

ПОРФИРИЙ ОБ ОДУШЕВЛЕНИИ ЭМБРИОНА

Е. В. АФОНАСИН

Центр изучения древней философии и классической традиции
Новосибирский государственный университет
Институт философии и права СО РАН
afonasin@gmail.com

EUGENE AFONASIN

Novosibirsk State University, Russia

PORPHYRY, *TO GAURUS, ON HOW EMBRYOS ARE ENSOULED*

An introduction, translation from the Greek into Russian and notes

ABSTRACT: In this small treatise the Neoplatonic philosopher Porphyry (c. 234–305) addresses the question, problematic to every Platonic philosopher, this of agency of the preexistent human soul. Are the embryos already in possession of the self-moving descended souls and thus already living beings? In order to answer the question Porphyry first tries to show that embryos are not actually animals and thus can more properly be compared with plants. The second set of arguments is aimed to show that they are not animals even potentially. Finally Porphyry argues that, regardless the time of its entry, the self-moving soul comes from outside, not from the parents. The final chapter of the treatise is unfortunately not preserved, but the answer given by the philosopher is clear: a particular soul enters an appropriate body immediately after its birth and harmonically attuned to it for the rest of the bodily life. The translation is prepared on the basis of a new commented edition by T. Dorandi (Brisson et al. 2012). An extensive commentary that accompanies the translation helps to situate the treatise in the context of ancient medical and philosophical literature.

KEYWORDS: Ancient psychology, embryology, fetus, prenatal development, Platonism, Hippocratic medicine, soul.

ВВЕДЕНИЕ

Небольшой трактат, адресованный Гавру и посвященный античной эмбриологии, дошел до нас в единственной рукописи XII в. (Париж, Национальная библиотека, cod. suppl. gr. 635), содержащей многочисленные аббревиатуры и исправления и сильно пострадавшей от влаги (в особенности, последние два листа). Кроме того, текст устанавливается благодаря цитатам и пересказам у

неоплатоников Ямвлиха и Иоанна Филопона,¹ и у византийских философов Михаила Пселла и Михаила Эфесского. Наконец, трактат использовался неизвестным византийским автором, сочинившем диалог *Об астрологии* (Vat. gr. 175, датируемая 1321–1322 гг.). Этот последний текст в рукописи приписывается Гермиппу² и включает в себя довольно большой парафраз из нашего трактата, в том числе последних его страниц, утраченных в оригинале. Трактат *Гавру, о том, как одушевляются эмбрионы* (πρὸς Γαῦρον περὶ τοῦ πῶς ἐμψυχοῦται τὰ ἐμβρυα) был издан (в том числе и фрагмент из диалога Гермиппа) и подробно изучен более ста лет назад (Kalbfleisch 1895),³ впервые детально комментирован и переведен на французский язык Фестюжьером (Festugière 1953) и в последние годы удостоился нового издания, исследований и переводов: Wilberding 2011 и Brisson et al. 2012.⁴ На русский язык этот текст не переводился. В своем издании трактата Тициано Доранди воздерживается от новой реконструкции последних страниц рукописи, по его словам (Brisson et al. 2012, 136), по причине неудовлетворительного состояния текста, однако, вслед за немецким издателем, перепечатывает в качестве приложения параллельные места из Псевдо-Гермиппа и реконструкцию Кальбфляйша. В целом же первое издание выдержало проверку временем и изменения в новом немногочисленны.

Начало рукописи не сохранилось, и на основании пагинации Кальбфляйш показал, что до нас не дошло несколько первых тетрадей.⁵ В рукописи нашему трактату предшествует две работы Галена – окончание сочинения *О маразме* и *Введение в диалектику*.⁶ Уже первый издатель заметил, что доктринально и по

¹ Правда, всего лишь в одном случае: в комментарии к Аристотелеву трактату *О душе* 212.26–214.33 Hayduck, см. Brisson et al. 2008, 189.

² О возможном авторстве см. Nohlweg 1995. Текст приписывался как самому создателю рукописи Иоанну Катрарию, так и таким византийским авторам, как медик Иоанн Захария и эрудит Никифор Григора.

³ Текст издания доступен on-line и в составе TLG, в последнем случае, разумеется, без критического аппарата. См. http://bibliothek.bbaw.de/bibliothek-digital/digitalequellen/schriften/anzeige/index_html?band=07-abh/1895&seite:int=467 и <http://www.tlg.uci.edu>.

⁴ Две неопубликованных немецкие работы (K. Limburg, Cologne, 1975; U. Jurisch, Erlangen–Nürnberg, 1991) мне были недоступны, однако основные их результаты, насколько можно судить, учтены Доранди. Я благодарен проф. Джеймсу Уилбердингу за присланный текст. О французском издании см. мою рецензию в составе *Bryn Mawr Classical Review*.

⁵ Рукопись была составлена из тетрадей и на лицевой стороне одиннадцатого листа, который соответствует оригинальному девятому, так как два листа к рукописи было добавлено позже, читается ιϛ, что соответствует 17-й тетради, а значит в начале рукописи утрачено 136 страниц.

⁶ Известный из других источников трактат *О маразме* вошел в состав собрания сочинений Галена (VII 666–704 Kühn), *О диалектике* издан Кальбфляйшем (ed. K. Kalbfleisch, *Galenus institutio logica*. Leipzig: Teubner, 1896). Наша рукопись остается для этого трактата единственным источником.

стилю трактат, адресованный Гавру, не мог принадлежать Галену. Он же назвал наиболее вероятного автора – Порфирия. В самом деле, с одной стороны, известно, что Гален в своих аутентичных работах неоднократно высказывал свои представления о природе эмбриона и его точка зрения радикально отличается от той, что защищается в нашем трактате⁷ и, с другой стороны, наш

⁷ В самом деле, как в специальных работах по эмбриологии, таких как *О формировании эмбриона* (CMG V, 3.3. ed. D. Nickel, Berlin, 2001), *О семени* (CMG V 3.1 ed. De Lacy, Berlin, 1992), книгах 14–15 его монументального сочинения *О назначении частей человеческого тела* (IV 1–366 Kühn), так и в других работах Гален по ходу дела высказывает воззрения, кардинально отличающиеся от тех, что отстаиваются в нашем трактате. Подробное сопоставление взглядов Порфирия и Галена проработала Вероника Будон-Милло (Brisson et al 2012, 87 ff.) и Уилбердинг (в специальном разделе предисловия к переводу). Детали см. в примечаниях ниже, в данный момент отмечу лишь несколько основных положений.

Начнем с трактата *О моих воззрениях* (*De propriis placitis*), до недавнего времени известного лишь в латинском переводе с арабского и в виде отдельных выдержек в греческих, латинских и иудейских источниках (издание: Nutton 1999), но в 2005 г. обнаруженного в Фессалонике в составе греческой рукописи Vlataton 14 (издание готовят V. Boudon-Millot и A. Pietrobelli). К слову сказать, совместно с J. Jouanna, они издали в 2010 г. другой краткий текст из этой рукописи, письмо *О том, что не следует предаваться унынию*, в котором Гален рассказывает о постигшей его утрате: во время пожара в Риме в 192 г. он потерял значительную часть своих книг и медицинских инструментов, рецептов и ингредиентов. Он подробно перечисляет свои потери, рассказывает о расположении книжных лавок Рима и изготовлении медицинских инструментов, не забывая перемежать повествование литературными и философскими ремарками. В общем, это очень необычный текст.

Итак, желая исключить возможные будущие разнотолки по поводу его воззрений, Гален многократно подчеркивает, что для него всегда было важно различать между тем, что можно знать точно и тем, о чем можно только догадываться (*О моих воззрениях* 1). И это означает, что такие вопросы, как сотворен ли мир, есть ли что-либо за его пределами, какова природа творца мира и где он находится, должны остаться без ответа. В отличие от Пифагора, говорит Гален, и подобно Сократу я воздержусь от мнений о богах («и это незнание еще никому не навредило», 2). Он «убежден» в том, что у человека есть единая душа, «причина произвольного движения и ощущения при посредстве органов чувственного восприятия», однако настаивает на том, что «сущность души» ему не известна и тем более бессмертна и бестелесна ли она (3 и *Об учениях Гипократа и Платона* 2.3.4). Затем (7.3–4) он все же «склоняется» считать ее бессмертной и бестелесной, однако проблематичным считает вопрос о том, как душа существует в теле: «Может быть потому, что она действует при посредстве естественных способностей; ведь пока тело не потеряет свой естественный темперамент, оно не умирает...» – и далее, – «...жизнь затухает (*extinguitur*) с затуханием души. Однако какое дело врачу, лечащему болезни, смертна или бессмертна душа, не важно ему бестелесна ли, если хотите, ее сущность или же, если вам так будет угодно, телесна, если он затем заявляет, что сущность души – это пневма (*spiritus*), однако не сможет ясно показать, как Эрасистрат, заключена ли эта пневма души в телах живых существ в от-

текст впервые использует Ямвлих в своем сочинении *О душе* (фр. 31–32 Fina-

дельных полостях (concauitatibus) или же разлита по всем основным частям...». Далее он развивает гиппократовское учение о смешении элементов и платоническую теорию о трех частях души, однако в заключение отмечает, что предпочитает в этих вопросах держаться «среднего пути» (14.4), добавляя, что «знание субстанции души не нужно ни для лечения болезней, ни для сохранения здоровья, ни для улучшения нравов».

Далее, говоря о душе, Гален чаще всего имеет в виду «психические способности» (δυνάμεις), «которые Платон называет душами (ψυχάς)» (*О методе лечения* 9.10, 635.10 К.). Речь идет, конечно, во-первых, о растительной (естественной) способности, затем, о воздевающей, страстной и, в целом, животной душе (ψυχή ζωτική) и, наконец, разумной способности (ψυχή λογική). Напротив, термин Порфирия ζωική ψυχή (душа животного) у Галена не встречается. И задача последнего, как всегда, не объяснить их природу, но «сохранить» эти способности, тем самым «сохранив здоровье».

Исходная посылка автора трактата *Гавру, о том, как одушевляются эмбрионы* состоит в том, что в самом начале эмбрион ведет вегетативную жизнь, постепенно формируясь и подготавливаясь к тому, чтобы получить животную душу. И вопрос состоит в определении момента, когда это происходит. В трактате *О формировании плода* Гален признает, что эмбрион ведет растительную жизнь (rassim), хотя в другом месте и допускает «присутствие души в семени» (*О семени* 6), настаивает на том, что животным (ζῷον) он становится сразу после того, как формируется кровеносная система и начинает работать сердце (3.1). «В случае плода нет определенной границы, ясно отделяющей формирование, движение и рождение,... но все в целом (οὐ γὰρ ἀποτετιμημένος εἰς ὄρος ἐστὶν τοῖς ἐμβρύοις οὔτε τῆς σαφοῦς διαπλάσεως, οὔτε τῆς κινήσεως, οὔτε τῆς ἀποκνήσεως, ἀλλ'... ἔχει τὸ σύμπαν)» (1.16–18 Nickel). Подробнее об античных теориях формирования плода см. статью Энн Хансон (Brisson et al. 2008, 95–108). Следовательно, в отличие от автора нашего трактата, Гален не отвечает на вопрос, *когда* одушевляется эмбрион. Для него это постепенный процесс. Более того, «по анатомическим соображениям», он прямо возражает против теории, согласно которой душа входит в человека после рождения (*О формировании плода* 6.31). Плод формируется природой, а не «всемогущим и мудрым богом или душой, отличной от этого бога», то есть Мировой душой (6.1). Затем он вновь отказывается решать вопрос о природе души каким-либо определенным образом (6.30).

Итак, то, что Гален не был и не мог быть автором этого текста, сомнений не вызывает, однако позволительно спросить: знал ли Порфирий и использовал ли медицинские сочинения Галена? По имени он его не упоминает ни в одном из своих сочинений, ограничиваясь ссылками на Гиппократов и, учитывая то обстоятельство, что доктринальных пересечений между нашими авторами не наблюдается, хотя и совпадения фактического характера многочисленны (см. примечания к переводу), разумным будет заключить, что при всех отличиях их позиций Порфирий и Гален по крайней мере черпали специальные сведения и типичные примеры из общего источника – медицинской литературы энциклопедического характера, а также Аристотеля, его комментаторов и, отчасти, стоиков.

Тексты Гиппократов, Галена и др. медиков: Corpus Medicorum Graecorum on-line: <http://cmg.bbaw.de/publications/publikationen-cmg>. Отмечу новый международный проект изучения наследия Галена: Galen of Pergamum. The Transmission, Interpretation and Completion of Ancient Medicine: <http://cmg.bbaw.de>.

more–Dillon, см. ниже), а Пселл в 115-й главе компендия *О всестороннем учении* (*De omnifaria doctrina*), посвященной жизни и питанию эмбриона, сообщает, что ему известно три работы на эту тему: Гиппократ, Галена и Порфирия. Правда, сообщение Пселла лишь приблизительно соответствует тому, что мы находим в нашем тексте (в основном он говорит о Галене). Первая часть его сообщения примерно соответствует 10.1 и 7.1 и 3, и 10.3 нашего трактата, однако последнее предложение (о питании и пуповине) – соответствия не находит, хотя и ничему не противоречит. Возможно, как предположил еще Кальбфляйш и повторяет Доранди, Пселл использовал несохранившуюся часть трактата или же обратился к доксографическим источникам.⁸

В своем трактате *О душе*, фрагментарно сохранившемся в составе *Антологии* Стобея, Ямвлих сообщает следующее:

<...> Согласно же Гиппократу Асклепиаду жизнь актуально возникает и душа появляется⁹ тогда, когда сперма формируется в эмбрион (ведь он надлежащим образом готов принять жизнь), согласно же Порфирию – как только рождается ребенок. Можно было бы предложить и другое мнение, еще не высказываемое, согласно которому душа обладает многими силами и сущностными свойствами и что в подходящий момент времени и каждый раз по-разному, когда возникающее тело годится для этого, она сначала принимает растительную (τῆς φύσεως), затем чувственную (τῆς αἰσθήσεως), затем страстную жизнь (τῆς ὁρμητικῆς ζωῆς), затем разумную (λογικῆς) душу и наконец – умную (νοεράς). Таковы различные мнения о том, в какой момент времени душа вступает в естественный союз с телом (фр. 31 Finamore–Dillon).

Если источником Ямвлиха был Порфирий, то Стобей пропустил в начале этого отрывка сообщение о Нумении (2.2 = фр. 36 Des Places). Чтобы убедиться в этом, достаточно сравнить фрагмент Ямвлиха с текстом Порфирия: вслед за Нумением и другими толкователями орфики, Гесиода, Ферекида и пифагорика (должно быть, Лонгина) у Ямвлиха, как и у Порфирия, идет Гиппократ. Таким образом, медики и, примечательным образом, платоник Алкиной (*Дидаскалик* 25.6; Dillon 1993, 156) считали, что зачатие и формирование эмбриона невозможно без одушевления. Мнение Нумения о том, что сперма уже одушевлена и в момент зачатия лишь переходит из потенциального в актуальное состояние, достаточно своеобразно, хотя и не уникально. Подробнее об этом см. ниже в примечаниях к переводу. Напротив, стоики (cf. SVF 2.806) и неоплатоники (кроме нашего трактата см. также Порфирий, фр. 267 Smith, из Пселла, Прокл, *in Tim.* 3.322.18–31) настаивали на том, что душа входит в тело в момент рож-

⁸ Пселл использует наш трактат неоднократно (в гл. 60 *De omnifaria doctrina* и в ряде мест *Opuscula psychologica*), однако, всегда перефразируя. Соответствующие ссылки см. в примечаниях к переводу. Кроме того, примечательна параллель гл. 6.2. с *Сентенцией* 11 Порфирия (также см. ниже).

⁹ ...ἡ κατ' ἐνέργειαν ζωοποιὰ καὶ παρουσία τῆς ψυχῆς φύεται. Ср. Гиппократовский корпус (должно быть, ученик Гиппократы Полиб), *О природе ребенка* 18.

дения. Ямвлих далее высказывает особое «мнение», которое вполне укладывается в платоническую теорию (*Тимей* 43а), однако ничего не добавляет к предыдущему и никак не отвечает на вопрос о том, когда душа входит в тело.

В другом фрагменте он обсуждает вопрос о высших душевных способностях, приводя различные мнения об их природе и моменте вхождения в животную душу и, как и Порфирий при обсуждении жизни эмбриона, вводит в дискуссию разделение по признаку потенциальности и актуальности:

Что же касается ума и других высших способностей души, то стоики говорят, что разум не насажден в душе изначально, но присоединяется впоследствии, примерно к четырнадцати годам благодаря чувственному восприятию и воображению.¹⁰ Напротив, последователи Пифагора и Платона утверждают, что разум присущ и новорожденному, однако затемнен внешними влияниями и потому не проявляет себя должным образом, пребывая в спящем состоянии.¹¹ Многие перипатетики полагают, что один ум происходит из семени и природы и появляется в момент рождения; однако к нему они добавляют второй ум, называемый отдельным и внешним, возникающий тогда же, но проявляющийся позже, когда актуализируется потенциальный ум и начинает подобающим образом участвовать в актуальном мышлении.¹² Напротив, многие платоники сами помещают ум в душу в момент ее первого воплощения и совершенно не отличают ее от ума (*О душе*, фр. 15 Finamore–Dillon).¹³

Мы видим, что платонический космос населен множеством душ: каждый человек обладает низшей связанной с телом душой, которая в свою очередь состоит из трех частей, и высшей бессмертной души, подверженной перевоплощению. Причем за этот последний процесс в конечном итоге отвечает Мировая душа.

К сожалению, Порфирий в нашем трактате лишь касается этой сугубо платонической проблематики (12.1–2), однако ясно, что внимание, которое он уделяет вопросу о том, какой вклад вносит каждый из родителей в формирование души будущего ребенка, обусловлено теми дискуссиями, которые велись по этому поводу в платонической школе.

Свою задачу Порфирий формулирует так (2.5):

Мы покажем, что плод (τὸ κοῦμβιον) не является живым существом ни актуально, ни потенциально, что имело бы место, если бы он уже получил душу, но вхождение души происходит лишь после его рождения (μετὰ τὴν ἀποκύψιν). И даже если бы

¹⁰ SVF 2, фр. 841 (Гален цитирует Хрисиппа) и 471а, фр. 83 и 764 (о возрасте в 14 лет).

¹¹ *Тимей* 43d–44a; Прокл, Комм. к *Тимею* 3.348.6–21.

¹² О потенциальном и актуальном уме Аристотель говорит не раз. См. раздел трактата *О душе* 3.5 и *О возникновении и уничтожении* 736b. Как и в других подобных случаях, Ямвлих ссылается на перипатетическую традицию после Аристотеля, представленную прежде всего комментариями, наиболее известными из которых были комментарии Александра Афродисийского.

¹³ Предложение обрывается. См. фр. 6, 7, 17–18 и 39. Этого мнения, согласно Ямвлиху, придерживались Нумений и, отчасти, Плотин, Порфирий и Амелий.

мы согласились с тем, что эмбрион есть живое существо потенциально или актуально, нам все же пришлось бы сказать, что одушевление (τὴν ψύχωσιν) не может исходить от отца или от матери, но только извне, и лишь в этом случае представление о вхождении (души) не вступит в противоречие со словами Платона.

И затем, опираясь на авторитет Платона и Гиппократов, он переходит к последовательной критике медицинских, стоических и даже платонических воззрений, согласно которым плод является живым существом актуально (главы 3–9) или потенциально (10–16), переопределяя понятие потенциальности и иллюстрируя свои аргументы разнообразными примерами из области эмбриологии. Цель Порфирия – показать, что одушевление плода происходит в результате вхождения в него внешней самодвижущейся души, независимо от того, происходит это до рождения или же после него, и этот мотив пронизывает весь трактат, приобретая особое значение ближе к его концу, к сожалению, сильно пострадавшему от времени (главы 17–18 и реконструкция последних страниц текста).

Какая же душа или души отвечают, по мнению Порфирия, за формирование плода и жизнь будущего ребенка? В *Федре* 248d, *Законах* 967d и ряде других мест Платон связывает души с семенем, с другой стороны, согласно мифу, рассказанному в *Государстве* 617d сл., души по всей видимости самостоятельно выбирают свой жребий. В позднейшем платонизме и особенно у Плотина особое значение придается той роли, которую играет в этом процессе Мировая душа. К примеру, в Трактате 27 (4.3) Плотин говорит, что индивидуальная душа нисходит в тело только тогда, когда последнее оказывается достаточно подготовленным для этого (гл. 13 и 14), и что, кроме того, все низшие души причастны Мировой душе (гл. 7.25 сл.). Мировая душа, таким образом, оказывается ответственной не только за судьбу индивидуальных душ, но и за формирование тел, которые они населяют, поставляя *логосы*, определяющие телесные свойства и индивидуальные способности (Плотин, 18 [5.7] 2 и др.). Эту позицию в целом принимает Порфирий. Вегетативная сила отца (его «растительная душа») производит семя (либо отделяемое, либо порождаемое, причем первое определение предпочтительнее, так как, согласно базовому принципу неоплатонической метафизики, низшее не может породить высшее, а значит, если семя порождается, то ребенок будет чем-то низшим по сравнению с отцом – гл. 16.1). Отделившись от отца и оказавшись в материнской утробе, оно соединяет свою «природу» с вегетативной душой матери. Здесь Порфирию помогает стоическая концепция всецелого смешения, когда смешавшиеся компоненты сохраняют в составе смеси свои идентичности и могут затем быть выделены из смеси. Другая метафора, которая помогает Порфирию в объяснении того, что, по его мнению, происходит – это образ корабля и кормчего. Наконец, Порфирию помогает концепция семенных логосов: «логосы» отца и матери все присутствуют в плоде, и его индивидуальные физические особенности будут зависеть от того, какие из них актуализируются. Так объясняется

сходство ребенка с родителями. Эта концепция также стоическая, однако ко времени Порфирия она уже принята платониками.

