт, как это и принято в схоластических сочинениях, сначала излагает мнения, против которых будет аргументировать, и среди них первое таково: «Одни говорили, что при возникновении смешанного тела формы элементов сохраняются, и при этом не возникает вдобавок к ним новая смешанная форма. Значит, они представляли себе дело так, что в смешанном теле [в соединении] нет никаких форм, помимо субстанциальных форм элементов, каждая из которых взаимосвязана с другими»[6]. Этому-то мнению он и противопоставляет свое суждение, «что в смешанном теле необходимо допустить форму, отличную от форм всего того, что смешивается». Среди его аргументов в пользу это-

[4] *Там же*, с. 414.

[5] Опубликованы в издании: *Questiones et decisiones physicales insignium virorum: Alberti de Saxonia in octo libros Physicorum; tres libros De celo et mundo; Duos libros De generatione et corruptione; Thimonis in quatuor libros Meteororum... Buridani in librum De senso et sensato... Aristotelis recognitae rursus et emendatae summa accuratione... Magistri Georgii Loker...* (Paris, 1518).

[6] Цит. по: *A Source Book in Medieval Science*, ed. by E. GRANT (Cambridge, 1974), p. 607.

го утверждения имеется и следующий, довольно забавный: «Если не предположить, — пишет он, — что в смешанном теле наличествует некая форма, иная, чем формы элементов, которая производит его, управляет им и определяет его вид, то все тяжелые части в смешанном теле будут опускаться вниз, а легкие — подниматься вверх. Это неверно. Ибо если бы дело обстояло так, то в таком смешанном теле, как человек или лошадь, кости помещались бы внизу, а вверху [то есть в верхней части тела] находилось бы относящееся к дыханию и теплое, а в промежутке было бы мясо. Но очевидно, что это ложно»[7].

Интересно привести и другие мнения, опровергаемые затем Альбертом Саксонским. «Иные же считали, — пишет он, — что субстанциальные формы элементов сохраняются в смешанном теле, но что при возникновении соединения добавляется новая форма, форма смешанного тела. Но [сторонники этого взгляда] делились на две группы. Первые допускали, что субстанциальные формы элементов сохраняются в смешанном теле неослабленными (non refractas), хотя это не распространяется на их качества. К этой группе принадлежал Авиценна. Другие считали, что элементы сохраняются формально в смешанном теле, но они ослаблены и в отношении субстанциальной формы, и в отношении акцидентальной. Представителем этой группы был Комментатор [Аверроэс], изложивший это мнение в третьей [книге] De caelo, где он, споря с Авиценной, утверждает, что субстанциальные формы элементов способны к усилению (интенсификации) и ослаблению»[8].

Трактат Фомы Аквинского *О смешении элементов*, написанный предположительно между 1270 — 1273 годами, посвящен обсуждению всех этих вопросов. Фома, несомненно, знаком с предшествующими концепциями, в чем-то примыкая к ним, в чем-то расходясь. Так, например, хотя мнение Авиценны о наличии в соединении одновременно и субстанциальных форм элементов, и формы смешанного тела для Фомы неприемлемо, он тем не менее близок к предложенной Авиценной схеме формирования промежуточного характеристического качества смеси и к его утверждению, что функция этого качества — предрасположить материю к восприятию новой формы. Стремление сохранить фундаментальное аристотелевское положение о единственности и неизменности формы всякой материальной вещи делает для него неприемлемой также и позицию Аверроэса, предложившего концепцию формы, способной к усилению и ослаблению.

Фома Аквинский утверждает наличие в соединении только одной субстанциальной формы, формы смешанного тела, причем и акциден-

[7] *Op. cit.*, p. 608.
[8] *Op. cit.*, p. 607.

ция — характеристическое качество — одно для каждого соединения. Тем не менее это не означает, что формы элементов не присутствуют в смеси, то есть что элементы уничтожаются при образовании соединения. Элементы не уничтожаются, и формы их присутствуют в смешанном теле, но не актуально, а виртуально, то есть сохраняется присущая им способность определенным образом действовать.