Плод Порфирий сравнивает с привитым растением, отводя тем самым матери гораздо более важную роль, нежели это делают врачи гиппократовской школы или Аристотель. В самом деле, если по мнению последних она сводится лишь к предоставлению питания и дыхания, наподобие плодородной почвы (соответствующие ссылки см. в примечаниях к тексту), то согласно Порфирию материнское растение не только питает привитый росток, но и определяет его будущие физические и психические характеристики. Это позволяет ему назвать мать демиургом (6.1).

Итак, на формирование эмбриона оказывают влияние отцовская и материнская «природы», внешние факторы (14.3) и Мировая душа (16.3–5), однако в конечном итоге определяющая роль принадлежит его собственной «природе». Именно она, вместе с материнской природой, подобна тому «судостроителю», который подготавливает корабль к плаванию и который остается с кораблем даже тогда, когда «извне» на него вступает кормчий, вечная душа:

«Природа же неотделима от своих творений и стремится навсегда и всецело слиться со своими произведениями. Поэтому она присоединяется то к одному кормчему, то к другому. Пока семя у отца, она управляется растительной силой и высшей частью души отца, которая единокровна с растительной силой в ее делах. Когда же она от отца попадает к матери, она присоединяется к растительной силе матери и ее душе, и *присоединяться* (προσχωρεῖν) следует понимать не в том смысле, что они вместе гибнут или разделяются на составные части, как <не>слиянные (τὰ <μη>κραθέντα ἀναστοιχείοιται), но в смысле того божественного и парадоксального слияния, сохранить которое по силам лишь живым существам» (10.4–5).

Прежде чем перейти к тексту, сделаю еще одну ремарку относительно природы семени. Вообще говоря, в античности получили распространение две теории – односемянная и двусемянная – и три альтернативных точки зрения о его происхождении. Согласно авторам Гиппократовского корпуса мужчины и женщины производили два типа семени – мужское и женское. Смешиваясь в матке в момент зачатия, они давали жизнь будущему ребенку, а так как каждое из этих типов семени обладало мужскими и женскими характеристиками, их смешение в силу простой комбинаторики определяло пол и гендерный тип будущего ребенка:

...Если выделяемые тела получают с двух сторон мужскую часть... из них рождаются мужчины с ясной душой и мужественным телом, если только они не будут испорчены впоследствии диетой. Если от мужчины отделяется мужское, а от женщины – женское, а возьмет верх мужское, то более слабая душа присоединится к более сильной ввиду того, что она не встречает в том, что имеется, ничего более сходного, ибо малое получает большее и большее – малое... эти мужчины бывают менее блестящими, чем предшествующие... Если мужское доставлено женщиной и женское мужчиной и мужское берет верх... эти мужчины суть андрогины... Если женское доставлено с двух сторон, женщина становится в высокой степени женственной и

прекрасной. Если женское доставлено женщиной, мужское мужчиной, но женское победило, возрастание происходит тем же образом, но эти женщины более смелы, чем предшествующие... если женское доставлено мужчиной, а мужское женщиной и женское победило, ...эти женщины более отважны, чем предшествующие, и их называют мужественными. Если же кто не верит, что душа смешивается с душой, то пусть посмотрит на угли, бросив пылающие угли возле непылающих, сильные возле слабых и дав им пищу... (*О диете* 1.28–29, пер. В. П. Руднева).

Изначально высказанная из чисто теоретических соображений, скорее всего, Демокритом,¹⁴ эта теория впоследствии получила анатомическое подтвер-

¹⁴ См. Демокрит, фр. 529–530 Лурье. Основное свидетельство: Аристотель, *О рождении животных* 4.1. Как и неизвестному автору трактата *О диете* теория Демокриту понадобилась для того, чтобы объяснить различие полов (фр. 530–533). В приложении к своей новой книге Дэвид Лейтао (Leitao 2012, 271 сл.) рассматривает вопрос о том, не мог ли первым быть какой-то более ранний автор, ведь Аэтий (5.5.1) таковым считает Пифагора, а Цензорин (5.3) наряду с Демокритом перечисляет Анаксагора, Алкмеона, Парменида и Эмпедокла (24 A 13 DK). Однако, как показывает Лейтао, это доксографическое сообщение вступает в противоречие со свидетельствами Аристотеля. «Пифагор» в подобном контексте – это, как правило, псевдо-пифагорейская литература эллинистического периода. Алкмеон (фр. 3, из Псевдо-Плутарха) считал, что мулы бесплодны из-за жидкости их семени, а самки мулов – потому, что у них не раскрывается матка, что должно быть истолковано в духе односемянной теории. Анаксагор по свидетельству Аристотеля объяснял сходство ребенка с матерью влиянием менструальной крови, что указывает совсем на другую теорию: «Одни утверждают, что эта противоположность [=мужского и женского пола] изначально имеется в семени (так думает Анаксагор и некоторые другие физиологи): по их мнению, семя рождается от самца, а самка [лишь] предоставляет место» (*О рождении животных* 763b30 сл.). Об Эмпедокле же Аристотель сообщает следующее: «Одни говорят, что эта противоположность [=полов] зависит непосредственно от семени... другие – что от матки, как Эмпедокл. Он утверждает, что семя, вошедшее в теплую матку, становится самцом, в холодную – самкой, а теплота или холодность [матки] обусловлены менструациями: в зависимости от того, холодней они или теплей, старей или недавней...» (Аристотель, *О рождении животных* 763b30 сл. = A 81 / 612). Напротив, фр. В 63 / 641 («Природа членов разорвана: частью она в мужском, / <А частью в женском теле содержится> словно символ...») этот автор предлагает считать сообщением о «хаотическом» антропогенезе в эпоху Любви, а, следовательно, не относящемся к эмбриологии. Правда не следует забывать, что сам Аристотель, который и является источником для этого фрагмента (*О рождении животных* 722b6 сл.) толкует его в эмбриологическом смысле: «Если семя исходит от обоих родителей в равной мере от всех частей, то рождаются два животных, так как [их потомство] будет обладать всеми частями обоих. Поэтому Эмпедокл, если принять эту точку зрения, высказывается в полном согласии с ней,... однако с другой точки зрения он не прав. В самом деле, он говорит, что и в самце и в самке содержится как бы символ [=«половинка знака гостеприимства»], а целое не исходит ни от того ни от другого [следует фр. 641]. В таком случае спрашивается: почему самки не рожают от самих себя, раз семя исходит от всего тела и раз [самка] имеет приемник [семени]? Однако, по всей вероятности, либо семя не исходит от всего тела,

ждение.¹⁵ Напротив, большинство античных авторов вслед за Платоном и Аристотелем считали, что семя производит мужчина, женщина же лишь предоставляет для него «вместилище». Порфирий не высказывается по этому вопросу явно, но естественно предположить, что он принимает второе.

Далее, источником семени (как мужского, так и женского) считалось либо все тело человека (pangenesis), либо спинной и головной мозг (myeloencephalogenesis), либо, наконец, кровь (hematogenesis). Первая из этих теорий возводится к ранним натурфилософам (прежде всего, Демокриту, Алкмеону Кротонскому и Анаксагору),¹⁶ авторы Гиппократовского корпуса склонялись к комбинации первых двух, Порфирий, вслед за натурфилософами, вроде Диогена Аполлонийского (А 24 и В 6 DK), и Платоном, склоняется к последней.

Как мы видели, по содержанию наш трактат неоплатонический: рассматриваемая проблематика философская и, в отличие от медицинских текстов, специальная терминология практически не используется. В частности, Порфирий знает о различии, проводимом в медицинской литературе между возрастами плода, цитирует Гиппократов, должно быть знает медицинскую литературу, однако о еще не родившемся ребенке чаще всего говорит как об эмбрионе и иногда, в собирательном смысле, как о плоде, τὸ κοῦμνον (букв. «то, что носится в чреве», от κτείν, быть беременной, κῆσαι, забеременеть).¹⁷ Ср. «рождаться из чрева» (μετὰ τὴν ἐκ γαστρὸς... ἀλοκύησιν). Возможно, Порфирий так поступал намеренно, подчеркивая «неживой» характер плода вплоть до его рождения и соединения с душой.¹⁸

либо так, как он говорит: от каждого из родителей – не одно и то же, поэтому они и нуждаются в спаривании» (пер. А. Лебедева). Что же касается Парменида, то Целий Аврелиан, который объясняет происхождение влечения людей к своему или противоположному полу, цитирует несколько строк из его поэмы (фр. 18), истолковывая их в духе двусемянной теории. Оказывается, что если в теле соблюдается пропорция «сил» одного и другого семени, то пол и гендерные предпочтения у ребенка будут совпадать, если же они «не образуют единства в смешанном теле», то «жутко будут терзать рождающийся пол двойным семенем».

¹⁵ См. Полиб, *О природе ребенка* 12 и др.; соответствующие ссылки см. в примечаниях к переводу. В трактате *О семени* Гален в целом верно описывает назначение женских яичников.

¹⁶ Аристотель, *О рождении животных* 4.1. Цензорин 5.2 и др. См. Демокрит, фр. 524–526 Лурье.

¹⁷ Однако возможна ситуация, когда требуется буквальный перевод, например, 12.3.1: (κατὰ γαστρὸς)... κοῦμνον τὸ σῶμα, тело, носимое в животе.

¹⁸ Опираясь на авторитет Гиппократов, однако исправляя и дополняя древнего врача, Гален выделял четыре стадии в развитии плода (*О семени* 92.19–94.11 De Lacy; IV 542 ff. K.): первая стадия, γυνή, простое смешение мужского и женского семени; вторая – κύψα, характеризующаяся наличием у зародыша крови, печени, сердца и мозга в самом первичном смысле слова; третья – ἔμβριον, когда печень, сердце и мозг уже полностью сформировались; и четвертая – παιδίον, когда плод способен самостоятель-

Понимая отличие живота (чрева) в целом от матки в специфическом смысле слова, Порфирий почти всегда неточен, когда говорит о местоположении плода: употребляются такие слова, как живот, чрево (выражения, вроде ἐκ γαστρὸς, εἰς γαστρὸς), матка (ἐν τῇ μήτρᾳ и др.) и даже матки (μήτραι), что вероятно, указывает на его знание медицинской теории «двурогой» матки.¹⁹ Правда, в некоторых случаях смысловое различие между маткой и животом он проводит (ср. 7.2, где говорится о желудке в собственном смысле слова).

Трактат Порфирия *Гавру, о том, как одушевляются эмбрионы* довольно сложен. Смысл некоторых фраз непонятен без реконструкции: в круглые () скобки я заключаю слова, нужные по смыслу, в квадратные [] – слова и выражения, реконструирующие содержание, а угловые <> использую для указания издательских вставок в греческий текст.

[ПСЕВДО-ГАЛЕН]

ГАВРУ, О ТОМ, КАК ОДУШЕВЛЯЮТСЯ ЭМБРИОНЫ (πρὸς Γαῦρον περὶ τοῦ πῶς ἐμψυχοῦται τὰ ἔμβρυα)

1 (1) Учение о способах вхождения (εἰσκρίσεως) душ в тела ради рождения живого существа (ζωογονίας), повергает в сомнение не только нас, о Гавр, но и тех, кто сделал сей предмет основной темой своего изучения. Ведь и естествоиспытатели, и почти все врачи так и не смогли ответить на вопрос о том, являются ли эмбрионы животными, или же они живут подобно растениям, если принять в качестве основных свойств животных чувственное восприятие и стремление (ὄρμη), а в качестве основных свойств растения – лишь питание и рост без ка-

но двигаться и все его органы полностью сформировались. В действительности, Гиппократ пользовался более элементарной терминологией, в *О природе ребенка* говоря лишь о γονή, «теле», и παιδίον. Порфирий цитирует соответствующие определения Гиппократа. К слову сказать, в современной медицине эта систематика сохранилась практически без изменения: зародыш считается эмбрионом с третьей по девятую неделю, а после девятой недели его называют плод (fetus).

¹⁹ Uterus bicornis, см., например, *О назначении частей человеческого тела* Галена: «Природа создала одну шейку, но не одну полость в матке. У свиней и других животных, которые должны вынашивать в матке несколько плодов, она создала несколько полостей. У человека же и ему подобных существ, ввиду того, что все их туловище состоит из двух частей – левой и правой, в матке также имеются две полости, одна с правой стороны, другая – с левой ... Я убежден, что число полостей равно числу грудных желез» (14.4, 150–151; пер. С. П. Кондратьева, 1971, 465). Ср. *О диете* 1.30 Гиппократовского корпуса, где эта теория привлекается для объяснения рождения близнецов.

ких либо признаков ощущения и стремления.²⁰ А так как эмбрионы проводят свою жизнь без представлений (φαντασία) и стремлений, и – как о том и другом свидетельствуют факты – способны лишь получать питание и расти, то следует признать, что эмбрионы – это растения или подобны растениям.²¹ Считать же их животными лишь потому, что, выйдя из чрева, они обретут жизнь – это слишком поспешное умозаключение, типичное для тех, кто склонен, без должной проверки, следовать мнениям большинства.

(2) В частности, считающие эмбрионы причастными животной душе, спорят о том, следует ли их воспринимать как живые существа актуально, или же лишь потенциально (δυνάμει), но не актуально (ἐνεργεία). «Потенциальное» – это либо то, что еще не приобретено, но может быть приобретено, как, например, грамота еще не освоенная ребенком, либо нечто уже приобретенное, но в данный момент не используемое, как, например, грамота, не используемая освоившим ее ребенком потому, что он занят чем-то иным или спит. Называющие эмбрионы потенциально живыми, признают их таковыми не только лишь в смысле пригодности к одушевлению (οὐ κατὰ τὸ ἐπιτηδείως ἔχειν ψυχοῦσθαι), полагая, напротив, что они уже получили душу, еще пребывающую в покое, ведь даже те, кто считает, что эмбрионы еще не причастны животной душе, согласятся, что они потенциально живые в смысле пригодности для одушевления.²² (3) В обморочном состоянии ощущение и стремление подавле-

²⁰ Термин ζῷα у Порфирия употребляется как в собственном смысле – ведь еще Аристотель различает τὸ ζῷον, животное, и τοῖς ζῷσι, просто живые существа, в том числе и растения, см. *О душе* 2.2., 413b1–4, а также 2.3, 414a32, где он подробно говорит о стремлении, чувственном восприятии, желании и тому подобных характеристиках, отличающих животное от других живых существ, – так и в переносном, имея в виду не только животное, но и вообще всякое живое существо. В последнем случае τὸ ζῷον противопоставляется τὸ φυτόν, растению, растительной форме жизни и т. д. (3.2: ἴδια φυτικῆς ζωῆς καὶ φυτῶν...) Эта двусмысленность важна для аргументации Порфирия.

αἴσθησις, φαντασία и ὄρμη в качестве признаков, отличающих животное от растения, принимают стоики (см. фр. 844 SVF 2.2 (из Филона), Гиерокл, *Начала этики* 1a.31–33 и др.), хотя и не только они (см. след. сноску). Далее Порфирий критикует этот критерий: см. 4.1 сл. (в контексте обсуждения *Тимея*) и др. места.

²¹ Точно такую же терминологию использует Александр Афродисийский, *О душе* 29.11–20 и 72.27–74.1.

²²...ὡς ἂν τοῦ κατ' ἐπιτηδείότητα δυνάμει καὶ πρὸς τῶν μήπω ζωικῆς ψυχῆς αὐτὰ μετέχειν ἡγουμένων συγχωρουμένου. Буквально: «...поскольку с *потенциальным* в смысле пригодности согласятся и те, кто считает, что они (эмбрионы) еще не причастны животной душе».

δυνάμει (или κατὰ δύναμιν) – «в возможности», «потенциально», противоположно ἐντελεχεία или ἐνεργεία, «в действительности», «актуально». Аристотель (*О душе* 417a20 сл., ср. *О рождении животных* 735a9 и др.) различает два смысла слова «в возможности»: «Мы говорим о чем-то знаящем, во-первых, в том смысле, в каком мы говорим о знаящем человеке, что он принадлежит к знаящим и обладающим знанием, во-вторых, в том смысле, в каком мы называем знаящим того, кто владеет грамотой.

ны, хотя душа и присутствует, что подтверждается после выхода (организма) из этого состояния, а у животных, впадающих в спячку (φωλεούντων), вегетативная функция в период спячки активна лишь в ограниченном объеме, чувственное же восприятие и стремление совершенно бездействуют (ἀκίνητος).²³ Не наблюдается ли нечто подобное и в случае с еще находящимся в чреве (эмбрионом), когда душа в нем та же, что и у родившегося,²⁴ однако состояние его напоминает оцепенение или спячку? Возможно так же, что она (душа) активна, хотя и слаба, как в случае с прямохождением: еще не научившись ходить, дети совершают движения как им вздумается, изгибаясь и перемещаясь, хотя и не на двух ногах (βαδιστικῶς). (4) В первом случае (эмбрионы) в чреве живые потенциально в том смысле, в каком потенциальной называется любая наличная, но не используемая способность; во втором случае они актуально (живые). По мнению же тех, кто считает, что ими управляет лишь вегетативная функция и что они не причастны вожделеющей и чувствующей душе, потенциально живыми они называются лишь потому, что обладают способностью принять в себя оживотворяющую их душу, а вовсе не потому, что в них уже присутствует пока еще бездействующая (душа).

2 (1) Если же показано, что эмбрион не является живым существом ни актуально, так как живые существа отличает от неживых ощущение и стремление, ни потенциально в том смысле, что он уже получил душу, хотя энергии этого соединения еще не актуализировались, тогда для Платона легким делом будет как объяснение необходимости вхождения (души в тело), так и определение

Каждый из них обладает возможностью не в одинаковом смысле, а один обладает ею потому, что принадлежит к такому-то роду, то есть чему-то материальному, а другой потому, что он может что-то исследовать, когда хочет, если только не будет внешнего препятствия» (пер. М. И. Иткина). Вслед за Аристотелем и его комментаторами (ср. Александр Афродисийский, *О душе* 36.19 сл. и его же Комм. к *О душе*, вопр. 81.8–10; ср. также Алкиной, *Дидакалик* 26) разводя два значения понятия «потенциально», для второго из них Порфирий резервирует термин ἐπιτηδειότης, а для первого – ἕξις. Известный в основном благодаря стоикам термин ἕξις переводится по-разному. Это может быть *владение, состояние, свойство, навык (habitus)*, а также *предрасположение или способность*. Слово ἕξις для обозначения «потенциальности» в первом смысле лучше всего переводить как *состояние, свойство или навык (habitus)*, что, как мне кажется, особенно хорошо подчеркивает его парность с ἐπιτηδειότης, *пригодностью, склонностью или способностью*. В первом случае вещь уже имеет определенное свойство или способность, во втором лишь пригодно для того, чтобы его получить или развить. Подробнее см. Deuse 1983, 184f. и две работы Г. Орби (Brisson et al. 2008, 139–155, Brisson et al. 2012, 62–67).

²³ κάρος, возможно, употребляется в техническом смысле, означая летаргический сон или кому. См. Аристотель, *Проблемы* 3.873b14, *О рождении животных* 5.1. 778b23 сл. Подробно о состоянии спячки см. Аристотель, *История животных* 8.13–17.

²⁴ В рукописи: καὶ † προσελθόντων ἔνεστι. Вместе с Доранди принимаем исправление Фестужьера: καὶ ὁ προσελθόντων ἔνεστι. Букв. «...как у вышедшего (из чрева)». Ср. 1.1.

[того момента], когда это происходит.²⁵ Ведь ясно, что если, во-первых, эмбрион – это не живое существо, ни актуально, ни потенциально, если это последнее понимать в смысле уже полученной, но не актуализированной способности; и если, во-вторых, потенциально живым он называется лишь в смысле пригодности для приобретения души, отличающей живые существа, – той, благодаря которой они впервые начинают чувствовать и испытывать желания, то не остается разногласий (καταλιπεῖν) ни относительно необходимости вхождения (души),²⁶ ни касательно времени этого вхождения (τὸν καιρὸν τῆς εἰσκρίσεως). И произойти это должно после того, как он естественным путем рождается из чрева.²⁷ (2) Если бы эмбрион был потенциально жив как приобретший определенную способность (τὸ δεδεγμένον τὴν ἕξιν) или даже жив актуально, то все же трудно было бы определить сам момент вхождения (души), и как бы мы его не определили, результат оставался бы недостоверным и воображаемым (πλασματώδες). Согласно одному [автору] этот момент может быть определен как тот самый миг, когда сперма попадает в матку, как если бы она не смогла удержать (κρατηθῆναι)²⁸ ее в себе и не стала плодородной без помощи души, пришедшей извне и осуществившей, после вхождения внутрь, естественное слияние [мужского и женского семени].²⁹ Об этом много говорят Ну-

²⁵ <ὁ> ὅρος ὁ ταύτης γίγνεται. Cf. τὸν καιρὸν τῆς εἰσκρίσεως несколькими строками ниже. С такой интерпретацией согласны как Л. Бриссон и его коллеги, так и Дж. Уилбердинг. Напротив, М. Чейз предлагает иной перевод: «установить необходимость вхождения души и ее *определение*».

²⁶ Мнение платоников о том, что так или иначе воплотиться должны все души (так что воплощение совершается «в силу необходимости») подробно разбирает Ямвлих, причем сразу после материала, заимствованного из трактата Порфирия: «...Другая теория представляет душу самодвижущейся и входящей в органическое тело по необходимости, либо из универсума, либо из души всего, либо из всего созданного мира (τῆς δημιουργίας πάσης). Однако наиболее чистые из платоников, такие как Плотин и его школа, говорят, что органическое тело, которое подчиняет себя ради творения использующим ее силам, начинает движение, возникающее из этих пределов, однако уверенно утверждают, что сами эти силы не зависят от отдельных тел (*О душе*, фр. 32 Finamore–Dillon). Ср. Плотин, Трактат 27 (4.3) 3 и 23. О том, что душа – это самодвижущееся начало, говорят многие авторы (см. *Дидакалик* 25.3). Возражение Ямвлиха состоит в том, что, вопреки Плотину, душа не может входить в тело лишь частично и что «разумная сила» не может сохранить свою независимость от тела, используя его лишь как инструмент.