Может показаться, что здесь Фома воспроизводит мнение Аристотеля: он и заканчивает именно этой цитатой из Аристотеля, и суждение, на которое он опирается в обосновании виртуального присутствия форм элементов, страдает как будто бы той же неопределенностью, как и у Аристотеля. «Когда совершенства элементарных качеств ослабевают, — пишет Фома, — из них образуется некоторого рода промежуточное качество, характеристическое качество смешанного тела, которое различно в разных соединениях согласно различным пропорциям составляющих; это-то качество и есть особое предрасположение к форме смешанного тела, тогда как элементарное качество — это предрасположение к форме простого тела. Поэтому, подобно тому как крайности находятся в промежуточном, которое участвует в природе обеих, так и качества элементов находятся в качестве, характеристическом для соединения». Каким образом «крайности (то есть элементарные качества) находятся в промежуточном (то есть в характеристическом качестве соединения)», как определяются характеристические качества смешанных тел «согласно различным пропорциям составляющих» — эти вопросы станут предметом дискуссий в XIV веке.

Решение, предложенное Фомой, интересно своей попыткой дать обоснование для сохранения качеств и действий тела, обладающего определенной субстанциальной формой, в отсутствие самой формы. Эта проблема в средние века занимала умы в связи с задачей рационального объяснения Евхаристии.

Обратим внимание на сходство его решения с решением Авиценны: оба мыслителя полагают, что качества определяют предрасположение материи к той или иной субстанциальной форме, что именно качества простых тел вступают в соединение, и делают это благодаря присущей их субстанциальной форме способности определенным образом действовать: смешиваются они, как говорит Авиценна, «в результате взаимодействия и взаимопретерпевания»; «качество простого тела... действует благодаря способности субстанциальной формы», утверждает Фома. Отличие состоит, в сущности, только в одном. Согласно Авиценне, субстанциальные формы элементов должны сохраняться в соединении, чтобы сохранялись их качества и специфические действия, Фома же утверждает, что субстанциальные формы элементов актуально не

присутствуют в соединении, благодаря чему обеспечивается единственность субстанциальной формы.

Таким образом, характеристическое качество каждого элемента в смеси, выражающееся в его способности к определенному действию, не привязано жестко к его субстанциальной форме. Субстанциальной формы элемента может уже не быть, но действие соответствующего ей качества все еще сохраняется. Актуализация субстанциальной формы смешанного тела как раз и проявляется во взаимодействии наличных способностей исходных элементов и формировании новой (новизна ее состоит в перегруппировке, ином расположении исходных способностей) способности к действию, специфической уже для смешанного тела. При этом известная «автономия» качества простого тела от его субстанциальной формы распространяется и на действие, хотя действие осуществляется «благодаря способности (силой — *in virtute*) субстанциальной формы». Проявляющиеся в соединении действия первоначальных качеств позволяют говорить о «виртуальном» присутствии в нем субстанциальных форм элементов. Но это действие не влечет непременно актуального присутствия в смешанном теле этих субстанциальных форм, так как, согласно Фоме, «субстанциальная форма своим действием не переводится в актуальное состояние: ведь ничто не действует так, чтобы его действие выходило за пределы определенного его видом».

* * *

Перевод выполнен по изданию: *Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia* (*cum hypertextibus in CD-ROM*) ut sunt in Indice Thomistico; additis 61 scriptis ex aliis medii auctoribus; curante Roberto Busa S.J. 7 v. 1980.

Учтен английский перевод трактата: *On the Combining of the Elements*, trnsl. by V. R. Larkin, *A source book in medieval science*, ed. by E. Grant (Cambridge, 1974), p. 603–605. Разбиение на параграфы произведено в соответствии в английским переводом.

ФОМА АКВИНСКИЙ

О СМЕШЕНИИ ЭЛЕМЕНТОВ

1. Многие сомневаются относительно способа существования элементов в смешанном теле (соединении).

2. Некоторые полагают, что субстанциальные формы элементов сохраняются, тогда как активные и пассивные качества элементов, изменяясь, некоторым образом переходят в промежуточное состояние[1]; ибо если бы формы не продолжали существовать, то, по-видимому, имело бы место уничтожение элементов, а не их смешение (соединение).

3. Напротив, если бы субстанциальная форма смешанного тела была по отношению к материи актом, которому не предпосланы формы простых тел, тогда простые тела утратили бы природу элементов; ибо элемент есть то, из чего нечто составлено прежде всего, что присутствует в нем и является по своему виду неделимым[2]; ведь если удалить субстанциальные формы [элементов], смешанное тело не будет образовано из простых тел таким образом, чтобы они сохранялись в нем.