²⁷ μετὰ τὴν ἐκ γαστρὸς κατὰ φύσιν γιγνομένην ἀλοκύησιν. Терминологические пояснения см. в предисловии к переводу.

²⁸ То есть, собственно, зачать. См. Соран, *О женских болезнях* 1.43. Более распространенное слово для зачатия – σύλληψις, о чем см. далее.

²⁹ Таковую реконструкцию отстаивает Уилбердинг. О мужском и женском семени см. предисловие.

мений и толкователи загадок (ὑπονοίας) Пифагора,³⁰ считавшие Платоновскую реку Аметет, Стикс у Гесиода и орфиков и истечение (ἔκροη) у Ферекида – спермой.³¹ Согласно другой точке зрения, вхождение происходит после первого сгущения эмбриона, причем, для мальчиков это соответствует тридцатому дню, а для девочек – сорок второму, о чем и сообщает Гиппократ.³² В соответ-

³⁰ При желании, идею о том, что душа входит в матку вместе с семенем в момент зачатия, можно возвести к *Законам* Платона (775d–e и 681b), где говорится, что душевное и физическое состояние родителей в момент зачатия существенно сказывается на будущем ребенке. Вредит как алкогольное опьянение, так и все «вредное, дерзкое и несправедливое». Именно так это место понимает Тертуллиан (*О душе* 25.9) и Ямвлих (*О душе*, фр. 32, ниже, и *О пифагорейском образе жизни* 211).

Мнение Нумения (фр. 36 Des Places) о том, что сперма уже одушевлена и в момент зачатия лишь переходит из потенциального состояния в актуальное, достаточно своеобразно, однако не уникально. Порфирий мог иметь в виду и своего учителя до Плотина Лонгина, который не только комментировал орфиков и пифагорейцев, но и, по сообщению Прокла (Комм. к *Тимею* 1.51.9–13, ср. 3.322.24–30, Лонгин, фр. 10d Brisson–Patillon), считал, что сотворенные боги *Тимея* (91a–b) помещают душу в семя перед тем, как оно входит в матку и оплодотворяет ее. Примечательно, что следом Прокл приводит аргументы Порфирия против этой точки зрения и присоединяется к ним. О необходимости духовной субстанции для соединения мужского и женского семени говорит Стратон.

В Псевдо-Галеновом трактате *Является ли находящееся в чреве живым существом?* (датируемом III в. и, возможно, испытавшем влияние Порфирия) также говорится о том, что эмбрион одушевляется в момент зачатия и поэтому любой аборт – это убийство. Перевод трактата на англ. язык: Carraris 2002, 201–2013. В целом о проблематике см. также Riddle 1992, хотя этот автор и не касается наших текстов, в основном концентрируясь на Диоскориде, Соране и медицинских папирусах.

³¹ Перечисляются реки, текущие из иного мира, связывающие умопостигаемый мир с чувственно воспринимаемым: из реки Аметет пьет душа перед воплощением и забывает обо всем, что она видела на том свете; Стикс – это также река, текущая в иной мир. Будучи истолкованы как истечение спермы, эти реки становятся проводниками души, стремящейся к воплощению. См. Платон, *Государство* 621a5; Гесиод, *Теогония* 361, 383–403, 776–806; орфика, II 1, 344F Vernabé / фр. 25, 49, 125 и 295 Kern; Ферекид, фр. 7 DK / 87 Schibli. Примечательно, что сам Порфирий также написал сочинение о Стиксе (фр. 372 Smith / C. Castelletti, *Porfirio, Sullo Stige*, Milan, 2006, fr. 1, p. 94; cf. Brisson et al 2012, 309–312), где он сообщает, что Гомеровские символы истолковывал ученик и друг Нумения Кроний. Ср. также Плутарх, *О демоне Сократа* 591a, Порфирий, *О пеэцере нимф* 21–24, Макробий, *Комментарий на Сон Сципиона*, 1.10.9–10 (Петрова 2007, 217–219, текст, 295–297, комментарий) и др. Специально об этом месте у Ферекида см. Schibli 1990, 113–117.

³² πλασθη̃ πρ̃ωτων. *О природе ребенка* 18.1. Ср. Ямвлих, *О душе*, фр. 31 Finamore–Dillon (цит. выше), где позиция ученика Гиппократа Полиба противопоставляется точке зрения Порфирия, правда без должных деталей. Пселл (Порфирий, фр. 267F Smith) также подчеркивает уникальность позиции Порфирия, противопоставляя ее медицинским теориям. Некоторые медики (Афиной из Аталлеи и Гален) важным мо-

ствии с еще одним представлением, вхождение осуществляется при первом движении эмбриона, и об этом моменте Гиппократ говорит следующее: «Когда конечности тела ребенка прорастают вовне, а ногти и волосы укореняются, тогда он начинает двигаться. И это состояние достигается для мужского пола за три месяца, а для женского – за четыре».³³

(3) Мне кто-то поведал однажды, что в процессе оплодотворения мужское желание³⁴ и сочувственный отклик матки (τὸ συμπληθὲς τῆς μήτρας) захватывают душу из окружающего их воздуха через сопровождающее (этот процесс) дыхание, преобразуя ту природу, которая и была распорядителем семени,³⁵ с помощью свойственной ему способности привлекать душу, которая, как через трубку, попадает вместе с мужским семенем в возбужденную матку и захватывается ею в случае, если последняя готова удержать [их] себе.³⁶ Значит, двое

ментом в развитии эмбриона считали начало сердцебиения (18-й день после зачатия). См. *О формировании плода*, 74.11–16 Nickel; 4.670.12 f. K.

³³ πρῶτον κινήθη τὸ ἔμβριον. Цитируется *О природе ребенка* 21. Растительная терминология и последующий длинный пассаж о растениях (23 и далее) выглядят странными. По-видимому, так древний врач представляет себе переход от вегетативной к животной жизни. В настоящее время известно, что ребенок начинает двигаться с 12-й недели.

Физиология интересует древних врачей больше психологии, поэтому из трактата не ясно, какой точки зрения придерживается его автор в вопросе о вхождении души. По мнению Галена (*О семени* 94.8–11 De Lacy) Гиппократ живым считал плод именно с этого времени. Поэтому он называет его ребенком, а не эмбрионом, и далее рассказывает, как он начинает самостоятельную жизнь и, в поисках дополнительного питания, в конечном итоге прорывает внутреннюю оболочку и рождается (30 и сл.). Однако в целом медики, включая Гиппократа и Галена, придерживались теории о слиянии мужского и женского семени и были склонны считать, что эмбрион уже одушевлен. Этого же мнения, примечательным образом, придерживался и платоник Алкиной: «Из положения о бессмертии душ следует, что они входят в тела, следуя естественному процессу формирования эмбриона» (*Дидакалик* 25.6, 178.34; Dillon 1993, 156).

³⁴ τὴν προθυμίαν τοῦ ἄρρενος. Из следующего предложения видно, что речь идет о пенисе, через который, «как через трубку» семя попадает в матку.

³⁵ ἢ χορηγὸς ἦν τοῦ σπέρματος. Ср. 10.3, где «распорядителем» дыхания и питания оказывается пуповина.

³⁶ ...ὅτι τῆς ἐν τῇ μήτρᾳ προθυμίας συλλαμβάνεσθαι, ὅταν ἐπιτηδείως ἔχη πρὸς κράτησιν αὐτῆ. Идею Порфирия терминологически и концептуально развивает Ямвлих: «Мнение, согласно которому душа входит извне (ἀπὸ τῶν ἐκτὸς) во время того, что называется зачатием (συλλήψει), известно в трех вариантах: душа привлекается либо желанием родителя через дыхание, либо желанием воспринимающей семя матки, когда она оказывается готовой удержать ее в себе, либо их общим желанием, когда они совместным дыханием привлекают душу, так как природа [=сперма] также возбуждена (ἢ διὰ προθυμίαν τοῦ γεννώντος διὰ τῆς ἀναπνοῆς, ἢ διὰ προθυμίαν τῆς ὑποδεχομένης [μήτρας]), ὅταν αὐτῆ ἐπιτηδείως ἔχη πρὸς τὴν κράτησιν, ἢ διὰ συμπληθειαν ἀμφοῖν, ὅταν κοινῇ συμπλέοντα ἀμφοτέρα ἐλκτικὴν ἔχη τὴν ιδιότητα συγκινουμένης καὶ τῆς φύσεως)» (*О душе*, фр. 32 Finamore–Dillon). Итак, Мировая душа как будто испускает индивидуальные

совокупляются для того, чтобы обоюдным усилием обеспечить пленение и заточение души.³⁷ И не зря само событие называют *σύλληψις*,³⁸ потому что происходящее напоминает поимку птицы.

души, которые вдыхаются затем во время полового акта (ср. фр. 8 и 25). По свидетельству Аристотеля, в орфических песнопениях говорится, что «душа, носимая ветрами, появляется из космоса при дыхании» (*О душе* 2.5., 410b27–30 = орфика, 421 Bernabé / фр. 27 Kern). Это невозможно, далее говорит Аристотель, так как не все существа дышат. Следовательно, добавим, речь идет о животной душе: ср. *О сотворении животных* 2.1., 733b17 сл., где Аристотель также настаивает на том, что животная душа входит вместе с семенем. Несколько ниже приводится еще одно интересное свидетельство об орфиках. Аристотель спрашивает, как формируются части тела и отвечает, что, по словам Орфея, животное развивается подобно тому, как сплетается сеть (734a16–20).

Согласно Платону (*Тимей* 91b) в мужчинах и женщинах живут два одушевленных существа, отвечающих за «влекущий к соитию эрос». В мужчине это спинной мозг, который «получив себе выход, не преминул возжечь в области выхода животворную жажду излиятий, породив таким образом детородный эрос». Аналогичным образом, матка у женщины есть «зверь детородного вожделения», стремящийся зачать, причем если это желание не осуществляется, то неудовлетворение приводит к болезням. Этот текст Платона Порфирий подробно рассматривает ниже (8.1 сл.).

Об активности матки говорит Гален (*О назначении частей человеческого тела* 14.3; 145 сл.). По его словам, в момент зачатия «сама матка быстро сокращается над спермой, вся шейка и особенно ее внутреннее отверстие, плотно закрывается, влага, обмывающая все неровности матки по всей ее внутренней поверхности, становится тонкой пленкой; пневма, со всех сторон тщательно удерживаемая этой оболочкой и никуда не изливающаяся, начинает свои естественные движения; она привлекает в матку при помощи прикрепленных к ней артерий и вен жидкую влагу и уподобляет ее той влаге, с которой сама соединилась, и очень скоро создает из них нечто имеющее плотность и объем» (пер. С. П. Кондратьева, 1971, 464).

В целом, сперма связывается с воздухом (пневмой) еще в древней медицинской традиции. О том, что «сперма животных по своей сущности есть пена крови (*ἀφρόν*); сбиваемая (*ἐκριτίζόμενον*) во время соитий под действием врожденного пыла самца, она вспенивается (*ἐξάφροῦται*) и откладывается в семенных жилах; отсюда... происходит название любовного соития (*ἀφροδίσις*)» и что «втянутый при вдохе воздух вздымает кровь, одна часть которой поглощается плотью, а другая, оставшаяся, оседает в семенные проходы и образует семя, которое есть не что иное, как пена крови, взбитой воздухом (*spuma sanguinis spiritu collisi = ἐκριτίζόμενον*)», говорит Диоген из Аполлонии (A 24 и B 6 DK, T 15a–b Laks, см. Афонасин 2009b, 578).

³⁷ ὁ τῆς ψυχῆς δεσμός καὶ ἡ κάθειρξις. В этом выражении легко усмотреть популярный пифагорейский мотив.

³⁸ Буквально: *задержание, арест*, в переносном смысле – *зачатие*. Порфирий дистанцируется от такого толкования, так как оно противоречит его теории. Не согласен с ним и Гален. В своем трактате *О семени* (1.2.6, 66.7–11 De Lacy) он сообщает, что опрашивал своих пациенток и, основываясь на их словах, заключил, что зачатие похоже на ощущение «удержания». Отсюда он делает вывод о том, что зачатие сводится к смешению мужского и женского семени в матке. Так что захватывается и удерживает-

Я и тогда посмеялся над этими мифами, и теперь считаю, что они заслуживают упоминания не потому, что подобные выдумки нуждаются в обсуждении, но лишь затем, чтобы показать, что на этом пути возможны тысячи отклонений, – стоит лишь отказаться от того, что душа входит (в тело) после рождения (ребенка) матерью и отнести это событие ко времени пребывания (эмбрионов) в чреве, – и что именно отсюда проистекает (основная) неясность.³⁹

(4) Определить время вхождения сложно для тех, кто думает, что такова была позиция Платона, и отнюдь не с меньшими препятствиями сталкиваются они, стремясь показать, что одушевление приходит скорее извне, нежели потому, что часть души, происходящая от отца, впрыскивается вместе (συγκатаβάλλεται) со спермой, как будто (часть) природы [отца входит вместе с семенем], коль скоро одушевление случается одновременно⁴⁰ с впрыскиванием семени. И почему [у них не находится места] для части материнской души, коль скоро вхождение случается либо в момент «сгущения», либо при первом движении?⁴¹ Как физическое сходство показывает, что они [дети] унаследовали некоторые из физических особенностей их родителей, так и психические особенности указывают на источник происхождения (души). (5) Итак, мы покажем, что плод (τὸ κοῦμενον) не является живым существом ни актуально, ни потенциально, что имело бы место, если бы он уже получил душу, но вхождение (души) происходит лишь после его рождения (μετὰ τὴν ἀλοκῆσιν). И даже если бы мы согласились с тем, что эмбрион есть живое существо потенциально или актуально, нам все же пришлось бы сказать, что одушевление (τὴν ψύχωσιν) не может исходить от отца или от матери, но только извне, и лишь в этом случае представление о вхождении (души) не вступит в противоречие со словами Платона.⁴²

ся не душа, а сперма. Ср. Пселл, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* 23 (98.16–20 O'Meara).

³⁹ ὅταν τις τὰς εἰσκρίσεις παραιτησάμενος τίθεσθαι μετὰ τὰς ἐκ τῆς μητρὸς ἀποκῆσεις εἰς τὰ κατὰ γαστρὸς ἔτι ὄντα καὶ τὴν ἐνταῦθα ἀδηλίαν ἐπάγη τὰ γινόμενα.

⁴⁰ ...ὡς ἔξωθεν ἢ ἐμψύχωσις καὶ οὐκ ἀπὸ τοῦ πατρὸς μέρος ψυχῆς συγκатаβάλλεται τῷ σπέρματι, καθάπερ φύσεως, εἴπερ ἅμα τῇ καταβολῇ ἢ ἐμψύχωσις. Вместо ἅра в рукописи читаем ἅμα (Kroll, Wilberding).

⁴¹ ὅταν πλασθῆ γίγνοιτο ἢ εἰσκρισις ἢ ὅταν τὸ πρῶτον κινηθῆ. См. цитаты из трактата Гиппократовского корпуса выше.

⁴² Таким образом, существует три точки зрения о моменте одушевления плода: в момент истечения спермы, в момент зачатия (или в скором времени после него, сразу после формирования эмбриона) и в момент рождения. Медики от Гиппократов до Галена, неопифагореец Нумений, платоник Алкиной и некоторые другие считали, что эмбрион (или даже семя) имеют душу. Стоики и неоплатоники, хотя и по разным причинам, настаивали на том, что душа входит в тело после рождения. Обозначив основные позиции и терминологию, и сформулировав в этой вводной части трактата предмет спора, Порфирий переходит далее к подробному разбору аргументов своих противников.

3 (1) Призвав в свидетели самоочевидное, мы, во-первых, сочли подходящим внимательно рассмотреть (πρὸ ὀφθαλμῶν θεῖσθαι) те характерные особенности, которые позволяют отличить растения от животных, чтобы затем понять, что из этого лучше всего подходит для того, что случается с эмбрионом. Если окажется, что это скорее напоминает ситуацию с животными, тогда признаем, что плод – это животное, если же, напротив, это больше похоже на растение, тогда перестанем удивляться тому, что свою жизнь в качестве животного оно начинает только после того, как покинет чрево, – ведь нас вовсе не удивляет то, как сперма, еще не покинувшая отца и пребывающая в себе, остается неактивной в отношении всего того, что она естественным образом творит (δημιουργεῖν) после того, как, освободившись, попадает в матку.⁴³

⁴³ Причина зачатия активно обсуждалась в древности. Для медиков было очевидным, что зачатие возможно не всегда и поэтому, наряду с мужской спермой, женщина каким-то образом должна была быть готова к тому, чтобы зачать. Как правило, отмечалось два обстоятельства. Во-первых, это способность матки «захватить» семя. В этой связи примечательно рассуждения Полиба (*О природе ребенка* 13): по его словам, давно замечено, что если сперма не выходит из матки после совокупления, то женщина беременеет. Для того, чтобы этого не случилось, применялись самые разнообразные средства, «раскрывающие» матку, от фармакологических (подробнее см. Riddle 1992) до физических, вроде тех, что описывает автор нашего трактата: узнав, что сперма не вышла из матки одной женщины, наш врач «посоветовал ей, чтобы она, подсакивая, ударяла ногою о свою ягодицу. И когда она сделала это семь раз, семя с шумом вывалилось на землю». Далее следует описание эмбриона, который никак не мог быть «шестидневным». Ср. также *О семени* 5. Во-вторых, для успешного зачатия женщина должна производить особое «семя». Об этом подробно пишет автор Гиппократовского трактата *О семени* (3 сл.) и последующие медики. Не имея возможности обнаружить яйцеклетку, медики еще в древности осознали ее необходимость из теоретических соображений (подробнее см. в предисловии).

Напротив, другие авторы (также из теоретических соображений) отрицали активную роль женщины. См., например, Аристотель, *О рождении животных* 724a11 сл, 738a20 сл. и др., где Стагирит неоднократно отмечает, что для успешного зачатия важно лишь, чтобы сперма попала в матку и та смогла ее удержать. Удовольствие, которое сопровождает этот процесс (у мужчин всегда, у женщин иногда, зато, как замечает автор трактата *О семени* 4, «у женщин оно более продолжительное»), и выделение других жидкостей у обоих партнеров, значения не имеют. Что думал Порфирий о женском семени, сказать трудно. Термин в явном виде не употребляется, однако в некоторых случаях его логично предположить (см. 2.2).

К слову сказать, согласно современным представлениям обильная «плодная слизь» в период овуляции все же способствует зачатию, в том числе и по той причине, на которую указал древний врач: «Семя не изливается наружу, но остается в самой матке, ибо, получивши его, матка закрывается и держит его, так как отверстие затянуто влажностью, и тогда смешивается то (семя), что происходит от мужчины, с тем (семенем), что от женщины» (*О семени* 5, пер. В. И. Руднева).

(2) Для растительной формы жизни и растений характерно (ἴδια...φυτικῆς ζωῆς καὶ φυτῶν) получать питание не через рот, но благодаря той силе в корнях, которая позволяет поглощать питательную жидкость из земли и использовать ее для подобающего роста и питания растения. Напротив, подверженные гибели и наделенные плотью животные принимают пищу через рот и усваивают ее посредством тех органов, которыми их для этой цели снабдила природа. (3) Животные дышат (ἀναπνεῖν) через ноздри, вдыхая и выдыхая воздух при помощи этого органа; ведь если на этом пути возникает препятствие, то они начинают задыхаться и гибнут, будучи не в силах вынести даже кратковременное прекращение подачи (воздуха).⁴⁴ Напротив, в растениях воздух просачивается (διαπνεῖται) через то, что называется «рыхлая сердцевина», а плоды получают питание и пневму через так называемые ножки (σίχων), на которых они висят и от которых отрываются, когда созревают и достигают завершающей стадии в своем формировании (δημιουργίας).⁴⁵ Полностью погрузившись

⁴⁴ Говоря, что животные дышат носом, Порфирий, должно быть, неточно выразился. То, что имеется в виду, сформулировано еще Аристотелем (*О молодом и старом возрасте, смерти и дыхании*, 473a15 сл.), где, критикуя Эмпедокла, Стагирит говорит, что главный элемент дыхательной системы – это трахея. Через нее воздух поступает в легкие, поэтому, зажав ноздри, вы не перекрываете доступ воздуха, но заблокировав проход к легким полностью, вы вызовете удушье. «Природа использует дыхание через ноздри для того, чтобы дать некоторым животным возможность обонять», – заключает Аристотель.

Возможно, что Порфирий упоминает о ноздрях для того, чтобы исключить рыб и земноводных. Ср.: «Демокрит из Абдеры и некоторые другие, рассуждающие о дыхании, хотя они и не упоминали о животных, лишенных легких, по-видимому, считали, что все живое дышит. Однако Анаксагор и Диоген утверждают, что все дышит, и объясняют, каким образом вдыхают рыбы и устрицы. Согласно Анаксагору, когда рыба пропускает воду через жабры, у нее во рту образуется воздух (ведь пустота невозможна), и так она дышит. По мнению Диогена, рыбы, выпустив воду через жабры, втягивают пустотой внутри рта воду из окружающей рот воды, так как, мол, в воде содержится воздух» (Аристотель, там же, 470b27 сл.).

⁴⁵ διὰ μόνης δὲ τῆς καλουμένης ἐντερίωνης διαπνεῖται τὰ φυτά. Просачивание (διαπνεῖται) испарений, воздуха и «пневмы» через сердцевину растений противоположно дыханию (ἀναπνεῖν) животных в собственном смысле слова. Об этом пишет Гален, отличая дыхание посредством легких от втягивания «пневмы» иными способами, и замечая, что эта последняя способность свойственна как растениям, так и животным (*Об учениях Гиппократов и Платона* 530.15 сл. De Lacy; V 710 K; 376.31–33; V 525 K.). В трактате Гиппократовского корпуса (*О природе ребенка* 22) пневма упоминается при обсуждении природы растений. См. также параллельное место у Псевдо-Гермиппа 1.8, где утверждается (со ссылкой на Демокрита, фр. 5 DK), что пневма входит в состав всякой пищи. В конечном итоге, согласно стоикам, «душа – это сродная нам пневма, непрерывно простирающаяся по всему телу, пока в нем присутствует благое дыхание жизни» (Хрисипп, *О душе*, фр. 885 SVF 2.2, из вышеупомянутого трактата Галена; пер. А. Стоярова). В отличие от Платона (см. далее 4.1 сл.) Хрисипп, как известно, поме-

во влажную среду, сухопутные животные гибнут, семена же, напротив, прорастают благодаря влаге и поливу, втягивая в себя воду из земли. (4) Если бы эмбрионы получали питание через рот,⁴⁶ а не благодаря силе, присущей семени, той силе, которая, как и в случае растений, извлекающих влагу из почвы, омывая (περικεχυμένον) сперму циркулирующей в матке кровью, использует некоторую часть ее для роста и питания эмбриона, отделяя остальное как избыток, полезный затем для лучшего скольжения (εἰς τὸν ὄλισθον), когда эмбрион наконец полностью сформируется;⁴⁷ или если бы эмбрионы дышали носом, подобно тому, как они это делают, уже покинув чрево, а не через пуповину, на которой они свисают с мембраны (плаценты), прикрепленные в средней своей части, как на корне или плодоножке, от которой, наподобие плодов, они отделяются и падают на землю, когда созрели; или если бы они могли прожить хотя бы самую малость без окружающей их со всех сторон влаги, в то время как, напротив, сухопутные животные после своего рождения уже не выживают во влажной среде; если бы, как я уже говорил, образ жизни (διοίκησις) эмбриона в чреве напоминал животный образ жизни и совсем не походил на образ жизни растений, тогда можно было бы, основывая свои представления на фактах (ἐκ

щает и пылкое и разумное начала души в сердце, что совершенно не устраивает Галена. Ср. фр. 897 (также из Галена): «Эрасистрат говорит, что левый желудочек сердца наполнен животворной пневмой, а Хрисипп – душевной». Основной аргумент стоиков (пригодный и для нашего случая) хорошо суммирует Калкидий (Комм. к *Тимею*, 220 сл. = Хрисипп, фр. 879): «Душа есть то, при отделении чего от тела живое умирает. Но при отделении природной пневмы живое существо умирает. Значит, душа и есть природная пневма». О сердцевине растений и плодоножках см. также Теофраст, *История растений* 1.2.6 и др.

⁴⁶ Как отмечает Уилбердинг (n. ad. loc.), Порфирий должен был знать о распространенном в среде медиков мнении о том, что эмбрион получает питание через рот (ср. Пселл, *О всестороннем учении* 115 = Порфирий, фр. 267 Smith), однако переформулировал это положение в соответствии со своей теорией: так как основная причина для подобного заключения – это пищевые предпочтения женщины во время беременности, то естественно предположить, что обусловлены они скорее желанием организма матери, нежели предпочтениями самого плода (ср. ниже 8.4).

К слову сказать, как теперь известно, начиная с пятого месяца, плод действительно использует рот для того, чтобы проглатывать амниотическую жидкость.

⁴⁷ Процесс формирования эмбриона аналогичным образом и более детально описывается в трактате *О природе ребенка* 16 сл. Пишут об этом в соответствующих разделах своих работ Гален и Соран. Ср. Аристотель, *О рождении животных* 746a. Пуповину с корнями сравнивает и Аристотель, там же, 745b24. Согласно Полибу (*О природе ребенка* 16) избыток крови используется для формирования «мембраны» (χορίον), окружающей плод в матке, по Аристотелю же он используется для образования котиледонов (долек) плаценты (там же, 746a1–4). Как указывает Уилбердинг, о смазке говорят Соран (*О женских болезнях* 1.57) и Гален (*О назначении частей человеческого тела* 2.354.14–355.8).

τῶν γιγνομένων τὰς πίστεις λαμβάνοντα), согласиться с теми, кто считает эмбрионы животными.

(5) Но так как он [эмбрион] отвергает этот последний [животный образ жизни] как нечто, для него неприемлемое, тот же [образ жизни], посредством которого он подобающим образом обустроивается, практически противоположен тому, который он будет вести после того, как покинет чрево и позволит животной душе поселиться в нем, то почему же мы столь охотно поддаемся обману, игнорируя то, что непосредственно очевидно, и заключая, что находящееся в чреве живое лишь потому, что живыми оказываются те, которые оттуда выходят? Либо нам придется отбросить факты, на основании которых выясняется, что эмбрионы ведут скорее растительный, нежели животный образ жизни, либо, так как невозможно противиться очевидности, сосредоточиться на поиске причин их трансформации из растения в животное, – того, что некоторые готовы скорее объявить парадоксом, нежели усмотреть в нем действие божественной природы. Ведь должно признать, что находящиеся в чреве не животные потому, что они одинаково неподвижны до того момента, как оживляются благодаря душе.⁴⁸

4 (1) Некоторые считают, что, по словам Платона, природа семени – это частица третьей, вожделеющей (ἐπιθυμητικῆς) части души⁴⁹ и что вожделеющая часть управляется наслаждением и страданием, испытывает потребность (ὀρέγεσθαι) в питании и росте, и что, кроме того, наслаждение и страдание – это ощущения или, по крайней мере, движения, которые передаются ощущению (αἴσθησιν), и, наконец, что желания (ὀρέξεις) – это стремления (ὀρμάς).⁵⁰

⁴⁸ Божественная природа – это скорее мировая душа, нежели естественный ход вещей. О принципиальном отличии животных от растений – их способности двигаться самостоятельно, что обусловлено «самодвижущейся» душой, Порфирий подробно говорит далее.

⁴⁹ Ср. 4.2 и 13.6 ниже. Далее Порфирий разбирает этот вопрос подробнее с привлечением слов самого Платона, в этом же месте он едва ли имеет в виду какой-либо конкретный текст. Сама же классификация напоминает стоическую и неоплатоническую, на что исследователи не раз обращали внимание. Подробнее см. Brisson et al. 2012, 69 сл.

⁵⁰ τὸ δ' ἐπιθυμητικὸν δι' ἡδονῆς ἄγεσθαι καὶ λύτης καὶ σιτίων ὀρέγεσθαι καὶ τροφῆς, εἶναι δὲ τὰς μὲν ἡδονὰς καὶ τὰς λύπας αἰσθήσεις ἢ ἀναδιδομένας γε εἰς αἴσθησιν κινήσεις, τὰς δὲ ὀρέξεις ὀρμάς. Используемая здесь терминология хорошо показана в фр. 169 этического учения Хрисиппа (SVF 3.1). Стобей сообщает, что, согласно стоикам, родовое понятие «стремление (ὀρμή)» – это «душевное устремление к чему-либо», причем его виды – это «стремление, возникающее у неразумных существ», и «стремление, обусловленное разумом». «Разумное стремление или желание (ὄρεξις)» – это «не синоним разумного стремления (ὀρμή λογική), а название его вида». Оно есть «желание, направленное на настоящее», которому противоположно ὀρμή πρακτική, «устремление разума к чему-то в будущем». Наконец, Стобей упоминает стоическое понятие ἔξις ὀρμητική. Это «состояние» или, лучше для наших целей, «способность к стремлению» противостоит в аргументации Порфирия «пригодности к стремлению» (ἐπιτηδειότης ὀρμητική), как *актуальное* противостоит *потенциальному* (или, в аристотелевской терминологии,

Но если эмбрионы причастны ощущению и стремлению, которые как раз и отличают живое от неживого, то почему же их не считают животными?

(2) Рассуждающие таким образом неосознанно делают животными и растения, так как последние управляются природой, которая также представляет собой частицу вожделеющей части души. Впрочем, нас устроило бы, если бы они согласились считать жизнь эмбрионов напоминающей жизнь растений, а не животных в собственном смысле слова, даже если бы, в своем стремлении устранить различие между растением и животным, они продолжили свое сражение против очевидности посредством еще большей бессмыслицы.⁵¹ Они не понимают, в каком смысле частицу растительной души Платон называет вожделеющей, и по какой причине он согласен называть растения живыми существами (ζῷα). (3) Ведь Платон не присоединяется к тем, кто считает, будто живое отличается от неживого наличием чувственного восприятия и стремления. В отличие от них, ему не кажется приемлемым различать живое и неживое на основании этих способностей. Скорее, он справедливо проводит различие между живым (ζῷης) и неживым (ἀζῳίας), и растения помещает вместе с животными (ζῳοίς) потому, что они живые (ζῳῶντα). Однако только по названию (προσηγορία) он уподобляет их настоящим животным, причастным самодвижущейся душе.⁵²

(4) Дословная цитата прояснит как его собственное мнение, так и ошибочность их воззрений. Вот что он говорит:⁵³ «После того как все части и члены смертного живого существа (ζῳου) естественным путем соединились, и ему⁵⁴ в силу необходимости жить предстояло в огне и пневме, а значит погибнуть в

потенциальное в первом смысле – потенциальному во втором смысле). См. выше прим. к 1.2.

См. также фр. 173 Хрисиппа (также из Стобея) и полезную классификацию видов ὄρμη в собрании А. А. Столярова (т. 3.1., с. 66), который переводит ὄρμη как *влечение*, а ὄρεξις как *стремление* или *разумное влечение*. В нашем тексте *влечение* скорее передается разными формами ἔλκω и носит страдательный характер, тогда как стремление (ὄρμη) – это душевное движение. В контексте анализа душевных способностей в трактате *О душе* 3.9, Е. В. Орлов (2010, 245 и 249, таблица) предлагает переводить ὄρεξις как «стремление» или, со ссылкой на переводы Брагинской и Кубицкого, как «влечение». В общем, как бы там ни было, нам важно не забывать, что для Порфирия ὄρεξις – это всегда осознанное стремление или желание, а ἔξις – это постоянное состояние, в отличие от διάθεσις – такого состояния, которое подвержено изменениям под влиянием изменения настроения или «настроя» (если воспользоваться его музыкальной метафорой) души.

⁵¹ То есть, в своем стремлении доказать, что эмбрионы – это растения, они перестают отличать растения от животных, что еще абсурднее.

⁵² О самодвижущейся душе см. *Федр* 245d сл., *Законы* 896a сл. и др. Подробнее см. вводную статью Л. Бриссона к переводу трактата (Brisson et al. 2012, 31 сл.).

⁵³ *Тимей* 76e–77c.

⁵⁴ У Платона: «им».

них от распада и истощения, боги сконструировали для него поддержку. Смешав (κεραννύντες) природу, родственную человеческой, с другими формами (ιδέαις) и ощущениями, они произрастили (φύτεύουσιν) живое существо (ζῷον) иного вида. Это были деревья, растения и семена, воспитанные (παιδεύεσθαι) благодаря земледельческой науке и ныне нам подвластные, хотя раньше существовали лишь дикие виды, более древние, чем эти. Ведь все, что причастно жизни (ζῆν), может по справедливости и правильно называться живым существом (ζῷον), и это существо, о котором сейчас идет речь, причастно третьему виду души, которую мы помещаем между диафрагмой и пупком; она не причастна мнению, расчету и уму, однако не лишена приятных и болезненных ощущений и сопровождающих их вожделий. Так что растение всегда и совершенно пассивно, двигаясь лишь в себе и вокруг себя, отражая внешние движения и совершая движения, свойственные ему самому, и его происхождение, в силу природных особенностей, не позволяет ему созерцать или понимать какие-либо свои состояния. Следовательно, оно живет (ζῆν), и не иначе, как живое существо (ζῷον), однако неподвижно и укоренено в одном месте, так как лишено возможности двигаться самостоятельно».

(5) Вот слова Платона, и рискуют неправильно понять философа все те, кто думает, будто согласно Платону эмбрион – это животное (ζῷον) в том же смысле, в каком мы спрашиваем в нашем исследовании: «животное (ζῷον) ли он»? Ведь если кто-то решит назвать его животным потому, что он жив, то мы согласимся с этим, однако мы не перестанем утверждать, что Платон не согласен с тем, что (эмбрион) обладает самодвижущейся душой, присущей настоящему животному,⁵⁵ хотя и является живым существом, как и растения. (6) Ощущение и стремление какого рода присущи растениям? Согласно Платону, они одноименны, но не тождественны тому, что присуще животным в собственном смысле слова. Он отмечает эту одноименность, говоря, что «смешав природу, родственную человеческой, с другими формами и ощущениями, они произрастили (φύτεύουσιν)»⁵⁶ окультуренные растения и семена. Следовательно, растения ощущают иначе и испытывают иные стремления, и живыми являются в ином смысле, нежели люди. Так что, если, согласно Платону, эмбрионы ощущают, если они имеют стремления, если они называются живыми, то все это следует понимать лишь в смысле одноименности [омонимии] по отношению к живым существам и соименности [синонимии] по отношению к

⁵⁵ Так в рукописи: εἰ μὲν γὰρ παρὰ τὸ ζῆν καλεῖν τις ζῷον ἐθέλοι, συγχωροῦμεν, τὴν δ' αὐτοκίνητον ψυχὴν ἣν ζῷον ἴσχει μὴδ' αὐτόν πως συγχωρεῖν τὸν Πλάτωνα ἔχει διαβεβαίουμεθα, ζῷον δ' οὕτως εἶναι ὡς τὰ φυτά. Кальбфляйш предлагает заменить второй случай ζῷον на κνηθῆν. Тогда получится: «...(эмбрион) обладает самодвижущейся душой, которую он получает уже родившись...».

⁵⁶ *Тимей* 77а3–5.

растениям, – и мы покажем, что Платон ясно выражается на этот счет.⁵⁷ (7) Ведь он говорит же, что растение «причастно третьему виду души, которую мы помещаем между диафрагмой и пупком; она не причастна мнению, расчету и уму, однако не лишена приятных и болезненных ощущений и сопровождающих их вожделий (μετὰ ἐπιθυμιῶν)»,⁵⁸ и все же, хотя они причастны всему этому, их нельзя назвать живыми существами в том же смысле, в каком живыми существами называются те, что причастны самодвижущейся душе; и причастны они лишь пассивной природе, которую они все же решились назвать душой, как и то движение, которое оно сообщает ему подлежащим, посчитав это одноименным с тем, что проистекает от самодвижущейся души. И хотя эмбрионы причастны той же силе и называются одушевленными, и причастны ощущениям и вожделиям (ἐπιθυμίας), все же они не являются живыми в том же смысле, что и существа, обладающие самодвижущейся душой, и настоящее исследование как раз посвящено вопросу о том, когда душа такого типа входит в тело.

(8) Указанная одноименность не должна вводить в заблуждение. И хотя Платон говорит о том, что растения были «воспитаны (παιδεύεσθαι) благодаря земледельческой науке и ныне нам подвластны, хотя раньше существовали лишь дикие виды»,⁵⁹ мы не должны понимать это в том смысле, что они обладают умом, расчетом и характером, и что в их случае можно говорить о воспитании (παιδεία), укрощении (τιθασεῖα) и дикости (ἀγριότης). Все это следует понимать метафорически или даже считать омонимиями.⁶⁰ Точно так же ощу-

⁵⁷ Примечательно, что в самом начале *Категорий* Аристотель объясняет понятия омонимия и синонимия на этом же примере: одноименными (омонимичными), как он говорит, будут вещи, разные по сущности, но называемые одинаково, например, «живым» может быть и человек и изображение. Соименными (синонимичными) называются вещи, общие и по имени и по сущности, например, «живыми» являются и человек и бык. Ср. также Аристотель, *О душе* 413a20, Плотин, *Трактат* 46 (1.4) 3.18–21, Порфирий, *Исагоге* 2.10, его же *Комм. к Категориям* 128.16–25 и, особенно, *Топику* 148a23, где Аристотель отмечает, что о «жизни» нельзя говорить, как об одном виде, ведь одна жизнь присуща животным, а другая растениям. Именно поэтому ошибочно определение жизни как движения, направленного на питание.

Ср. также: «Не только среди тел встречается омонимия, но и жизнь принадлежит к числу вещей, о которых говорится в разных смыслах. В одном смысле говорится о жизни растения, в другом – одушевленного, в третьем – мыслящего; особая жизнь у природы, особая – у души, особая – у ума, особая – у запредельного, ибо живет и оно, пусть даже ничто из следующего за ним не обладает подобной жизнью» (Порфирий, *Сентенция* 12, пер. С. В. Месяц).

⁵⁸ *Тимей* 77b3–6.

⁵⁹ *Тимей* 77aб. Буквально: «подвергнуты воспитанию... и укрощены..., хотя раньше существовали лишь дикие», отсюда и сомнения относительно «животной» природы растений, которые пытается развеять Порфирий.

⁶⁰ О метафоре и аналогии см. Аристотель, *Толика* 8.3 158a30 сл. (где переносный смысл и аналогия (пропорция) противопоставляются прямому смыслу) и *Метафизика*

ощущения (αἰσθήσεις), желания (ὀρέξεις) и вожделения (ἐπιθυμίας) следует понимать на манер аналогии и считать омонимиями, и никак не связывать с самодвигающейся душой. Ведь о вхождении (εἰσκρίσεως) такой души мы сейчас ведем речь, и согласимся не только с тем, что тому, что называется душой в ином смысле, – душой, подверженной ударам и страстям (πληγαῖς καὶ πάθεσι), которой причастны и растения, – причастны также и эмбрионы, но также и с тем, что, по словам Платона, до выхода из утробы в них нет и части самодвигающейся души, даже если они в высшей степени причастны растительным (φυτικῆς) ощущениям и желаниям.

(9) Наш муж, не в пример другим, не связывает ощущения с впечатлениями, возникающими в душе в соответствии с [телесными] пристрастиями органов восприятия,⁶¹ предпочитая вместо этого телесное движение, которому причастны растения, называть ощущением, а движение души, связанное с телесным движением – мнением. И восприятие чувственно воспринимаемого он составляет из неразумного пассивного движения, называемого «ощущением», а не «движением органов восприятия», и мнения, которое другие связывают с душевными впечатлениями. Поэтому, определяя чувственно воспринимаемое, он говорит, что оно «ухватывается мнением с неразумным ощущением».⁶² (10) Так как Платон не связывает удары (πληγὰς), лишённые разума, знания и впечатления <...> и суждения, характерные для мнящей души <...>,⁶³ он помещает последние и в растения, резонно замечая, что даже они причастны ощущению. И он суммирует свое рассуждение о тех, которые не причастны такой душе, которая была бы одновременно самодвигающейся, мнящей, разумной и, как сказали бы другие, способной ощущать и стремиться, говоря, что растение «всегда и совершенно пассивно, двигаясь лишь в себе и вокруг себя,

1014b3 сл. и 1020a23 сл. (где аналогия уподобляется метафоре потому, что обе основаны на подмене терминов). О метафорах и сравнениях Аристотель пишет в *Риторике* (1406b20 сл.), отмечая, что сравнение станет метафорой, если «опустить объяснение» (1407a14). Ср. *Анонимные пролегомены к платоновской философии*, 27.

⁶¹ διὰ [τῆς] τῶν αἰσθητηρίων προσπαθεί(ας) γενομένης.

Ср.: «...Как у живого существа нет ощущений без претерпевания ощущающих органов, так нет и мысли без воображения. И чтобы получилась аналогия, [скажем]: как отпечаток [в органе ощущения] сопровождает ощущающее живое существо, так представление в душе живого существа следует за мыслью» (Порфирий, *Сентенция* 16, пер. С. В. Месяц).

⁶² *Тимей* 28a2–3. «τὸ δ' αὖ δόξη» φησὶν «μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου περιληπτόν (у Платона δοχαστόν)».

⁶³ Текст реконструирован: ...† τὰς πρὸς τῆς κατ' αὐτὸν τῆς δοξαστικῆς ψυχῆς συναρμοσθεῖσας τῷ γνωρίσματι (или: τῇ γνωρίστικῇ)... Были предложены различные дополнения. Я следую реконструкции Лимбурга, которую, с вариантами, принимают Чейз, Уилбердинг (ad. loc.) и Дэусе (Deuse 1983, 180 p. 188). К счастью, текст не очень важен для понимания аргумента Порфирия, который всего лишь еще раз напоминает, что, согласно Платону, важно различать пассивные ощущения и активные движения души.

отражая внешние движения и совершая движения, свойственные ему самому, и его происхождение, в силу природных особенностей, не позволяет ему созерцать или понимать какие-либо свои состояния». ⁶⁴ (11) То же самое можно было бы сказать и об эмбрионе, но еще в большей степени то, что он затем добавляет о растениях, так как это уподобление подходит и для них. Говорит же он так: «Следовательно, оно живет (ζῆν), и не иначе, как живое существо (ζῶον), однако неподвижно и укоренено в одном месте, так как лишено возможности двигаться самостоятельно». ⁶⁵ В самом деле, эмбрион укоренен на пуповине, пребывает внутри и живым существом называется потому, что жив (ζῶον μὲν [καὶ] ἀπὸ τοῦ ζῆν κληθέν), а не потому, что причастен самодвижущейся душе.

5 (1) Однако, говорят, что эмбрионы перемещаются внутри живота и ощущают жар. Ведь они резко толкаются (σκιρτῶντα), когда живот матери в банях обдают слишком горячим воздухом.