Но невозможно, [чтобы формы элементов сохранялись при наличии субстанциальной формы смешанного тела]. Ведь одна и та же материя не может усвоить формы различных элементов, и если субстанциальные формы элементов сохраняются в смешанном теле, то они должны быть в разных частях материи. Но материя не может иметь разные части, если в материи не примысливается количество; ведь если устранить количество, субстанция остается неделимой, как это ясно показано в первой книге *Физики*[3].

Физическое тело составлено из материи, которая является носителем количества, и субстанциальной формы, присоединяющейся к ней. Поэтому различные части материи, которые являются носителями форм [различных] элементов, по существу представляют собой несколько тел. Однако невозможно, чтобы [в смешанном теле] одновременно присутствовали многие тела. Тогда в каждой части смеси не будут находиться

все четыре элемента, и следовательно, будет не истинная смесь, а только кажущаяся, как в случае, когда тела, не воспринимаемые ввиду своей малости, собраны вместе[4].

4. Далее, всякая субстанциальная форма предполагает особое предрасположение (dispositio) в материи, без которого она не может существовать; поэтому изменение предшествует возникновению и уничтожению. Но предрасположение, требуемое формой огня, и то, которое требуется формой воды, не могут находиться в одной и той же материи, поскольку именно в отношении таких предрасположений огонь и вода противоположны. Действительно, противоположности не могут присутствовать в одном и том же. Поэтому невозможно, чтобы в одной и той же части смешанного тела были субстанциальные формы огня и воды. Если же возникло смешанное тело, а субстанциальные формы элементов при этом сохраняются, то значит, это не истинная смесь (vera mixtio — соединение), а только кажущаяся, как если бы части, неразличимые вследствие своей малости, были помещены вблизи друг друга.

5. Некоторые люди, желая избежать обоих аргументов, впадают в большие затруднения.

6. Ведь чтобы отличить смешение элементов от их уничтожения, они говорят, что субстанциальные формы элементов действительно как-то сохраняются в смеси (соединении). Но чтобы не быть вынужденными допустить, что это — кажущаяся смесь (mixtio ad sensum), а не истинная (mixtio secundum veritatem), они утверждают, что формы элементов не сохраняются в соединении в своей целости, но переходят в некоторое промежуточное [состояние]; ведь они говорят, что формы элементов допускают большую и меньшую степень и относятся одна к другой как противоположности. А так как это явно противоречит общепринятому мнению и словам Философа, который говорит в *Категориях*[5], что субстанция не имеет противоположного и что она не допускает большей и меньшей степени, то эти люди заходят еще дальше и говорят, что формы элементов наименее совершенны изо всего, как ближайшие к первоматерии; следовательно, формы элементов находятся посередине между субстанциальной и акцидентальной формами. Таким образом, коль скоро они близки к природе акцидентальных форм, они могут допускать большую и меньшую степень[6].

7. Однако это положение невероятно по многим причинам.

8. Во-первых, поскольку это вообще невозможно — быть чем-то средним между субстанцией и акциденцией, ибо тогда было бы среднее между утверждением и отрицанием. Ведь природа акциденции в том, что она находится в субъекте, а природа субстанции в том, что она не находится в субъекте. Субстанциальные же формы суть в материи, а не в субъекте: ведь субъект есть нечто индивидуальное (hoc aliquid). Суб-

станциальная форма есть то, что создает нечто индивидуальное, а не предполагает его.

9. Подобным образом, нелепо говорить, что существует нечто промежуточное между вещами, не принадлежащими к одному и тому же роду; ведь промежуточное и противолежащие края, [для которых оно является промежуточным], должны принадлежать к одному и тому же роду, как доказывается в десятой книге *Метафизики*[7]. Поэтому не может быть среднего между субстанцией и акциденцией.

10. Далее, для субстанциальных форм элементов невозможно допускать большую и меньшую степень. Ведь всякая форма, которая допускает большую и меньшую степень, акцидентально делима, поскольку субъект может участвовать в ней в большей или меньшей степени. В отношении того, что делимо существенно (per se) или акцидентально, бывает непрерывное движение, как это явствует из шестой книги *Физики*. Например, в отношении количества и места, которые существенным образом (per se) делимы, бывает перемещение, а также рост и убыль; а в отношении качеств, наподобие теплого или белого, допускающих большую и меньшую степень, — [качественное] изменение. Таким образом, если формы элементов допускают большую и меньшую степень, возникновение и уничтожение элементов будет непрерывным движением. Но это невозможно. Ведь непрерывное движение существует только для трех родов, а именно количества, качества и места, как доказано в пятой книге *Физики*[8].