(2) Некоторые, приняв еще более благородную позу, ⁶⁶ говорят, что все неуместные потребности (ἀτόπους ἐπιθυμίας), которые матери вынуждены удовлетворять в период беременности, вызваны эмбрионами, так как до этого они ничего подобного не испытывали и после родов схожих желаний не имеют. Это подтверждается, как они говорят, тем обстоятельством, что женщины, удовлетворяющие эти потребности, производят здоровое потомство, те же, которым не удалось получить желаемое, рожают дефектных детей (παράσχημα) со знаками (τύπον) этих неудовлетворенных желаний на их телах. ⁶⁷

(3) Наконец, по их словам, процесс рождения отчетливо показывает, что эмбрионам свойственно стремление. Ведь нежизнеспособного ребенка родить трудно, так как он не помогает природе во время родов, а девочки рождаются дольше, потому что они медленнее движутся. Стремления (ὀρμὴν) одной мате-

⁶⁴ *Тимей* 77b6–c3.

⁶⁵ *Тимей* 77c3–5.

⁶⁶ ἔτι γενναίωτερον ἰστάμενοι. Чейз отмечает, что это военная метафора.

⁶⁷ Напротив, автор трактата Гиппократовского корпуса (*О сверхплодотворении* 18), Аристотель (*Никомахова этика* 148b28), Соран (*О женских болезнях* 1.45) и Порфирий (ниже) считают, что отдельные желания вредят ребенку, что также оставляет на их теле «знаки». Правда, единственный пример, который они все приводят, – это желание некоторых беременных есть землю или уголь.

Такова попытка дать естественнонаучное объяснение происхождения родимых пятен. Напротив, предсказатели и астрологи искали для этого явления мистическое объяснение. Например, описывая сочетания светил, благоприятные для рождения близнецов, Клавдий Птолемей (*Тетрабиблос* 3.7) отмечает обстоятельства, при которых «дети развиты не полностью и рождаются с определенными знаками на теле». Кроме того, как оказывается, возможны «необычные и удивительные отметины, являющиеся предзнаменованиями божественного происхождения».

ри недостаточно для того, чтобы вытолкнуть эмбрион, если оно не будет подкреплено стремлением самого отпрыска выйти наружу.⁶⁸

(4) Но даже если бы пришлось нам согласиться с этой бессмыслицей, я бы предложил им такой способ описания того, как эмбрионы разделяют ощущения и мнения своей матери, так становясь причастными душе, ответственной за формирование представления и мнения. Ведь известно, что многие животные женского пола и даже женщины зачинают отпрысков, похожих на существа того рода, чьи формы они представляли в своем воображении во время совокупления.⁶⁹ Мы помещаем перед конями, собаками, голубями и даже пе-

⁶⁸ О том, насколько трудно и опасно для женщины избавление от нежизнеспособного плода, подробно пишут античные медики (см., например, *О сверхплодотворении* 5, 7 и др.). О том, что девочки менее подвижны, пишет Полиб, выше цитируемый Порфирием (2.2).

О представлении и стремлении как основных свойствах живых существ говорят стоики. См., например: «Живое существо превосходит неживое в двух отношениях – наличием представления и стремления. Представление возникает в результате привождения внешнего объекта, оставляющего отпечаток в уме при посредстве чувств. А стремление, способность, родственная представлению, возникает в результате *тонической силы* ума: распространив ее с помощью чувственного восприятия, он связывается с предметом и направляется к нему, стремясь приблизиться к нему и овладеть им» (Хрисипп, фр. 844 (из Филона Александрийского), SVF 2.2, пер. А. А. Столярова, с изм.). Подробнее о стремлении см. фр. 169, SVF 3.1 (из Стобея и Сенеки), который рассматривается в примечании к 4.1.

Кратко выше (4.3) и, подробнее, ниже Порфирий резко критикует эту стоическую позицию, доказывая, что наличия или отсутствия (1) движения, (2) желания и (3) стремления еще недостаточно для того, чтобы отличить животное от растения. Для этого нужна самодвижущаяся душа. Ниже (4.4) Порфирий приводит еще один аргумент, касающийся представления.

⁶⁹ ...ἐκ τοῦ αὐτοῦ γένους τὰ εἶδη ταῖς φαντασίαις ἐγκολπίσωται. Может быть, γένους здесь лучше передать словом «вида», как это предлагают французские переводчики. Гелиодор (*Эфиопика* 4.8) рассказывает, что Персинна, царица эфиопов, родила девочку, «блистающую несвойственной эфиопам цветом кожи», потому что во время ее сочетания с мужем она взглянула на картину, изображающую обнаженную Андромеду, и так зачала плод, подобный ей. Пример подобной симпатической магии приводит и иудейский писатель: «Взял Иаков свежих прутьев тополевых, миндальных и яворовых, и вырезал на них белые полосы, сняв кору до белизны, которая на прутьях. И положил прутья с нарезкой перед скотом в водопойных корытах, куда скот приходил пить, и где, приходя пить, зачинал перед прутьями. И зачинал скот перед прутьями, и рождался скот пестрый, и с крапинами, и с пятнами» (*Книга Бытия* 30.37–39, Синодальный перевод). Этот сюжет комментирует Августин (*О троице* 3.15 и *Retractationes* 2.62).

Соран (*О женских болезнях* 1.39) рассказывает о женщине, которая во время зачатия смотрела на обезьяну. Вероника Будон-Милло (Brisson et al. 2012, 97–98) анализирует аналогичный пример из псевдо-Галенова трактата *Об универсальном противоядии (териаке), для Пизона (De theriaca ad Pisonem)* 11. В контексте анти-эпикурейской полемики здесь рассказывается о безобразном мужчине, которому удалось зачать с

ред женщинами изображения, являющие прекрасные формы, так как совокупляющиеся существа женского пола, взирающие на эти изображения и сохраняющие их образ в памяти, порождают потомство, похожее на них. (5) Кто-то может решить на этом основании, что ничего подобного не случилось бы, если бы семя не было причастно воображающей душе. Допустим, нечто обладает представлением. Как что-то другое, не причастное этому представлению, может прийти в движение в соответствии с настроением (διάθεσιν) представляющего? Ведь это как если бы ты испытывал нечто, а я, не испытывая того же, претерпевал бы то же самое лишь потому, что находился с тобой в одной комнате, либо, если угодно, был к тебе прикован.

6 (1) Но что это, как не демонстрация «силы слова» (τῆς τοῦ λόγου δυνάμεως),⁷⁰ благодаря которой можно легко сыскать множество ложных и отвлекающих от дела аргументов, и при помощи правдоподобного и вероятного увести в сторону от истины. Начнем, к примеру, с того, о чем только что говорилось. Если бы мы могли сохранить на нашем теле отпечаток наших представлений подобно тому, – и здесь правит лишь слово [а не факты?], – как даймоны отражают формы (τὰ εἶδη) представлений в воздухоподобной пневме, которая им сопутствует и их сопровождает; ведь никак не окрашивая ее,⁷¹ они, невыразимым образом, все же показывают образы (τὰς ἐμφάσεις), порождаемые их способностью воображения, в окружающем их воздухе, словно в зеркале;⁷² – так вот, если бы и мы были способны на такое, можно было бы заклю-

женной красивого ребенка после того, как она «всей душой» сосредоточилась на прекрасном изображении. Этот пример, среди всего прочего, позволяет заключить, что трактат не принадлежит Галену, так как в целом античные врачи не только не были склонны принимать всерьез «народные» средства, вроде универсального противоядия, но и верить в подобные рассказы. Гален очень подробно описывает причины, по которым дети похожи на их родителей, в трактате *О семени* 2.1 и др. Это сходство, по его словам, всецело обусловлено смещением мужского и женского семени. Впрочем, в трактате *О териакке* также отмечается, что ребенок был похож на изображение вовсе не потому, что атомы с картины вошли в женщину и оказали на нее влияние. На самом деле семейное сходство, как хорошо известно, не ограничивается лишь отцом и матерью. Ребенок мог походить на более отдаленных предков.

⁷⁰ *Государство* 454а, где Платон говорит, что, увлекшись словами, люди нередко забывают о предмете рассуждения, «придравшись к словам, выискивают противоречие в том, что сказал собеседник, и начинают не беседовать, а состязаться в споре» (пер. А. Н. Егунова).

⁷¹ χρῆζοντας μὲν οὐδαμῶς. Выражение может в равной мере означать «никак не прикасаясь к ней», однако, по словам самого Порфирия, «пневма по природе безвидна (ἀίδοῦς) и темна» (*Сентенция* 29, см. след. сн.).

⁷² Ср. Порфирий, *О пещере нимф* 11 и *Сентенцию* 29 («Ведь по выходе из плотного тела душу сопровождает заимствованная ею из небесных сфер пневма. И поскольку из-за пристрастия к телу душа обладает заранее данным ей частным логосом, в соответствии с которым в земной жизни она оказывается связана с определенным телом, то из-за пристрастия к телу на пневме остается отпечаток воображения – таким образом

чить, что душе присуща некая способность воображения, наличествующая уже в семени и оформляющая тело по своему усмотрению.⁷³ Но так как сами мы не способны на это, хотя и в силах в соответствии с нашими представлениями формировать вещи, внешние по отношению к нам самим, то, должно быть, душа, присущая эмбриону, не есть тот творец, который ответственен за создание ей подчиненного.⁷⁴ Однако душа его матери, которая также не творец ее собственного тела, становится создателем иного тела, находящегося в ней, но отличного от него субстанционально, подобно тому как, в иных случаях, она может заставить свои представления оставить отпечаток на внешних вещах.

(2) Следует понимать, что это и много что еще может быть высказано в согласии с Платоном. Ведь он учит, что все вещи, порожденные сущностью неких вещей, всегда ниже вещей, их породивших, по силе и сущности. Они никогда не единосущны вещам, их породившим, в некотором роде покорны их творцам и достигают совершенства через них.⁷⁵ Так, рассудок, порождение ума, по своей сущности ниже ума, его породившего, однако он может обратиться (ἐπιστρέφειν) к уму и постичь ему свойственное, хотя, в отличие от ума, и не причастен собирательному и вне-рассудочному касанию.⁷⁶ Точно так же, неразумное прилегает к разуму (ἡ ἀλογία ἢ τῷ λόγῳ συναφής) в качестве порождения разума, однако, по своей сути оно не причастно разумному мышлению (λογισμῶν). И когда говорят «разумно»,⁷⁷ то имеют в виду, что по своей сути оно не способно двигаться разумно, однако его движение усовершенствовано разумом.

(3) Будучи отпрыском неразумной и, в целом, страстной (τοῦ ἐπιθυμητικοῦ) части души, растительная (ἢ φυτική) часть, согласно Платону, сущностно ниже души, мнящей и представляющей (τῆς δοξαστικῆς τε καὶ φανταστικῆς ψυχῆς), однако она может управляться представляющей душой, сама оставаясь не причастной мнению и представлению. Именно в этом смысле растения можно «вос-

и притягивается [телесный] призрак», пер. С. В. Месяц). См. также длинный очерк де-монологии в его трактате *О воздержании* 2.38–46.

⁷³ καθ' ἐαυτὴν διατυποῦν τὸ σῶμα.

⁷⁴ δημιουργὸς τῆς εἰδοποιίας τοῦ ὑπ' αὐτὴν.

⁷⁵ ἀεὶ ... τὰ ἀπὸ τῆς οὐσίας τινῶν γεννώμενα ὑποβέβηκε <κατὰ> δυνάμεις καὶ οὐσίας [или ὑποβέβηκε δυνάμειος καὶ οὐσίας] ἄξια τῶν γεγεννηκότων, καὶ ἀδύνατον μὲν ὁμοούσια εἶναι τοῖς γεγεννηκόσιν, ἐπιπεθῆ <δέ> γέ πως τῶν τεκόντων γίγνεται καὶ ὑπ' ἐκείνων τελειοῦται. Текст немного испорчен и выражает положение, общее для неоплатоников. При желании, так можно понять *Филеб* 27a; ср. Плотин, Трактат 32 (5.5) 13.37: «Создающее лучше и сильнее создаваемого, поскольку более совершенно» (ср. 10 [5.1] 6.37); Порфирий, *Сентенция* 13: «Все, что порождает по сущности, порождает слабейшее себя, поэтому все порожденное обращается по природе к породившему» (ср. *Сентенцию* 11); Прокл, *Начала теологии*, теор. 7: «Всякая производящая причина иного превосходит природу производимого».

⁷⁶ τῆς ἀθρόας καὶ ἄνευ διεξόδου θίξεώς ἐστιν ἔμμοιρος.

⁷⁷ Так в рукописи: λέγεται δὲ κατὰ λόγον, когда говорят «разумно» (или пропорционально?). Кальбфляйш предложил ἄγεται, «ведомый разумом».

питать (παιδεύεσθαι)» и «укротить (τιθασσεύεσθαι)» благодаря земледельческой науке,⁷⁸ а вовсе не потому, что они могут воспринять голос земледельца посредством своей способности представления. Понимать это следует так, как если бы их вел и ими правил рулевой, руководя [изменениями] через понятные им воздействия.⁷⁹ (4) Так что нет ничего удивительного в том, что растительная часть души женщины, сросшись (συμφύσαν) с силой семени и подчинившись той части души матери, которая ответственна за представления, подвергнется воздействию того образа, который они вместе представляют. Ведь мы уже отмечали ранее, что чувственное воздействие пассивно, а понимание (σύνεσις) и сопутствующее ему распознавание (γνώρισις) присущи самодвижущейся душе. Однако формы создаваемых вещей зависят скорее от воздействия (πάθος) и впечатления (τύπωμα), нежели от понимания и познания (γνώσιν).

7 (1) И как может стремление и представление обуславливать локальные перемещения эмбрионов, укорененных на пуповине, если они напоминают скорее рези в животе или дрожание внутренних органов при метеоризме?⁸⁰ (2) Ведь множество пространственных перемещений в нашем организме происходит без участия представления. Перемещение пищи, к примеру, объясняют так: ее поступление в желудок через рот (букв. зубы) и пищевод происходит осознанно и ощущается (μετὰ συναίσθησεως), однако дальнейшее мы не осознаем и не ощущаем, ни работу пищеварения, ни перемещение полезных веществ в печень, а бесполезных далее в живот и кишечник, ни отправку ненужной жидкости в мочевой пузырь. Не ощущается и то, как природа, трансформируя пищу в кровь в печени, посылает ее в сердце, из остатка образуя желчь, и то, как сердце посылает ее [кровь] назад через вены и увлажняет плоть. Не ощущается и то, как [природа], выделив часть [крови], преобразует ее в сперму (σπερματοποιεῖται), умножая свои логосы в будущих поколениях.⁸¹ (3) Все эти пространственные перемещения происходят без участия стремления и представления, равно как и движения эмбрионов.

Пойдем далее: наслаждения и страдания – это растяжения (διαχύσεις) и сжатия (συστολαί), которые можно наблюдать даже у растений, когда они закрываются или распускаются в зависимости от недостатка или избытка влаги. Го-

⁷⁸ Ср. *Тимей* 77а6, выше.

⁷⁹ ἄγεσθαι (οἷά τε ἦν) καὶ (κ)υβερνᾶσθαι ὑπὸ προηγητοῦ χειραγωγοῦμενα τοῖς πάθεσι. То есть, посредством изменения определенных условий в ожидании соответствующего отклика. «Кибернетическая» метафора далее развивается, см. 10.5 сл. Глагол «руководить (χειραγωγεῖν)» Порфирий употребляет в «сельскохозяйственном» контексте в *Против христиан* 30.

⁸⁰ εἰσκυῖαι μᾶλλον ἐντέρων στροφαῖς καὶ παλμοῖς μερῶν οἷς ἂν ἀποληφθῆ πνεῦμα. Подобные состояния Гален объясняет движением пневмы (*О дрожании, пульсации и конвульсиях* 7.596.12–13 К.).

⁸¹ ...πολλαπλασιάζουσα τοὺς ἑαυτῆς λόγους ἐν τῷ γιγνομένῳ... О преобразовании пищи в кровь и крови в сперму пишет уже Платон (*Тимей* 80d и 73a). Ср. Аристотель, *О рождении животных* 726a9–12.

ворят, что они испытывают жажду или, напротив, насыщение, хотя и без впечатления (ἀφαντάστως); точно так же, одни растения поворачиваются к солнцу и следуют за ним, повторяя солнечный круг, другие распускаются навстречу луне и раскрываются как можно шире, а третьи протягивают свои усики, словно руки, к жердям. [Так же и эмбрионы] естественным образом подпрыгивают (πάλλει) под влиянием тепла.⁸²

8 (1) Говорить, что желания матери – это как раз то, что желают эмбрионы, значит не понимать, что в действительности происходит с маткой беременной женщины. С таким же успехом можно сказать, что беременных тошнит потому, что тошнит тех, кто у них в чреве, или что их укачивает (ναυτιᾶν) потому, что укачивает эмбрионы, или что геофагия (κίσσα)⁸³ обусловлена желаниями эмбрионов. Может, лучше приписать это желание движению самой матки, которая, в свою очередь, наносит чувствительный удар плоду, если желание остается неудовлетворенным.

(2) Платон считает, что матка управляется (κυβερνᾶσθαι) собственным стремлением (ὄρησιν) и отводит ей почти такую же роль в процессе создания (δημιουργία), какая отводится отцу в отношении создаваемого существа (τὸ δημιουργούμενον). В *Тимее* он говорит буквально следующее: «Боги создали эрос, влекущий к соитию (τῆς ξυνουσίας ἔρωτα), поместив одно одушевленное живое существо (ζῷον) в нас, а другое – в женщин».⁸⁴ Платон называет мужской половой член (μόριον) и женскую матку (μήτραν) животными (ζῷα) не в том смысле, в каком живут (ζῆ) растения, но в смысле существ, подвластных самодвижущейся душе. Ведь он продолжает: «Природа мужского полового органа (τῶν αἰδοίων) неукротима и самовластна (αὐτοκρατές), подобна животному, неподвластному разуму, и стремится подчинить себе все из-за своего

⁸² οὕτωςι δὲ καὶ πρὸς τὰς θέρμας φυσικῶς τινα πάλλει(ν). Так переводит М. Чейз. Словоупотребление (πάλλω означает как *подпрыгивать*, так и *раскачиваться*) допускает иную интерпретацию: «Некоторые [растения], кроме того, естественным образом раскачиваются (πάλλει) в направлении тепла». Эту версию принимают Уилбердинг и французские переводчики. Мне кажется решение Чейза удачнее: естественно предположить, что Порфирий повторяет здесь структуру предыдущего параграфа и снова сравнивает эмбрионы с растениями. Кроме того, о том, что эмбрионы движутся под влиянием тепла, он уже говорил (вспомним пример с банями, 5.1).

О растениях, испытывающих влияние солнца и луны, упоминает Прокл, *Комм. к Государству* 2.161.20–22 и *О священном искусстве* 149.12 сл. (подсолнечник и лотос). Уилбердинг отмечает один случай селенотропа – белую розу (*kunosbatos* или *selenotropion*), упоминаемую Диоскоридом, *De materia medica* 4.37, vol. 1, p. 196.13 Wellmann).

⁸³ Пищевое расстройство, выражающееся в тяге к несъедобным веществам, например, земле, мелу и др., или, в целом, пищевые прихоти, свойственные беременным. См. вышеупомянутые трактат Гиппократовского корпуса (*О сверхплодотворении* 18), Аристотель (*Никомахова этика* 148b28, *История животных* 584a17) и Соран (*О женских болезнях* 1.45).

⁸⁴ *Тимей* 91a1–3, с небольшой вариацией, не меняющей смысл.

неумного вожделения».⁸⁵ Термин «самовластный (αὐτοκρατῆς)» ясно показывает, что движение, возникающее в половых органах, подвластно стремлению, и то, что случается в результате, это проясняет. Ведь ими движет воображение (φαντασία), то есть то же самое, что движет остальными частями, подвластными стремлению.

(3) О матке Платон пишет так: «Точно так же у женщин их материнские утробы (μήτραί), именуемые матками (ὕστερα), по той же причине называются их внутренним животным, исполненным детородного вожделения. И если оно в подходящую пору слишком долго остается бесплодным, то приходит в сильное возбуждение и перемещается по всему телу,⁸⁶ перекрывая пути для пневмы (τὰς τοῦ πνεύματος διεξόδους) и не давая женщине дышать, порождая величайшие недомогания (ἀπορίας)⁸⁷ и приводя к всевозможным иным болезням до тех пор, пока желание [одного пола] и эрос [другого] не сойдутся вместе и сорвут как бы плоды с деревьев для того, чтобы посеять в матку, как в плодородную землю, семена живых существ, сперва невидимые в силу их малости и неоформленности (ἀδιάπλαστα), но затем обретающие форму, вскармливаемые в материнском чреве до изрядной величины и выходящие на свет, что и приводит к рождению живых существ».⁸⁸ (4) Так что матка, согласно Платону, – это вожделеющее животное, «приходящее в сильное возбуждение и перемещающееся по всему телу». Почему бы не считать ее причиной вожделений и движений, если, по слову Платона, именно она порождает величайшие недомогания (ἀπορίας)? Следовательно, и геофагия (κίσσα) и движения эмбрионов обусловлены активностью самой матки.

9 (1) Тот, кому достает ума понять мысль Платона, удовлетворится сказанным, а именно, что вожделеющая сила детородных органов родителей срывает семя как плод с деревьев и засеивает им матку как плодородную почву, то есть,

⁸⁵ ... πάντων δι' ἐπιθυμίας οἰστρώδεις ἐπιχειρεῖν κρατεῖν. *Тимей* 91b5–7.

⁸⁶ Уилбердинг обращает внимание на подборку свидетельств о «блуждающей матке»: Longrigg 1998, 194–201.

⁸⁷ Буквально, *непроходимости, запоры*, в переносном смысле, *трудности, затруднения* или даже *недоумения*. В общем, самые разнообразные психосоматические реакции.

⁸⁸ *Тимей* 91b7–d5. Гален пересказывает рассуждение Платона в трактате *О семени* 2.12 (66.20–22 de Lacy). Рассказав о менструации, Аристотель говорит следующее: «Во многих случаях из-за неумной страсти, обусловленной либо юношеским желанием, либо длительным воздержанием, в шейке матки (μήτρα) возникает пролапс и менструации постоянно повторяются, раза три в месяц, до тех пор, пока не случится зачатие. Тогда матка (ὕστερα) возвращается на ее обычное место» (*История животных* 582b22–27). Ситуация, конечно, маловероятная. Как и Платон, употребляя в одном предложении два слова для обозначения матки, Аристотель анатомически более точен. Как он сообщает ранее в том же трактате (510b13), «двурогая» ὕστερα или δελφύς – это, собственно, детородный орган, а шейка или вход в матку (ὁ καυλὸς καὶ τὸ στόμα τῆς ὕστερας) называется μήτρα.

что, согласно Платону, эмбрион в матке развивается наподобие растения и не причастен самодвижущейся душе.

(2) Почему же, спросят, Платон говорит, что засеваются живые существа (ζῷα)? Эти люди ошибаются, потому что не ухватили главного: ведь он не в общепринятом смысле (ἀπλῶς) говорит, что «засевают живые существа», и даже если бы говорил так, то его можно было бы понять в том же смысле, в каком мы немного ранее называли живыми существами и растения. Что же он говорит? «Засеваются живые существа, сперва невидимые в силу их малости и недооформленности (ἀπλαστα)».⁸⁹ Но ведь то, что не оформилось полностью, – еще не живое существо. Но даже если бы они были оформлены и вскормлены, форма (πλάσμα), как мы согласились (ἦν), относится лишь к телу, кормление обусловлено силой роста, а вовсе не той другой душой, которая в собственном смысле присуща живому существу. «После этого, выведя их в свет, так завершили рождение живых существ», – как говорит Платон. Но ведь они завершают рождение существ, которые способны стать живыми (τῶν δυναμένων γενέσθαι ζῷων). Так что Платон, как оказывается, ясно понимал, что одушевление [плода] самодвижущейся душой происходит лишь после того, как он выйдет на свет из чрева своей матери. (3) Могут спросить, почему же тогда, описывая бедствия, выпадающие душе, он говорит: «Если бы их [души] отложили и сделали как те, что вынашиваются в чреве»?⁹⁰ Однако так говорящие не понимают разницы между «вынашиваемым в чреве» (κουόμενον) и «стать как те, что вынашиваются в чреве» (τὸ «τῶν κουόμενων γενέσθαι»). Ведь в одном случае речь идет о чем-то помещенном в чрево (κυῖσκεσθαι), а в другом – о чем-то, поселившемся в том, что само вынашивается в чреве (τὸ δ' ἐν τοῖς κουόμενοις εἰσοικίζεσθαι). И фраза «стать как смертные – это несчастье для души», не предполагает, что сама душа становится смертной, но лишь то, что она поселяется в том, что смертно (ἐν τοῖς θνητοῖς εἰσοικίζεται). Точно так же, фраза «как те, что вынашиваются в чреве» указывает лишь, что это принадлежит к роду «вынашиваемых в чреве» и смертных, а вовсе не на то, что оно помещается в чрево одновременно с теми, которые туда помещаются (παρ' ὃν καιρὸν κυῖσκονται καὶ αὐτὴ τοῦτοῖς συκυῖσκειται).

(4) Не поняли они и сказанного в *Федре* о том, что душа «видевшая более всего» отправляется εἰς γονῆν человека более всех возлюбившего красоту (φιλοκάλου) и мусические искусства.⁹¹ Ведь γονή означает не «сперму», а «рождение», и относится к рождению человека, которому еще предстоит оказаться в чреве,⁹² а не к сперме мужчины, который оплодотворяет. Иными словами,

⁸⁹ У Платона и ранее в цитате у Порфирия: ἀδιάπλαστα, *неоформленности*.

⁹⁰ εἶγε ἀπέκειτο καὶ τῶν κουόμενων γενέσθαι. Ср. *Послезаконие* 973d2–4, где Филипп Опунтский описывает краткосрочность человеческой жизни и ее тяготы, начиная с внутриутробного состояния, однако иными словами.

⁹¹ *Федр* 248d2–4.

⁹² То есть *быть зачатому*, κυῖσκεσθαι.

Платон говорит, что эта душа входит и населяет не сперму некоего любителя красоты, но при рождении входит в любителя красоты, то есть любитель красоты не порождает, а сам рождается.

(5) О том, что душа поселяется в теле лишь после того, как оно достигает совершенства и выходит на свет из материнского чрева, Платон говорит в *Тимее*. Ведь душа приводится в тело лишь после того, как оно полностью для этого готово (κατασκευασθέντι). Но ведь и в *Федре* и во многих других местах он говорит, что душа, захватив тело, превращает все вместе в одно живое существо (ζῶον τὸ συναμφότερον ἀπεργάζεσθαι).

10 (1) Однако обратимся к проблеме непосредственно и без помощи Платона рассмотрим, не опуская деталей, насколько рождение эмбриона подобно возникновению растений. Отец поставляет семя, мать вскармливает его, однако не просто подобно плодородной почве, предоставляя питание и обеспечивая новорожденного молоком, но, скорее, наподобие того, как это происходит в случае прививки и окулировки растений (τοῖς ἐγκεντριζομένοις καὶ ἐνοφθαλμιζομένοις),⁹³ когда естественные способности матки и семени соединяются, и благодаря этим способностям подлежащее [то есть матка], со своими природными свойствами, и привитый на ее глазок (ἐνοφθαλμιζόμενον) [то есть семя], также со своими природными свойствами, осуществляют своего рода слияние (κράσιν), так образуя единую природу с тем, что было привито (μίαν

⁹³ Сравнение материнской утробы с плодородной почвой довольно распространено (см. Гален, *О семени* 1.9.16, Хрисипп, фр. 806 (из Плутарха), SVF 2.2 и др.). О прививке подробно говорит еще Полиб, однако все же предпочитает аналогию с почвой (*О природе ребенка* 23–24 и 27, особенно 27.1.5–7). Порфирий, напротив, аналогию с прививкой считает более точной. О прививке растений см. Теофраст, *История растений* 2.14.4. и др. (в отличие от Порфирия, он считал прививку «своего рода совокуплением», 2.1.4) Климент Александрийский (*Строматы* 6.15.119.1–4) предлагает такое философское толкование прививки: «Говорят, что есть четыре способа прививки. Первый из них состоит в том, что побег помещается под кору дикого дерева. Именно так мы проповедуем самые элементарные наставления... Другой способ заключается в том, что дикое дерево разрубается и в это место вставляется культурный побег. Это напоминает наше отношение к философствующим. Мы разрушаем их догмы и прививаем им представление об истине... Третий способ больше подходит для обращения дикарей и еретиков, ведь их приходится притягивать к истине силой. Состоит он в том, что часть ствола дикого дерева рассекается и очищается от коры и затем к этому месту присоединяется и плотно привязывается культурный побег. Наконец, последний способ прививки состоит в том, что из культурного растения вырезается побег по форме напоминающий глаз. Затем подобная процедура продельвается и с диким растением: в нем вырезается точно такое же круглое отверстие. В это место вставляется культурный побег, затем приклеивается и плотно привязывается. Такая процедура почти безболезненна и не вредит дикому растению. Гностические наставления более всего напоминают именно этот способ, поскольку они адресованы тем, кто уже в силах видеть вещи как они есть. Такая техника прививки наиболее подходит для пересадки побегов с одного культурного растения на другое».

τοῦ ἐνοφθαλμοσθέντος φύσιν). (2) То, что возникает, обустройствается в соответствии с прививаемой частью, то же, что по природе относится к основе (κάτωθεν), обустройствается частью, получившей прививку, и в согласии с ее природой, причем иногда преобладают качества подосновы, а иногда власть над целым переходит к тому, что было привито.⁹⁴

(3) Растения и растительная функция матки (τῆ μητρῶ φυτικῆ) устроены похоже. По словам Гиппократов, сила семени немедленно окружает его снаружи чем-то вроде оболочки (ὑμενώδη), которая создает то, что становится хорионом (χόριον), наподобие того, как цветы, покрывшись оболочкой, превращаются в завязь, и протягивает наружу тонкую трубочку, наподобие кишки, из средней части, похожую на корень или стебель; так эмбрион, как бы свисая с нее или укоренившись в ней, дышит и по большей части снабжается (χορηγεῖται) пищей через то, что называется пуповиной.⁹⁵ Посредством кругового вращения семени в длину и ширину эта сила отделяет еще одну внешнюю мембрану (ὑμένα), которая становится для формируемого (зародыша) защитой от внешних опасностей, и в оставшееся время вплоть до выхода плода наружу она формирует все остальные внутренние части и уплотняет их. Ведь если плод выйдет из матки раньше времени насильно, даже если время его рождения было уже близко, то оказывается, что внутри он слабый и рыхлый, хотя оформление наличествует, и внешняя оболочка уже сформировалась.⁹⁶

(4) Все время в чреве у плода уходит на формирование и скрепление (πῆξις), как при постройке корабля: как только завершил его судостроитель (ναυπηγός) и спустил на воду, так тут же в нем поселяется кормчий (κυβερνήτης).⁹⁷ И если

⁹⁴ Ср. *Топику* 122b25–26, где Аристотель различал слияние и смешение (μίξις) как род и вид. Напротив, стоики, по сообщению доксографов, различали μίξις и κράσις как смешение, соответственно, твердых тел и жидкостей (фр. 471 и 472, из Стобея и Филона, SVF 2.1). В данном случае речь идет о том типе смешения, когда смешиваемые тела проникают друг в друга и образуют единой целое, оставаясь при этом самим собой. Именно такой тип смешения Хрисипп называл «всецелым» смешением, отличая его, с одной стороны, от простого «составления», когда каждое тело сохраняет собственное существо и качество, и, с другой стороны, от «слияния», когда, как в снадобьях, «сами телесные сущности и их качества взаимоуничтожаются» (Александр Афродисийский, *О смешении и росте* 3, 216.15–28). Подробнее о типах смешения см. Солопова 2002, 47 сл.

⁹⁵ Такое устройство зародыша описывается в трактате Гиппократовского корпуса *О природе ребенка* 12 и 14. Как уже отмечалось, в нем также подробно развивается аналогия между плодом животного и растениями. Ср. *О рождении животных* 737а сл.

⁹⁶ См. Соран, *О женских болезнях* 1.57–58, который также говорит о двух оболочках, хорионической и амниотической (водной). В действительности их три, есть еще внешняя, децидуальная. С точки зрения Сорана основная опасность, которая подстерегает плод, – это окружающая его жидкость.

⁹⁷ τὸ πῆγμα – скрепы. Природа – это судостроитель, самодвижущаяся душа – кормчий, а тело ребенка – корабль. Сравнение платоническое и проблематика восходит к Аристотелю (*О душе* 413а). Подробнее об этом сравнении, получившем широкое рас-

вы вместе со мной представите себе кораблестроителя, который навсегда связан с кораблем, и не удаляется с него, когда кормчий поднимается на корабль, покидающий землю и отправляющийся в море, то вы получите образ (τὴν εἰκόνα) того, как создается живое существо (τῆς κατὰ τὴν ζῳογονίαν ἕξεις συστάσεως), хотя работа природы во многих иных отношениях и отличается от изделий кораблестроителя (τῶν τοῦ ναυπηγοῦ δημιουργημάτων), особенно что касается возможности для кораблестроителя отделиться как от своего изделия, так и от кормчего. Природа же неотделима от своих творений и стремится навсегда и всецело⁹⁸ слиться со своими произведениями.⁹⁹ (5) Поэтому она присоединяется то к одному кормчему, то к другому. Пока семя у отца, она управляется растительной силой и высшей частью души отца, которая едиодушна с растительной силой в ее делах. Когда же она от отца попадает к матери, она присоединяется к растительной силе матери и ее душе, и «присоединяться (προσχωρεῖν)» следует понимать не в том смысле, что они вместе гибнут или разделяются на составные части, как <не>слиянные (τὰ <μὴ>κραθέντα ἀναστοιχειοῦται),¹⁰⁰ но в смысле того божественного и парадоксального слияния, сохранить которое по силам лишь живым существам. Так что они и образуют единство с подходящими (элементами), как те элементы, которые разрушаются при слиянии (κίρναμένων), и сохраняют при этом свои силы, как те элементы, которые остаются не слитыми вместе, но существуют раздельно друг от друга (τὰ ἄκρῳτα καὶ καθ' ἑαυτὰ διακεκρμένα). И это показывает, что они не только сами не являются телами, но и что их сущности не определяются пред-

пространение в платонической литературе, см. вторую часть моей статьи «Демииург в античной космогонии», выше в этом выпуске журнала.

⁹⁸ ἀεὶ † παρόλου. Проблема в тексте, словоупотребление уникально.

⁹⁹ О том, что природа есть имманентная причина, присутствующая и в растениях, пишет Аристотель: «...если бы искусство кораблестроения находилось в дереве, оно действовало бы подобно природе, так что если в искусстве имеется *ради чего*, то и в природе. В наибольшей степени это очевидно, когда кто-то лечит самого себя: именно на такого человека похожа природа» (*Физика* 199b10 и 28–29, пер. В. П. Карпова).

Аналогичным образом рассуждает Плутарх: «Отличается ли отец от творца и есть ли разница между рождением (γεννήσεως) и возникновением (γένησις)? Ведь рожденное также и возникло, но, напротив, рожденное – это не созданное, ведь рождение – это возникновение одушевленного существа. Что касается творца, такого как строитель, ткач и изготовитель лиры или статуи, то он отделяется от своего произведения, когда оно закончено. Напротив, начало или сила, исходящая от родителя смешивается с порождением и скрепляет (συνέχει) его природу, которая есть *отводок* [ἀπόπλασμα, от ἀποπλάσ, *отломанная ветвь*] или часть родителя» (*Платоновские вопросы* 1001A).

¹⁰⁰ Исправление предложено Деэсе. Как и выше (10.1) Порфирий исследует разные смыслы смешения. В данном случае ему важно подчеркнуть полное слияние элементов и невозможность выделить их из смеси (как если бы речь шла не о растворе, а о новом веществе, в котором элементы прореагировали друг с другом). Парадоксальным такое слияние несколько раз называет Александр (*О смешении и росте*, 1, 10 и 16).

расположенностью к телам.¹⁰¹ (6) Однако рассказ подобающей длины о том, что касается полного слияния элементов без их разрушения, я готов предоставить в других священных словах.¹⁰²

И как только мать перестает управлять этой [силой], и больше не препятствует разделению того, что было слито вместе, так [плод], по решению природы, сразу выходит из тьмы на свет, путем влажным и кровавым в воздушную полость (κύτος). Тут же из внешнего (мира) появляется кормчий, направляемый промыслом того начала, которое управляет космосом¹⁰³ и которое не позволяет, в случае животных, ни одной растительной душе оставаться без кормчего. И в то время как родители, соединившись (συνουῶσαν), лишь помогают ей [растительной душе] создать свое «произведение» (ἔργον), эта душа, пришедшая извне, помогает в наполнении воздухом (ἐμπνέουσα) «произведения» матери, как это делают и они [родители], и [кроме того] правит «произведением» (κυβερνᾷ τὸ ἔργον) так же, как души [...] произведениями их собственной природы.¹⁰⁴

¹⁰¹ ὁ καὶ τοῦ μὴ σώματα εἶναι μηδὲ διαθέσει σωμάτων τὰς οὐσίας αὐτῶν ἐνίσχεσθαι γίγνεται κατήγορον. Уилбердинг отмечает параллель с Плотинем (2 [4.7] 8.43–44). Первый точки зрения придерживались стоики, второй – аристотелики.

¹⁰² ἀλλὰ περὶ μὲν τῆς ἀσυμφάτου δι' ὅλων κράσεως ἔτοιμος ἐν ἄλλοις ἱεροῖς λόγοις τὸ προσῆκον μέτρον ἀποδοῦναι. Что имеет в виду Порфирий, свои сочинения или какие-то иные священные слова, не известно. Исследователи приводят целый ряд параллельных мест из самого Порфирия. Ср., например: «Если бестелесное заключено в теле, то не следует думать, будто оно заперто в нем, как зверь в клетке. Никакое тело не может ни запереть, ни замкнуть в себе бестелесное наподобие меха, вмещающего воду или воздух. Бестелесное само должно создать некие силы, направленные из его единства с самим собою вовне, которые и будут соединять его с телом при нисхождении. Таким образом, союз бестелесного с телом происходит из-за необъяснимого растяжения бестелесным самого себя. Ничто иное кроме него самого не удерживает его в теле, так что и освободиться оно может не благодаря повреждению или гибели тела, а только если само отвратится от пристрастия (προσπαθείας) к телу» (Сентенция 28, пер. С. В. Месяц). Ср. Плотин, Трактат 27 (4.3) 20.15–17.

¹⁰³ κἀνταῦθα δὴ πάλιν εὐθὺς ἔχει ἔξωθεν τὸν κυβερνήτην παρόν(τα προ)νοίᾳ τῆς τὰ ὅλα διοκούσης ἀρχῆς...

¹⁰⁴ ἀλλ' οἱ μὲν πατέρες συνουῶσαν α(ὐτ)ήν ἐπισχύουσι μόν(ον) πρὸς τὸ (ἔργον), ἢ δὲ (ἔ)ξωθεν πρὸς τὸ ἔργον τῆς μητρὸς ἐπισχύει ἐμπνέουσα καθάπερ ἐκεῖνοι καὶ κυβερνᾷ τὸ ἔργον καθάπερ [...]ν[...]εν <Kalbfleisch: (αἱ ἀ)ν(θρώπ)ιν(αι)> ψυχαὶ τὰ τῶν οἰκείων φύσεων ἔργα. Это предложение, испорченное в рукописи, интерпретируется по-разному. Ясно, что задача Порфирия все та же, что и ранее: показать, что растительная природа плода никогда не обходится без кормчего. Вспомним, что выше 10.4 (ср. цитату из Плутарха) природные творения («произведения», «дела») противопоставляются искусственным «изделиям» (δημιουργημάτων).

Прежде всего, что означает ἢ δὲ (ἔ)ξωθεν πρὸς τὸ ἔργον τῆς μητρὸς? Фестюжьер считал, что ἢ δὲ (ἔ)ξωθεν («внешняя душа», которую он считал душой ребенка) относится к οἱ μὲν πατέρες (в его переводе «родители»), тогда как ἔργον – это «besogne» (родовые

11 (1) Когда природа [то есть растительная душа] вышла на свет вместе со своим «произведением», кормчий вступает [на борт] без принуждения (<οὐκ> ἀναγκαζόμενος).¹⁰⁵ Но, как мне доводилось видеть в театрах, актеры, изобража-

усилия или, возможно, *любовный акт*, что вполне сочетается с συννοῦσαν, в смысле συννοῦσία, *любовное соитие*). Но как же душа, входящая в ребенка после его рождения, может помочь матери? И тем более, в каком смысле она управляет ее ἔργον? Кальбфляйш считал, что здесь речь идет о Мировой душе. Он же предложил заполнить лакуну словом «человеческие» души, дабы противопоставить их Мировой. Но ведь во всех остальных случаях ἡ δὲ (ἔ)ξωθεν означает лишь индивидуальную самодвижущуюся душу, и Порфирий никогда не прибегает к помощи Мировой души в своей аргументации. Поэтому, по мнению Уилбердинга (прим. к этому месту, с. 418–419), οἱ μὲν πατέρες лучше переводить «отцы», а τῆς μητρὸς соотнести с ἡ δὲ (ἔ)ξωθεν (чтобы получилось: «душа матери, пришедшая извне», то есть ее самодвижущаяся индивидуальная душа). Следовательно, мать не только сохраняет и развивает семя, полученное от отца, но и направляет его, благодаря подвластной ей растительной силе, выступая, по словам Уилбердинга, «в роли демиурга». Тогда (в несколько буквалистском переводе с английского) получается так: «Напротив, отцы, пока эта растительная сила пребывает в них, лишь укрепляют ее внутри себя, так выполняя свою задачу (ἔργον), тогда как материнская (душа), пришедшая извне, наполняя его воздухом (ἐμπνέουσα), укрепляет его ради выполнения своей задачи, как это делали и отцы, и управляет задачей (κυβερνᾷ τὸ ἔργον) подобно тому, как *человеческие души* <управляют> делами, присущими им по природе».

Французские переводчики (прим. к этому месту, с. 261) склоняются к иной интерпретации. τὸ ἔργον – это сам ребенок. Тогда душа, пришедшая извне, принадлежит ему и может помогать ему и его матери во время родов. Именно она входит в него как кормчий. Эта интерпретация мне кажется надежней, прежде всего потому, что обходится без апеллирования к индивидуальной душе матери, не очень понятной в этом контексте (как будто она не может родить бессознательно). Кроме того, сохраняется исходная схема: природа – это судостроитель, самодвижущаяся душа – кормчий, а тело ребенка – корабль.

Не очень понятно, что значит ἐμπνέουσα (от ἐμπνέω, что, в разных контекстах, может означать *раздувать, надувать, дышать, жить, воодушевлять*). Идет ли речь о раздувании в смысле увеличения и роста, или о дыхании (в смысле первого вдоха после рождения), или же – и такое значение также есть у этого глагола – *дуть* (о попутном ветре), что также имело бы смысл в свете используемой морской метафоры.

¹⁰⁵ Текст исправлен Кальбфляйшем, что кажется разумным ввиду следующей фразы. Однако замечу (вслед за французскими переводчиками, с. 263), что, по мнению Плотина (Трактат 33 [2.9] 8.20–47 и др.) душа входит в тело не по необходимости (как думали гностики) и не в результате свободного выбора, но спонтанно. Тогда перевод мог бы быть: кормчий, то есть самодвижущаяся душа «обязательно» – не важно, по собственному желанию или нет! – «вступает на борт», то есть входит в тело.