11. Далее, всякое различие в субстанциальной форме приводит к изменению вида. Однако в том, что допускает большую и меньшую степень, то, что больше, отличается от того, что меньше, и в известном смысле противоположно ему, как в случае более и менее белого. Тогда, если бы форма огня допускала большую и меньшую степень, созданное в случае большей степени и созданное в случае меньшей степени отличалось бы по виду, и это была бы не одна и та же форма, но разные. Об этом и Философ говорит в восьмой книге *Метафизики*, а именно, что как в числах вид изменяется благодаря прибавлению или вычитанию[9], так же обстоит дело и с субстанциями.

12. Надлежит, следовательно, найти другое объяснение, посредством которого может быть удостоверено, что смесь является истинной и что при этом элементы не разрушаются полностью, но некоторым образом сохраняются в смешанном теле.

13. Будем считать, что активные и пассивные качества элементов противоположны друг другу и допускают большую и меньшую степень. Из этих противоположных качеств, допускающих большую и меньшую степень, может быть образовано промежуточное качество, которое причастно природе каждого из крайних; таковы, например, серое, лежащее

между белым и черным, и теплое, лежащее между горячим и холодным. Таким образом, когда совершенства элементарных качеств ослабевают, из них образуется некоторого рода промежуточное качество, характеристическое качество смешанного тела, которое различно в разных соединениях согласно различным пропорциям составляющих; это-то качество и есть особое предрасположение к форме смешанного тела (соединения), тогда как элементарное качество — это предрасположение к форме простого тела (элемента). Поэтому, подобно тому как крайности находятся в промежуточном, которое участвует в природе обеих, так и качества элементов находятся в качестве, характеристическом для смеси. Качество простого тела отлично от самой субстанциальной формы, но действует благодаря способности (*in virtute*) субстанциальной формы, — иначе только тепло нагревало бы. Однако субстанциальная форма своим действием не переводится в актуальное состояние: ведь ничто не действует так, чтобы его действие выходило за пределы определенного его видом.

14. Вот таким образом способности (*virtutes*) субстанциальных форм простых тел сохраняются в телах смешанных. Поэтому формы элементов присутствуют в соединениях не актуально, но виртуально; именно это и говорит Философ в первой книге *О возникновении и уничтожении*: «Элементы не сохраняются актуально в смеси (соединении), как тело или белый цвет, но и не уничтожаются ни один из них, ни они оба; ибо сохраняется их способность (*virtus*)»[10].

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Подобного рода концепции придерживался Авиценна, который в своем комментарии на *Физику* (глава 10 книги 1) Аристотеля (лат. пер. под названием *Sufficientia*), а также в комментарии на его трактат *О возникновении и уничтожении* (кн. 1) доказывал, что субстанциальные или сущностные формы соединяющихся элементов сохраняются в смеси неизменными, и только качества элементов изменяются и ослабляются. Противоположные качества сочетаются в *complexio*, или промежуточном качестве. [«*Complexio* — это качество, которое получается в результате взаимодействия и взаимного претерпевания четырех противоположных первичных качеств, присущих элементам. Перемешаны мельчайшие частицы этих элементов, так что каждый находится в наитеснейшей связи с другими. Их противоположные способности либо подавляют [противника], либо подавляются, пока не будет достигнуто качество, однородное для всего целого; это и есть суммарное качество (*complexio*)» (Canon I, 1, 3, 1; цит по: *A Source Book in Medieval Science*, ed. by E. GRANT (Cambridge, 1974), p. 717). Приведем для сравнения русский перевод этого отрывка: «Натура есть качество, возникающее от взаимодействия противопо-

ложных качеств, когда они останавливаются у некоего предела. Эти качества существуют в малых частицах элементов для того, чтобы наибольшее количество каждого элемента вошло в соприкосновение с наибольшим количеством другого. Когда они воздействуют своими силами друг на друга, из совокупности их возникает качество, сходное с ними всеми, то есть натура» (Абу Али Ибн Сина (Авиценна). *Канон врачебной науки*. Книга I (Ташкент, 1954), с. 11)]. Но новые суммарные или промежуточные качества не производят новой субстанциальной формы в новообразованном соединении. Они подготавливают материю смешанного тела к получению новой субстанциальной формы, которая сообщается непосредственно «подателем форм» (*dator formarum*) — Деятельным Умом (Интеллектом). Эта новая субстанциальная форма просто добавляется к четырем субстанциальным формам элементов, которые уже имеются в смеси. Свойства или акциденции смешанного тела в конце концов определяются этой новой субстанциальной формой.

[2] Ср. Аристотель, *Метафизика* V, 3, 1014a26-27: «Элементом называется первооснова вещи, из которой она слагается и которая по виду неделима на другие виды» (Аристотель, *Сочинения в четырех томах*, т. 1 (М., 1975), с. 148).

[3] Аристотель, *Физика* I, 2, 185b2-4: «Если сущее будет и сущностью [субстанцией], и количеством, сущих будет два, а не одно; если же оно будет только сущностью [субстанцией], то оно не может быть бесконечным и вообще не будет иметь величины, иначе оно окажется каким-то количеством» (Аристотель, *там же*, т. 3 (М., 1981), с. 63).

[4] В данном случае каждый элемент — а смесь составляют четыре элемента — будет полностью сохранять свою самотождественность и представлять собой совершенно обособленную от других трех элементов часть смеси. Таким образом, смесь будет состоять из четырех элементов, никоим образом не соединившихся друг с другом. Значит, это не есть истинная смесь или соединение.

[5] Аристотель, *Категории* 5, 3b24: «Сущностям свойственно и то, что им ничего не противоположно» (Аристотель, *там же*, т. 2 (М., 1978), с. 59); 3b34: «Сущность... не допускает большей и меньшей степени» (*там же*, с. 60).

[6] Аргумент, кратко изложенный в данном параграфе, был выдвинут Аверроэсом (De caelo III, comm. 67). По его мнению, интенсивность и качеств (акциденций), и субстанциальных форм составных элементов снижается в соединении. А ослабленные формы смешиваются и составляют новую «форму смешанного тела» (*forma mixti*). Чтобы это не входило в противоречие с аристотелевской концепцией неизменности субстанциальных или сущностных форм, Аверроэс утверждал, что формы элементов не являются в действительности субстанциальными формами, а занимают среднее положение между субстанцией и акциденцией и потому могут испытывать усиление (интенсификацию) и ослабление.

[7] Аристотель, *Метафизика* X, 7, 1057a20: «Все промежуточное принадлежит к тому же самому роду, что и то, промежуточное чего оно есть» (Аристотель, *там же*, т. 1 (М., 1975), с. 266).

[8] Аристотель, *Физика* V, 1, 225b9: «Необходимо должны существовать три [типа] движения: [движение] качества, количества и в отношении места» (Аристотель, *там же*, т. 3 (М., 1981), с. 163).

[9] Обосновывая, почему «определение есть некоторого рода число», Аристотель, в частности, говорит: «И так же, как если от числа отнять или к нему прибавить что-то из того, из чего оно состоит, оно уже не будет тем же числом, хотя бы была отнята или прибавлена даже самая малая величина, точно так же определение и суть бытия вещи не будут теми же самыми, если что-нибудь будет отнято или прибавлено» (Аристотель, *Метафизика* VIII, 3, 1043b35–1044a2, *там же*, т. 1 (М., 1975), с. 228).

[10] Аристотель, *О возникновении и уничтожении* I, 10, 327b24-31: «Смешиваемые вещи не остаются в действительности так, как тело и белый цвет, но и не уничтожаются ни одна из них, ни обе, потому что сохраняется их сила [действовать]» (Аристотель, *там же*, т. 3 (М., 1981), с. 414).

(Перевод и примечания В. П. Гайденко)

ОСНОВНЫЕ ТРУДЫ ИВАНА ДМИТРИЕВИЧА РОЖАНСКОГО

Проблема движения и развития в учении Анаксагора // Успехи физических наук. 1968. Т. 95. Вып. 2. С. 235–351.

«Дело» Анаксагора // Научное открытие и его восприятие. М.: Наука, 1971. С. 133–145.

Райнер Мария Рильке // Р. М. Рильке. Ворпсведе. Огюст Роден. Письма. Стихи. М.: Искусство, 1971; 2-е изд. 1994 (вступит. статья, научн. редактирование, переводы).

Анаксагор. У истоков античной науки. М.: Наука, 1972. 320 с.

Anaxagorea // Античность и современность. М.: Наука, 1972. С. 113–125.

Загадка Сократа // Прометей. Т. 9. М.: Молодая Гвардия, 1972. С. 77–95.