Примечательно и такое саркастическое описание одушевления (причем оказывается, что люди одушевляются сразу, а животные при рождении): «И не смешно ль, наконец, что стоят при соитях любовных / И при рождении зверей в нетерпении души на страже: / Смертного тела они, бессмертные, ждут не дождутся / В неисчислимом числе и, бросаясь стремительно, рвутся / Первое место занять и скорее других водвориться? /

ющие Прометея, показывают его положившим перед собой заготовки (πλάσματος) и заставляющим душу войти в тело.¹⁰⁶ Возможно, в этом мифе древние вовсе не намеревались сказать, будто вхождение осуществляется по необходимости, стремясь показать лишь, что одушевление тела случается после рождения. Но ведь даже еврейский богослов, похоже, указывал на это обстоятельство, говоря, что после того, как человеческое тело было слеплено и получило полное телесное оформление (πᾶσαν τὴν σωματικὴν δημιουργίαν), бог вдохнул пневму в его живую душу.¹⁰⁷

(2) Не насильно, значит, самодвижущаяся душа входит в тело, и уж конечно же не целит в рот или ноздри. Тем не менее, некоторые платоники с благоговением передают такие сказки, которые смешно даже и упоминать.¹⁰⁸ Ведь одушевление естественно, точно так же, как «скрепление» в целом происходит в соответствии с созвучием прилаживаемого к тому, что допускает прилаживание.¹⁰⁹ Так глаз видит не потому, что из зрачка до самого неба простирается некий конус, и не потому, что рассеяние лучей в направлении видимого объекта создает углы посредством отражения, и не потому, что наблюдаемая вещь испускает в направлении зрителя некие образы,¹¹⁰ но скорее потому, что каж-

Или, быть может, у них установлены точно законы, / Что прилетевшая первой душа и внедряется первой, / И никаких состязаний и распрей у них не бывает?» (Лукреций, *О природе вещей* 3.775–784, пер. Ф. Петровского).

¹⁰⁶ Миф об огне Прометея действительно истолковывался неоплатониками как аллегория нисхождения души в тело. См., например, Прокл, Комм. к *Государству* 2.53.8–11.

¹⁰⁷ Отметим, что в еврейском тексте *Книги Бытия* 2.7 бог вдохнул «дыхание жизни» в «ноздри». Возможно, Порфирий об этом знал, так как в целом был хорошо знаком с иудейскими текстами и прославился своим полемическим сочинением против христиан.

¹⁰⁸ Как упоминалось ранее, о том, что душа вдыхается из воздуха, учили орфики (см. Аристотель, *О душе* 410b). Об этом сам Порфирий упоминает ранее. Должно быть, ему не нравилось слишком буквальное толкование этой метафоры или слишком внимательное к ней отношение со стороны мифологически настроенных платоников.

¹⁰⁹ δι' ὅλου ἡ ἔξαρσις κατὰ συμφωνίαν τῶν ἀρμοσθέντων πρὸς τὸ ἐναρμόσαι οἶόν τε. Существительное ἔξαρσις (от гл. ἐξάπτω) может означать как *присоединение, привязывание, крепеж*, так и *возгорание*, чем, как будет видно далее, и пользуется Порфирий. Точно так же ἀρμοσθέντων и ἐναρμόσαι могут быть поняты как в музыкальном, так и в техническом смысле (от ἀρμόζω или ἀρμόττω, понятое в смысле *пригонять, сплавивать, сколачивать, прилаживать, приспособливать*, в мед. залоге *вносить стройность, настраивать* и т. д.). συμφωνία здесь употребляется в собственном смысле, созвучие, однако в других местах Порфирий и его использует в переносном смысле.

¹¹⁰ Из четырех перечисляемых теорий видения первая стоическая. См. фр. 863–872 SVF 2.2. Так, по сообщению Калкидия, «стойки считают причиной зрения напряжение сродной пневмы, которая, по их мнению, принимает форму конуса. А именно, выйдя из внутренней части глаз, которая называется зрачком, она от места исхождения простирается... до тех пределов, до каких только может пойти и распространиться устойчивая и совершенная ясность взора...» (Хрисипп, фр. 863, пер. А. Столярова). Далее Калкидий объясняет с помощью этой теории разные зрительные искажения. Вторая

дый из них подобающим образом настроен, один на то, чтобы видеть, а другой на то, чтобы стать видимым.¹¹¹

Как нефтя¹¹² возгорается [«схватывается», ἐξάπτεται] даже без прямого контакта с зажженным огнем, будучи отделена от него некоторым промежуточным расстоянием, так же ничто не может помешать со-настроенным объектам испытывать одно и то же (τὰ ἡρμωσμένα συμπλάσχειν ἀλλήλοις) даже без непосредственного контакта. Точно так же, по естественным причинам, магнит притягивает железо, <янтарь> – опилки,¹¹³ а настроенное на управление душой

теория академическая. О ней упоминает Александр Афродисийский сразу после стоической в Дополнении к своему трактату *О душе* (136.30 сл.), Стобей (1.52.10.3) и др. авторы, излагая ее с некоторыми вариантами. Ср. *Тимей* 67с и далее. Третья теория восходит к Демокриту и Эпикуру (Эпикур, *Письмо Геродоту* 46–50, Лукреций, *О природе вещей* 4.29–238 и др.). Последнюю теорию развивает Плотин в главах 2 и 3 Трактата 29 (4.5), предварительно, обратившись и ко всем предыдущим (этот текст, скорее всего, и был источником Порфирия). Кроме того, Порфирию принадлежала специальная работа *О чувственном восприятии* (фр. 264F Smith, Немесий, *О природе человека* 7), в котором развивалась та же теория (с сохранением даже структуры предложения), что, кстати говоря, может служить одним из подтверждений того, что наш трактат действительно принадлежит ему. С другой стороны, известно, что Гален был сторонником пневматической теории видения, что лишний раз показывает отличие его теорий от воззрений автора нашего трактата.

¹¹¹ τῷ δ' ἐπιτηδείως ἡρμωσθαι τὸ μὲν ὄραν τὸ δ' ὀρασθαι. Термин ἐπιτηδείως см. выше 1.2.

¹¹² Текст предложения несколько испорчен. Принимая, вслед за Доранди, чтение рукописи: ὁ βάφθας ἀφθεῖς ἀφθέντι πυρὶ ἐξάπτεται οὐ διὰ τοῦ μεταξὺ τόλου, отмечу предложение Уилбердинга: на основании параллельного места из Пселла он считает возможным чтение ὀφθεῖς ἀθρόον. Тогда получится: «наблюдалось, как нефтя возгоралась вся сразу...». Имеется в виду тяжелый бензин, лигроин или битум. Пример очень распространен в античной литературе, как и следующая аналогия с магнитом. См. Плутарх, *Александр* 35, Страбон 16.15 (который говорит, что «притягивает» пламя белая нефть), Ипполит, *Опровержение всех ересей* 7.25.6–7, Алкиной, *Дидактика* 25. Плутарх называет причину (горючие испарения), у Порфирия явление выглядит более загадочным. О том, что «не все воздействующее на другое воздействует на него путем сближения и соприкосновения» Порфирий говорит в *Сентенции* 6.

¹¹³ Разумеется, магнит не может притягивать опилки, так что в рукописи пропущено слово «янтарь». Пример типичный. О магните см. Аристотель, *О душе* 405a19 (знаменитое сообщение о Фалесе, о чем подробнее см. Clarke 1995), *Физика* 267a, *Герметический корпус* 4.8, Порфирий, *О воздержании* 4.20, о магните и янтаре: Филопон, *Против Прокла, о вечности мира*, 274.21–3 и 274.28–275.4; Александр, Комм. к *Метафизике* 220.30 и др. Ср. также Авиценна (Ибн Сина), *Канон врачебной науки*, слово Каф, 340: «[Янтарь] притягивает к себе соломинки и сухие былинки и поэтому называется по-персидски *кахруба*, то есть *похищающий соломинку*».

Обсуждая свойство некоторых органов впитывать пищу, Гален сравнивает их с магнитом и, что показательно, противопоставляет эту их «внутреннюю» способность «внешним» способностям органов восприятия (для работы зрения нужен свет и т. д.). См. *Об органах, подверженных воздействию* (*De locis affectis*) 1.7, 8, р. 66.13 К. О «сим-

(τὸ ἄρμωσθὲν πρὸς ψυχῆς κυβέρνησιν) привлекает душу, подходящую (ἐπιτηδείαν) для того, что настроено, причем без желания, цели (ἐπιτηρήσεως) или преднамерения что-либо привнести в ее бытие (παρουσίαν), так как, убрав «скрепы» (λυομένης τῆς ἁρμονίας),¹¹⁴ вы не сможете помешать душе удалиться.

(3) Если же окажется так, что органическое тело (τοῦ ὀργανικοῦ σώματος) расстроилось (ἀναρμόστου),¹¹⁵ то тысячами способов заткнув рот, ноздри и все остальные отверстия в теле, предрешив, что душа должна остаться, заставляя ее насильно или упрашивая ее [не покидать тело], вы ничего не измените: она его покинет по природной необходимости, ведь расстроенное не образует созвучия с расстроенным. Точно так же, когда тело подобающим образом [настроено] для принятия [души], то душа, его использующая, не насаждается мало по малу и не появляется через одну из его частей. Она появляется и покидает тело внезапно (ἐξαίφνης, ср. 10.6), не проходя в своем существовании через процессы возникновения и уничтожения, подобно тому, как вспышка молнии (ἄστράλα) не появляется постепенно, как бы рождаясь, но либо есть, либо нет, не проходя в своем существовании через процессы возникновения и уничтожения.¹¹⁶

Душа не проникает через рот и ноздри и не летит по воздуху, словно она птица, влетающая в окно. Часть этого мира (ἐγκόσμιος), она либо влечет за собой тело, эфирно-подобное, пневмо-подобное, воздуха-подобное или их какое-то сочетание,¹¹⁷ либо способна утвердить свое присутствие в подготовленных

патии» и связи души и тела речи, как видим, не идет. Ниже в этом же трактате (6.5, 8, р. 422.4 К.) он говорит, что некоторые яды настолько сильны, что способны притягиваться как «Гераклеийский камень, именуемый магнитом». Наконец, в *О свойствах простых снадобий* (*De simplicium medicamentorum facultatibus*) 3.24, 9, р. 612.4 К. он отмечает такое же свойство у некоторых лекарств, которые поэтому могут служить противоядиями или очистительными средствами.

¹¹⁴ Может означать так же, «распустив струны», то есть «нарушив настройку».

¹¹⁵ Или, «корпус инструмента утратил настройку...». Тело – инструмент души, в духе Феона 98b и Алкивиада 129a.

¹¹⁶ Филопон (*О вечности мира* 148.25–149.6) передает это же рассуждение Порфирия о молнии, со ссылкой на Аристотеля (должно быть, *Об ощущении* 446b, *Никомахова этика* 1174a14–20).

¹¹⁷ Идея восходит к Платону. См. *Федон* 113d, *Федр* 247b, *Тимей* 41c, 44e, 69c и, собственно об астральном теле, *Законы* 898e. Об аналогии эфира и пневмы в качестве проводника растительной души говорит Аристотель, *О рождении животных* 736b27 сл. Платоническая идея транспортного средства и пневма Аристотеля должно быть связываются вместе поздними стоиками или средними платониками и, как отмечает Доддс, впервые появляется у Галена в контексте анти-стоической полемики. Ср. фр. 26 Ямвлиха *О душе*, где подобные воззрения приписываются Эратосфену и «платонику» Птолемею. Плотин принимал эту теорию, Порфирий же одним из первых обратил на нее серьезное внимание, что способствовало ее дальнейшему развитию в позднем платонизме, вплоть до теории о двух транспортных средствах души (вечной эфирной и временной пневматической) у Прокла (*Начала теологии*, теор. 196, 207 и др.). Кроме нашего

для этого живых существах без похожих [средств передвижения, ὀχήματα], так что одушевление подлежащего происходит всецело и сразу, подобно тому, как восход солнца [...],¹¹⁸ когда оно простирает свои лучи от одного края земли до другого, ко всему, что становится видимым под солнцем.

(4) Точно так же, если настроить [две] струны и расположить их на собственном расстоянии друг от друга, и поместить по соломинке (κάρφος) на одну из них и на другую, – лишь бы эта последняя с ними не строила, – и ударить по одной из двух созвучных струн, то мы увидим, что соломинка на дальней струне колеблется, а на ближней осталась неподвижной и «бесстрастной» (ἀπλαθῶν), так как не было созвучия; и расстояние не помешало сонастроенным струнам достигнуть «едино-гласия» (ὁμόπλῃθεια), а близость не помогла преодолеть отсутствие «согласия» (ἄσυμπλῃθεια) у несозвучных струн.¹¹⁹ Точно так же органическое живое существо, настроенное на подходящую душу, сразу в себе несет нечто, обеспечивающее симпатию с той душой, которая им воспользуется.¹²⁰ Согласие же с тем, а не иным [телом] обусловлено

места см. 6.1 (о демонах, выше) и Порфирий, *О пещере нимф* 11, *Сентенцию* 29 и *О нисхождении души*, фр. 2 (цитируется Августином). Подробнее об астральном теле см. Dodds 1963, 313–321 (специально о Порфирии: 318–319); Deuse 1983, 218 ff. О разных «световых телах» и соответствующих им движениях (рассудочном, деятельном, яростном, чувственном, вожделеющем, растительном и даже герменевтическом), которые получает душа, проходя через планетарные сферы, живописует Макробий, *Комментарий на «Сон Сципиона»* 1.12.13 (Петрова 2007, 231–233, текст, 307–308, комментарий).

¹¹⁸ Текст испорчен. Читается: αἴρ-ι^ο, возможно, ἄχρονοσ, *вневременный*. Чтение подтверждается местом из *О вечности мира* Филопона (6.8, 472.13–21). С какой скоростью движется свет? Аристотель пишет так: «Неправы ни Эмпедокл, ни всякий другой, кто утверждал, что свет движется и иногда оказывается между землей и тем, что его окружает, но что это движение нами не воспринимается. На самом же деле это мнение идет вразрез с очевидностью доводов и наблюдаемыми явлениями. Ибо на малом расстоянии это движение еще могло бы остаться незамеченным, но, чтобы оно оставалось незамеченным от востока до запада, – это уж слишком» (*О душе* 418b20–26, пер. П. С. Попова).

¹¹⁹ Об этом акустическом опыте рассказывают Квинтилиан (*О музыке* 2.18), несколько иначе – Синесий Киренский (*О сновидениях* 2.2–3), и некий Панетий Младший, единственным источником для которого оказывается сам Порфирий (Комментарий к *Гармонике* Птолемея 65.21 сл., пер. Афонасин 2012, 124–125): он говорит, что резонанс возникает, «когда ударяют по одной струне, а другая естественным образом созвучно движется».

¹²⁰ ...τὸ ἀρμόσθῆν ὀργανικὸν ζῶον πρὸς ἐπιτηδείαν ψυχὴν εὐθὺς ἔχει συμπλαθῆ τὴν χρῆσομένην. То есть, тело живого существа в качестве «инструмента» пытается привлечь душу, настраиваясь (как приемник) на определенную длину волны. Идея универсальной симпатии, которая привлекает здесь (а также ранее, 11.2, и позже, 16.6) Порфирия, изначально стоическая и особенно характерна для Посидония. Ср. Секст Эмпирик, *Против ученых* 9.78–86, Цицерон, *О дивинации* 2.33–34 и др. Правда, в отличие от стоиков, для платоника не важен материальный посредник, который мог бы выступить в роли переносчика взаимодействия. Кроме того, как мы видели, Порфирий

либо предыдущей жизнью (προβιότη), либо вращением космоса, сводящим подобное с подобным.¹²¹

12 (1) Если бы кому-то удалось показать, что тело хорошо слажено (ἡρμοσμένον) уже внутри и в незавершенном состоянии, то вместе с этим пришлось бы предположить, что душа, которой предстоит использовать подходящее для нее тело, также входит внутрь. Но если тело, носимое в чреве, еще ослаблено (λέλυται), если ему все еще нужен мастер и настройщик, а не исполнитель, то чего ради отказываться признать факты и подвергать себя затруднениям, полагая, что если мы не видим, как душа входит при рождении, то отсюда следует, что эмбрионы выходят уже обладая душой? Кроме того, мы говорим, что в детстве у них не наблюдается ума, так как ум приходит в определенном возрасте. (2) Что касается меня, то, не отказываясь признать эти воззрения как будто бы абсурдные, призову Платона вместе с Аристотелем в качестве свидетелей, подтверждающих слова о том, что ум приходит к людям с годами, и не ко всем одинаково; напротив, человек, чья душа оказывается подобающим образом подготовленной для соединения с умом, встречается редко.¹²²

(3) Если же, заглянув в себя, душа обнаружит ум, то это вовсе не означает, что он был там с самого начала в момент нисхождения. Ведь есть вещи, которые управляются непространственным образом и удерживаются вместе, но не телесным образом. Скорее, они образуют естественное единство с при-

настаивает на свободе выбора определенного тела определенной душой (11.1). См. Brisson et al. 2012, 74–78.

¹²¹ Ср. *Государство* 619c–d. Эту часть мифа об Эре Порфирий интерпретирует в фрагменте сочинения *О том, что в нашей власти* (fr. 271F Smith и Wilberding 2011), где вращение космоса этимологически увязывается с именем Лахесис.

¹²² Согласно Платону, «душа и теперь, вступив в тело, поначалу лишается ума» (*Тимей* 44b). Это положение может быть истолковано по-разному. Например, Прокл (Комм. к *Тимею* 3.348.6–21) говорит, что ум присутствует в момент рождения, однако не проявляет активности. Ямвлих (*О душе*, фр. 15 Finamore–Dillon, цит. выше) перечисляет мнения стоиков, платоников и перипатетиков о том, как ум связан с душой. В частности, он сообщает, что, согласно стоикам, ум присоединяется к душе лишь к 14-ти годам (что подтверждается свидетельствами, ср. фр. 764 Хрисиппа, о том, что развитие завершается с половым созреванием, к 7 годам); перипатетики делят ум на потенциальный, возникающий при рождении, и второй «внешний» ум, возникающий тогда же, но проявляющийся лишь после того, как актуализируется первый ум; наконец, одни платоники «помещают ум в душу в момент ее первого воплощения и не отличают ее от ума», другие же (и с ними соглашается Ямвлих) говорят, что ум присущ человеку от рождения, однако «затемнен внешними влияниями и потому не проявляет себя должным образом, пребывая в спящем состоянии». Как видим, Порфирий знаком со всеми этими интерпретациями, нередко говорит, что ум – это явление редкое и может вообще не войти в душу (*О воздержании* 3.19, фр. 242.12–15, 276, 297F Smith, ср. Аристотель, *О душе* 404b6, где прямо говорится, что «ум присущ не всем людям», ср. Платон, *Законы* 653a, где говорится о позднем развитии разума, но не ума в целом), однако какова его собственная позиция? Сюжет развивает далее.

мающим (телом), в силу своей приспособленности и подобия. Вместе их не удерживает ни место, ни время, ни какая-либо иная сила, лишь недостаток приспособленности (ἀνεπιτηδείότης) мешает им и разрушает их единство, в то время как приспособленность (ἐπιτηδείότης) сводит их вместе, правит ими и удерживает до тех пор, пока между ними сохраняется согласие. Потому и для того, кто знает бога, он везде присутствует, а для того, кто не знает его, везде присутствующий отсутствует. Поэтому нас не беспокоит, что некоторые могут обвинить нас в том, что мы лишаем ума слишком многих, ведь и Платон считал, что получивший ум к старости должен довольствоваться и этим, и что души рождаются, теряя крылья,¹²³ Аристотель же показал, что ум приходит извне к тем, к кому он [вообще] приходит.¹²⁴ Так что с самого начала душа обладает расчетом, свободой выбора и мнением, однако человек в младенчестве еще не совершенен.¹²⁵

(4) Жизнь в животе матери – это не просто несовершенная жизнь младенца в сравнении с жизнью взрослого. Она совсем другая. По прошествии времени ребенок начинает принимать твердую пищу, хотя сначала питается только молоком, но ведь молоко – это также пища, и принимается оно внутрь через рот, а не иным каким способом. Напротив, питание плода в чреве особой природы и осуществляется не через рот, но посредством иного [органа] – пуповины, – и [этот способ питания] подходит скорее для растений, нежели для животных. Далее, младенец неосознанно издает бессмысленные звуки, однако с их помощью, а также плача и жестикулируя, указывает на то, что доставляет ему беспокойство, в чреве же жизнь протекает без звуков и впечатлений. Во всех иных отношениях, – если не пробегать через все аргументы снова, – питание эмбриона, еще находящегося в чреве, больше напоминает питание растений, нежели животных.

(5) Разумная (λογικὸν) способность присуща в некотором роде и младенцам (βρέφεισιν), так как в них присутствует та часть души, которая отвечает за ощущения и через нее активизируется разумная часть. Однако требуется значительная помощь со стороны домашних (ἐκ τῶν <συ>ζώντων) и внешнего окружения,¹²⁶ дабы уже задействованная разумная способность перешла в активное состояние. Напротив, еще находящиеся в чреве, не обладают даже следами способности ощущения, так как у них еще не сформировались органы, ответ-

¹²³ Ср. *Законы* 653a–b, *Государство* 441a7–b1 и, разумеется, *Федр* 246c.

¹²⁴ Ср. *О рождении животных* 736b27 и Теофраст (фр. 307a Fortenbaugh, из *Фемистия*, Комм. к *О душе* 107.30–108.18). Александр (*О душе* 81.13–15), как и Порфирий, говорит о потенциальной приспособленности ребенка для получения ума (δύνασιν καὶ ἐπιτηδείτητα), противопоставляя ее актуальному и привычному использованию умственных способностей взрослым. Подробнее об этом: Brisson et al. 2012, 64–66.