О физической теории Анаксагора // Труды XIII Международного конгресса по истории науки. М., 1974. С. 25–27.

Воспоминания о Френкеле // Воспоминания о Я. И. Френкеле / Сер. «Библиотека Всемирной истории естествознания». М.: Наука, 1975.

On the Origin of Atomistics // Soviet Studies in the History of Science. Moscow, 1977. P. 173–185.

Развитие естествознания в эпоху античности. Ранняя греческая наука о 'природе' / Сер. «Библиотека Всемирной истории естествознания». М.: Наука, 1979. 488 с.

Платон и современная физика // Платон и его эпоха. М.: Наука, 1979. С. 144–171.

Ф. Гернек. Альберт Эйнштейн / Пер. с немецкого И. Д. Рожанского. М.: Мир, 1979; 2-е изд. 1984.

Эволюция образа ученого в Древней Греции // Вопросы истории естествознания и техники. 1980. № 1. С. 30–37.

Античная наука / Сер. «История науки и техники». М.: Наука, 1980. 199 с.

Естественнонаучные сочинения Аристотеля (вступит. статья) // *Аристотель.* Сочинения в четырех томах. Том 3 (а также примечания и редактирование). М.: Мысль, 1981.

Древнегреческая наука // Очерки истории естественнонаучных знаний в древности / Сер. «Библиотека Всемирной истории естествознания». М.: Наука, 1982. С. 197–275.

Анаксагор / Сер. «Мыслители прошлого». М.: Мысль, 1983. 142 с.

На рубеже двух эпох. Иоанн Филопон в споре с аристотелевской концепцией космоса // Вопросы истории естествознания и техники. 1983. № 3 . С. 28–42.

Наука в контексте античной культуры // Наука и культура. М.: Наука, 1984. С. 188–199.

Ivan D. Rožanskij. Geschichte der antiken Wissenschaft. München: R. Piper Co. Verlag, 1984. 214 S.

I. Roshanski. Wissenshaften in der Antike. Moskau: Verlag MIR; Leipzig-Jena-Berlin: Urania-Verlag, 1985. 200 S.

Встречи с Нильсом Бором // Вопросы истории естествознания и техники. 1987. № 1. С. 129–136.

Воспоминания об А. Ф. Иоффе // Природа. 1988. № 11. С. 125–128.

История естествознания в эпоху эллинизма и Римской империи / Сер. «Библиотека Всемирной истории естествознания». М.: Наука, 1988. 448 с.

Две научные революции в античности // Сборн. материалов Ленинградской научн. конф. «Наука в античную эпоху». Л., 1988.

Статьи «Анаксагор», «Сократ», «Демокрит», «Гомеомерия», «Левкипп», «Майевтика», «Сократические школы» // Философский энциклопедический словарь. М.: Советская Энциклопедия, 1989.

Новое об Анаксагоре // Вопросы истории естествознания и техники. 1989. № 2. С. 44–53.

Две научные революции в Древней Греции // Некоторые проблемы истории античной науки. Л., 1989. С. 5–16.

Ранняя греческая философия (вступит. статья) // Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. М.: Наука, 1989. С. 5–32.

Античный человек // О человеческом в человеке. М.: Политиздат, 1991, С. 282–298.

Этимология понятия «фюсис» (природа) у Гомера // Физическое знание. Его генезис и развитие. М., 1993.

Αρχή (история одного понятия) // Метафизика и идеология в истории естествознания. М.: Наука, 1994. С. 7–18.

Больцман Л. Путешествие одного немецкого профессора в Эльдорадо / пер. с немецк. И. Д. Рожанского // Вопросы истории естествознания и техники. 1994. № 2. С. 127–143.

Расизм и Древняя Греция // Вопросы истории естествознания и техники. 1995. № 2. С. 58–65.

АВТОРЫ СБОРНИКА

БОРОДАЙ Татьяна Юрьевна — канд. филол. наук, ведущий научный сотрудник Института мировой культуры при МГУ им. М.В.Ломоносова;

ВИЗГИН Виктор Павлович — канд. филос. наук, старший научный сотрудник Института философии РАН;

ГАЙДЕНКО Виолетта Павловна — канд. филос. наук, старший научный сотрудник Института философии РАН;

ГАЙДЕНКО Пиама Павловна — доктор филос. наук, заведующий сектором Института философии РАН;

МЕСЯЦ Светлана Викторовна — канд. филос. наук, младший научный сотрудник Института философии РАН;

ПЕТРОВ Валерий Валентинович — канд. филос. наук, старший научный сотрудник Института философии РАН;

ПЕТРОВА Майя Станиславовна — канд. историч. наук, научный сотрудник Института всеобщей истории РАН;

РОЖАНСКИЙ Иван Дмитриевич (1913–1994) — канд. физ.-мат. наук, доктор филос. наук;

СОЛОПОВА Мария Анатольевна — канд. филос. наук, научный сотрудник Института философии РАН;

ШИЧАЛИН Юрий Анатольевич — доктор филос. наук, старший научный сотрудник Института философии РАН;

CONTENTS

Victor Vizgin. In Memory of I. D. Rozhansky 11
Piama Gaidenko and Valery Petroff. INTRODUCTION 13

Part I. ANTIQUITY

Piama Gaidenko. The Ontological Horizon of Natural Philosophy in Aristotle 37
Victor Vizgin. Interrelation of Ontology and Physics in Democritus' Atomism (taking as an instance the analysis of the concept of the Void) 78
Ivan Rozhansky. Plutarch's Views in Natural Science 91
PLUTARCH. De primo frigido (transl. and notes by I. D. Rozhansky) 103
Maya Petroff. The Nature of the Soul and the Universe in Plutarch's *Concerning the Face on the Moon* 122
PLUTARCH. De facie quae in orbe lunae apparet (transl. by G. A. Ivanov, rev. V. V. Petroff, notes by M. S. Petroff) 132
Maria Solopova. Alexander of Aphrodisias and His Treatise *On Blending* in the Commentary Tradition of Aristotelianism 184
ALEXANDER OF APHRODISIAS. De mixtione et augmentatione (transl. and notes by M. A. Solopova) 213
Iouri Chitchaline. Plotinus' Treatise «The Intellect, the Ideas, and the Being» in the Context of the Question of Nature 249
PLOTINUS. De intellectu et ideis et ente (V.9) (transl. and notes I. A. Chitchaline) 257
Svetlana Messiats. Aristotelian Physics in Athenian Neoplatonism 274
PROCLUS. Institutio physica (transl. and notes by S. V. Messiats) 290
Tatyana Borodai. Simplicius and His Commentary 324
SIMPLICIUS. In Aristotelis physicorum libros commentaria (I, 1). Appendix: *THOMAS AQUINAS.* In Aristotelis libros physicorum commentaria (I, Intr., Sent. 7-11) (transl. and notes by T. Y. Borodai). 329
Maya Petroff. The Nature of the Universe in Macrobius' *Commentary on 'Scipio's Dream'* 361
MACROBIUS. Commentarii in Somnium Scipionis (I, 8–14 and 17; II: 12–13 and 17) (transl. and notes by M. S. Petroff) 371

Part II. MIDDLE AGES

Valery Petroff. The Totality of Nature and Methods of Its Investigation in Eriugena's *Periphyseon.* 417
JOHN SCOTTUS. Periphyseon I (441A-446A; 462D-463C; 474B-500C) (transl. and notes by V. V. Petroff) 480
Valery Petroff. Carolingian School Texts: Glosses from the Circle of John Scottus and Remigius of Auxerre 530
Violetta Gaidenko. On Thomas Aquinas' Treatise *On Blending of Elements* 592
THOMAS AQUINAS. De mixtione elementorum (transl. and notes by V. P. Gaidenko) 598

Selected Works of I. D. Rozhansky 604
CONTRIBUTORS 606

ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ
В АНТИЧНОСТИ И В СРЕДНИЕ ВЕКА
Общая редакция Пиамы Павловны Гайденко
и Валерия Валентиновича Петрова

Директор издательства *Б.В.Орешин*
Зам. директора *Е.Д.Горжевская*
Зав. производством *Н.П.Романова*

Редактор *К. Е. Мурадян*
Корректор *Т.И.Жигунова*
Оформление *А.Б.Орешиной*
Оригинал-макет и компьютерная верстка *Е.П.Крюковой*

ЛР 065292 от 17.07.1997

Подписано в печать 15.07.2000
Формат 60×90/16. Бумага офсетная.
Гарнитура Таймс. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 38. Заказ 148

Издательство «Прогресс-Традиция»
121099 Москва, а/я 911

ОАО "Астра семь"
121019, Москва, Филипповский пер., 13