¹²⁵ λογισμὸς δὲ καὶ προαιρέσεις καὶ δόξαι... Человек от рождения обладает рациональными способностями, но не умом. Нечто подобное пишет и Гален, *О формировании плода* 76.21–78.11 Nickel (673–4 К.). Ниже Порфирий говорит об этом подробнее.

¹²⁶ То есть, от родителей и учителей.

ственные за ощущение и там нет того пространства или расстояний, которые следовало бы воспринять.

(б) Плод при сверхплодотворении (ἐν τοῖς ἐλικύημασι)¹²⁷ совершает не меньше толчков, [чем обычно]; характерны в этой ситуации и вращательные движения, типичные для эмбрионов, так что повитухи и даже сами роженицы (ὠδινούσας) не в силах понять, живое (ζωογονουμένων) ли то, что находится в чреве.¹²⁸ И при патологии, называемой занос,¹²⁹ движения и толчки также присутствуют, так что в течение длительного времени остается неясным, является ли то, что движется, эмбрионом, и лишь после того, как проходят сроки беременности, открывается истинная причина. Как считается, сверхзачатки и новообразования не одушевлены, хотя они и причастны природе.¹³⁰ Подобны им и уроды (τὰ τέρατα), которые, хотя и противоестественны, все-таки есть ошибки самой природы, сотворившей их вопреки разуму.

¹²⁷ Суперфетация – вторичное оплодотворение, относится скорее к разряду медицинских курьезов, когда, в результате неподавления овариального цикла после начала беременности, женщина беременеет снова и два плода развиваются одновременно. В медицинской литературе такие случаи описываются, но крайне редки и, на самом деле, чаще всего недоказуемы. В античной медицине термин имел более широкое применение, и под этот случай должно быть подпадало большее количество патологий. В Гиппократовском трактате *О суперплодотворении*, тексте, представляющем собой заметки по акушерству, этому феномену посвящено начало. В соответствии с теорией о том, что матка состоит из двух отделений (об этом уже упоминалось выше), говорится, что первый зачаток иногда помещается в одном из «рогов», а второй занимает другой «рог». Происходило это, как считал автор трактата, потому, что матка не сразу закрывалась после оплодотворения. Сверхзачаток причинял боль и лихорадку, если не выходил сразу после родов. Аристотель посвятил проблеме главу в *О рождении животных* (4.5, 773a сл.).

¹²⁸ В трактате Гиппократовского корпуса (возможно, Полиба) *О женских болезнях* (48) описывается ситуация, когда хорион не сразу выходит после родов. Тогда «в матке чувствуется тяжесть и вращательные движения, как будто внутри есть плод». Вероятно, Порфирий имел в виду нечто подобное.

¹²⁹ τὸ λεγόμενον πάθος τοῦ μύλου, то, что называется пузырьным (молярным) заносом. Ситуация описывается ниже в том же трактате. Правда, в отличие от Порфирия, основным признаком болезни является то, что плод не движется: «Вот причины образования заноса: когда менструации обильны, а матка получает малообильное и болезнетворное семя, то не происходит правильного зачатия; живот полный, как у беременной женщины, но ничего не движется в животе; совсем не образуется молоко в грудях, которые тем не менее вздуты. Это состояние длится до двух лет», и далее: «Такова эта болезнь, ее можно распознать вследствие разрастания живота и отсутствия всякого движения в животе» (*О женских болезнях* 71, пер. В. И. Руднева). Патологию описывают Аристотель (*О рождении животных*, 4.7, 775b25 сл.) и другие медики.

¹³⁰ Аристотель (*История животных* 638a22 сл.) говорит, что они ни живые, но и не безжизненные (ἄψυχος).

(7) В этот период должна быть активна способность питания, обеспечивающая рост и формирование, однако вхождение [в эмбрион] способностей, ответственных за восприятие и мнение, было бы преждевременным и даже вредным. Ведь даже и теперь [во взрослом состоянии], если природа питается или стремится беспрепятственно закончить свое дело, ощущение блокируется – оно ослабевает во сне, причем, чем меньше в это время снов и представлений, тем активнее работает природа, и напротив, страдающие бессонницей и беспокойные плохо питаются, так как активность одних способностей мешает действовать другим. Если же ему все-таки нужны слабые отголоски ощущений, вроде света, если извне не приходят солнечные лучи, то для этого творениям достаточным оказывается подлежащее им ощущение, то есть ощущение материнского тела (ᾠκωφ).¹³¹

13 (1) Все это хорошо показывает, что эмбрион не является живым существом актуально и не причастен актуально присутствующей самодвижущейся душе. Остается показать, что он не одушевлен даже потенциально, если «потенциально» означает ситуацию, когда некое состояние (ἔξιv) уже безмолвно присутствует (ἡσυχάζοντος), но еще не действует. То, что достигло определенного состояния, однако еще бездействует, пребывая безмолвно в потенции, уже совершенно по форме, хотя и остается в покое.¹³² Если же мы имеем дело с чем-то несовершенным по форме и называем это «потенциальным», то мы переходим к другому смыслу слова «потенциальный», отказываясь «потенциальным» называть состояние, уже наличное «в молчании», но еще не действующее. (2) Как и в случае [...¹³³], говорящий, что весло, свешивающееся с борта корабля, «потенциально», выказывает желание использовать слово «потенциальный» для обозначения совершенного состояния, которое, однако, не проявляет активности и остается «потенциальным» в том смысле, что не заставляет корабль двигаться. Напротив, применивший слово «потенциальный» к доске, пригодной (ἐπιτηδείων) для изготовления весла, когда форма (εἶδος) весла еще не просматривается, но может возникнуть, благодаря искусству плотника, признает, что форма весла вообще не присуща доске. Называя ее «потен-

¹³¹ ἀπήχημα означает *отголосок, отклик, эхо*. Вспомним акустическую аналогию выше (11.4); ср. Плотин, Трактат 28 (4.4) 22.1, где он говорит об эхо в растениях. О термине ᾠκωφ в значении объема см. *Сентенции* 2, 27, 33 и 36.

¹³² ...τέλειον γεγονός κατά τὸ εἶδος ἤρεμον μόνον (вместо стоящего в рукописи μὲν ἦν). ἔξιv – это устойчивое состояние, причем приобретенное, а не врожденное. Оно противоположно неустойчивым и преходящим качествам (Аристотель, *Категории* 8, 8b25 сл.: διαφέρει ἕξις διαθέσεως τῷ πολὺ χρόνιότερον εἶναι; ср. *Никомахова этика* 1103a31 сл, 1106a7 сл.), тому, что, вслед за Александром, Порфирий называет ἐπιτηδειότης. Порфирий возвращается к разделению, введенному в самом начале трактата. См. выше 1.1 с соотв. примечанием.

¹³³ οὕτω γὰρ (·)ρεῖ μὲν ὁ ἐπὶ τῆς κόπης ἀπ(ὸ) τῆς νεῶς ἐκβεβλημένης... Минас предложил заполнить лагуну фразой ἐν τριήρει, в *триере*, однако Кальбфляйш считает, что для этого недостаточно места.

циально» [веслом], он хочет сказать, что она может им стать, так что она является им потенциально потому, что способна приобрести эту потенцию, в то время как другое [то есть недействующее весло] потенциально потому, что остается в покое, имея возможность действовать.

(3) Пойдем далее. Спящий не проявляет никакой активности, связанной с ощущением, точно так же и плод, поэтому следует рассмотреть, подобно ли семя или то, что создается из семени, находящемуся в покое спящему человеку или – не допусти Зевс! – пребывающему в оцепенении,¹³⁴ или же оно скорее напоминает весло, отдыхающее и не движущее корабль, а отнюдь не доску, еще не принявшую форму весла. (4) Но истинному наблюдателю видно,¹³⁵ что эмбрион остается несовершенным до рождения. Ведь тело живого существа – это не внешний слепок (πλάσις), и его форма (εἶδος) не представляет собой некое очертание (μορφή), отделяющее его от того, что снаружи. Оно, скорее, напоминает цельную законченность изваяния (ἢ δι' ὅλου (τ)ελειότης τοῦ πλάσματος), законченность внешнего очертания, равно как и внутренностей и всего остального, сухожилий и костей, артерий и вен, то есть законченность всех наблюдаемых органов, подобно плодам, растущим на верхушках деревьев (τὰ ἀκρόδρυα). Ведь и эмбрионы, покидающие по естественным причинам мать, созрели, подобно плодам, падающим с дерева.

(5) Эмбрионы не ощущают, не только потому, что не находятся в соответствующем состоянии (ἔξις), но и потому, что оно не присуще им «потенциально». Ведь сила восприятия отсутствует в незавершенном органе, подобно тому, как форма весла в доске. Так что эмбрион потенциально ощущает и желает и рассуждает, но не потому, что уже получил эти силы, пока пребывающие в покое, но, в отличие от спящего, потому, что в силах (δυνάμενον) получить их, хотя сейчас и не закончен. (6) Ведь и Платон того же мнения, для чего и разделяет душу на ведущую ((ἡγε)μονικὸν) часть, расположенную в голове, страстную (θυμοειδὲς), место которой в сердце, и вожделеющую (ἐπιθυμητικὸν), располагающуюся в печени.¹³⁶ Какое же место определит для вхождения душа,

¹³⁴ От καρῶν, находится в состоянии глубокого сна. θανάτῳ κεκαρωμένος может означать быть пораженным насмерть. О впавшей в оцепенение гадюке Секст сказал: ἔχιδνα καρῶται. Это состояние Порфирий упоминает и ранее (1.3).

¹³⁵ τῷ γε τὰληθὲς σκοποῦμένῳ (ἀ)τελὲς ἔτι φαίνεται... То есть, должно быть, тому, кто не сочтет за труд посмотреть, как дела обстоят на самом деле, а не только рассуждать.

¹³⁶ Платон описывает это так: диафрагма в теле разделяет его на две половины, как будто отделяя мужскую половину дома от женской. Та часть души, «что причастна мужскому духу и возлюбила победу» помещается между диафрагмой и шеей, дабы она внимала голосу рассудка и сдерживала вождения, исходящие из женской половины. Сердцу отводится роль стража, который каждый раз закипает гневом, получив от разума известие о несправедливости, а легким – роль охлаждающего органа и т. д. (*Тимей* 70a). Далее (73b) он рассказывает о создании, по подобию устройства мировой души из совершенных исходных треугольников, головного мозга и других продолговатых тел (костного мозга), от которых, как от якорей, протягиваются узы, скрепляющие всю

если голова, сердце и печень еще не сформировались?¹³⁷ И если природа, а тем более бог, не делают ничего зря, но во всех случаях поступают ради какой-то

душу. Причем, верхняя часть мозга получила «семя божественного начала», а остальные части – смертные части души. Из этих смертных частей первая, как мы видели, помещена в область сердца, а последняя привязана «как дикий зверь, на цепь» между диафрагмой и пупком, и основное ее желание – удовлетворение телесных потребностей, причем печень была «водворена в логово к зверю» (71b). Печень реагирует на состояние высшей части души, улавливая их как бы зеркалом и становясь от этого горькой или сладкой: когда та посылает плохие впечатления, печень горько страдает, когда же хорошие, она сладостно умиротворяется и ведет себя ночью спокойно, предаваясь пророческим снам, так как не причастна рассудку и уму (71cd). Таким образом, Платон выражается менее определенно, и лишь Гален расположил низшую часть души строго в печени (см., например, *Об учениях Гиппократов и Платона* 5.600–601, 7.3.2–3, р. 438 f. De Lacy). Эта идея была воспринята неоплатониками (ср. Плотин, *Трактат 27 (4.3)* 23, который, впрочем, подчеркивает опасность строгой локализации души). Подробнее см. Tieleman 2003, 153 ff.

Против тех, кто был склонен помещать душу в груди, выступил еще автор Гиппократовского корпуса (*О священной болезни* 17). Не ясно, говорит он, какую роль могла бы играть грудобрюшная преграда (диафрагма) в мышлении, разве что «она прыгает и отскакивает, если человек поражен великой радостью или печалью». Точно так же, говорящие, что мы мыслим сердцем потому, что оно остро реагирует на печаль и заботу, ошибаются, как и в случае с диафрагмой: на самом деле у человека, внезапно испытывающего сильное чувство, тело содрогается и это, как полагает древний медик, напрямую связано с движением крови и пневмы, а не с мышлением. Так что «из всего, находящегося в теле, мозг прежде всего воспринимает разумение и пневму», а также все чувствует, в том числе и перемену погоды и другие внешние изменения. Против стоиков, помещающих ведущую часть души в сердце, активно полемизирует Гален (прежде всего в трактате *Об учениях Гиппократов и Платона*, см. Хрисипп, фр. 881 сл., SVF 2.2). В основе его возражений – обвинение в непрофессионализме. Вместо того чтобы обратиться к медицинским данным, говорит он, стоики предпочитают цитировать поэтов и приводить этимологии слов (вроде «пылкого духа» в груди) или ссылаются на «общее убеждение» всех людей, что «поскольку гнев возникает здесь, то разумно предположить, что и остальные влечения находятся здесь, а также страсти, помыслы и тому подобное» (Хрисипп, фр. 891). Однако нет никакой необходимости в том, чтобы помыслы находились там же, где и страсти, резонно замечает Гален. Подробнее о проблеме см. Gill 2010, 87 f.

¹³⁷ О формировании внутренних органов в эмбрионе пишут авторы Гиппократовского корпуса. Кроме вышеупомянутых *О природе ребенка* и *О сверхплодотворении* см. *О диете* 1.26: «...ни один не возникает раньше или позже другого, но те, которые по природе имеют больший объем, показываются раньше... Не все формируются в равное время, но одни раньше, другие позже, смотря по тому, как каждый встречает огонь и питание: одни в сорок дней имеют все видимым, другие – в два месяца, третьи – в три, иные – в четыре. Также одни становятся вполне жизнеспособными в семь месяцев, другие позже, в девять месяцев, и появляются на свет, имея сложение, которое будут иметь всегда».

цели, скажи мне, как природа, все предусматривающая, создаст орган, который еще не может быть использован в то время, когда природа уже имеет в своем распоряжении все необходимое для творения, и материнская душа в достаточной степени (ικανῶς) содействует (συνεργούσης) ей в создании эмбриона, хотя самодвижущаяся душа, ее активизирующая, сама не занята созданием природных произведений (ἔργα).

(7) Но таково типичное заблуждение тех, кто не в силах понять, как душа появляется в теле и как она его покидает, и что ее присутствие и отсутствие не носят пространственный характер, но, напротив, постигаются в терминах пригодности (ἐπιτηδείότητα) и сопряженности (συναρμοστίαν), когда душа находится в теле или ему присуща в качестве созвучной (συμφωνεῖ), или когда она отсутствует в качестве несогласной (ἀνομιλογεῖ). Но ведь он [плод] еще не сопряжен с природой в подобающей пропорции (τὸ δ' οὐδέπω κατὰ τοὺς λόγους

Полемизируя с Аристотелем и другими медиками (например, Герофилом в вопросе о роли женских яичников) Гален доказывает, что эмбрион формируется не только из менструальной крови, как думал Аристотель, но и мужского и женского семени (*О семени* 2.2). Именно из них в первую очередь формируются печень, сердце и мозг (издание, перевод и комментарий см. De Lacy 1992).

Если трехчастная душа нуждается в органах, где она могла бы поселиться, то, как отмечает Порфирий, войти в плод она может не ранее, чем они сформировались. Гален задается тем же вопросом и, не имея возможности точно исследовать его эмпирически, тем не менее знает, какой нужен ответ. Полемика со стоиками даже обусловила эволюцию в его теории. В трактате *О моих воззрениях* 15 он отмечает, что сначала думал, что первым должно сформироваться сердце, затем (в трактате *О семени*) – что все три органа одновременно, затем, в трактате *О формировании плода* 3.5–8 он замечает, что в месячном плоде, который он видел, все органы уже сформировались, но печень выглядит более оформленной. Конечно, как отлично понимает Гален, тело – это целый комплекс связей, которые невозможно разделить на части (5.10 сл. и др.). И все же ясно, что, полемизируя со стоиками и Аристотелем (4–5 главы трактата), он не только пытался ответить на вопрос, значимый с медицинской точки зрения, но и стремится доказать, что стоическая психология, помещающая душу в сердце, ошибочна с медицинской точки зрения. Значит, если продолжить эту логику, Гален бы согласился, что душа входит в тело примерно через месяц после зачатия, причем, в соответствии с теорией Платона, сначала вождедеющая в печень, затем страстная в сердце и, наконец, ведущая часть (термин, который употребляет Порфирий, кстати говоря, стоический) в мозг.

Интересен еще один момент, также значимый для Порфирия. Как и наш автор, Гален считает, что природа все делает с определенной целью (6 гл. трактата). Он не признает идеи о том, что формированием эмбриона занята Мирозданная или индивидуальная самодвижущаяся душа, однако склонен согласиться с тем, что за целенаправленное формирование эмбриона отвечает «логос творца» (6.31), некий прообраз души или, выражаясь современным языком, своего рода «программа», проводником которой является мужское и женское семя. При всех отличиях в целом и частности, эта точка зрения, как мы видели, близка Порфирию. Подробно об эмбриологии Галена см. Nickel 1989, 80 сл. (и его же перевод и издание трактата Галена *О формировании эмбриона* в CMG) и Gill 2010, 124 сл.

συνήρμοστα τοὺς τῆς φύσεως), так как же душа может присутствовать в том, что еще не сопряжено, если иным способом она появиться не может? Ведь даже если признать, что она появляется в определенном месте, присутствие (παρουσία), необходимое для создания жизни, связано не с местом, но созвучием тела инструмента (σώματος ὀργανικοῦ) и того, кто этот инструмент (τῷ ὀργάνῳ) использует, и если созвучия не достигается по причине незаконченности инструмента, тот, кто будет использовать его, отсутствует, даже если кто-то решит, что он присутствует в каком-то ином смысле.

14 (1) Нам скажут, что подобно тому, как семя уже содержит логос (λόγον) зубов, которые вырастут лишь после рождения, и бороды, и своей собственной спермы, и месячных очищений (κατακρίων), то почему же оно не должно содержать в себе (ἐνόντων) логосы для стремления, представления и ощущения, которые также разовьются после рождения? Так говорящие не отступают от свидетельств насильственно, однако базируются на случайном и произвольном, и думают, что, если эти логосы не присутствовали уже в семени, то не могли затем из него развиваться. Но они не понимают, что таким образом делают семенную (σπερ(μα)τικὴν) душу более ценной, нежели самодвижущаяся (αὐτοκινήτου) душа, и объявляют растительную (φυτικὴν) душу более совершенной, нежели она. [...] но таковы заблуждения стоиков, перевернувших все с ног на голову и осмелившихся худшее производить из лучшего. Основывая всякое бытие и сущность на материи, они делают природу отпрыском состояния (γέννημα δὲ ποιοῦντες ἕξως μὲν τὴν φύσιν), душу, ответственную за ощущение и стремление, – отпрыском природы, разумную душу – их отпрыском, а ум – отпрыском разумной души. Они все производят снизу вверх посредством различий и добавлений в движениях, в то время как двигаться надлежит сверху вниз и из лучшего выводить худшее, ведь все, что порождает из своей сущности, естественным образом производит нечто худшее, чем оно само, а отнюдь не лучшее.¹³⁸ По этой причине растительная [сила] в нас производит

¹³⁸ Порфирий ранее уже формулирует этот принцип. Ср. Плотин, Трактат 3 (3.1) 8.7 (где говорится, что душа, в качестве исходной причины, не происходит из семени) и 2 (4.7) 8. (где, в контексте полемики с этой теорией стоиков, он поясняет, что «первым они делают нечто худшее, и даже ему предшествующее, слабейшее, так называемое состояние, а ум оказывается на последнем месте...», пер. Ю. А. Шичалина). О терминах ἕξις и ἐπιτηδειότης см. примечание к 1.1 выше. О том, что «природа – это ἕξις» и все производит в соответствии со «сперматическими логосами» сообщает Диоген Лаэртий (7.148). Далее, согласно Плутарху (*Об общих понятиях* 35, 1077b, фр. 744 SVF 2.2), сперма так называется потому, что она представляет собой «свертывание» (σπεύρασις) большого объема в очень малый, а природа, напротив, происходит от «разворачивания» (ἐμφύσησις) семенных логосов или, что важно, чисел (то есть некоторого рода кодированной информации, управляющей развитием зародыша). Если, таким образом, семя (или «природа») оказывается «создателем» (τεχνίτης) как души, так и всего человеческого существа, то низшее действительно станет определяющим по отношению к высшему, а внешняя причина (вроде холодного воздуха) главнее внутренней, что и не

нечто худшее, чем она сама, – семя, само актуально неподвижное, но движимое благодаря природе матери и его окружения (ἀπὸ τοῦ περιέχοντος), так как всякое актуальное предшествует потенциальному. (4) И если логосы представления и стремления уже находятся в семени, и природа лишь переводит их в актуальное состояние, тогда, как считает Хрисипп, воздух, встречающий плод сразу после того, как он выйдет наружу, и есть та природа, которая, придя в движение, преобразовала [природу] в душу.¹³⁹ Трудно представить более бездуховное (ἀψυχότερος) рассуждение, равно как и безбожное, так как лучшее здесь как раз таки выводится из худшего! И разве душа – это не только побег (βλάστημα) [корни и стебли которого где-то еще] и не находится в заточении внутри тела? Допустим. Но ведь эта драма о заточении – всего лишь история, сочиненная теми, кто не понимает, что душу не удержать руками, цепями и не посадить в клетку.¹⁴⁰ Заточение души ни в коей мере не телесно – оно обусловлено пригодностью (κατὰ τὴν ἐπιτηδείότητα), подобно тому, как огонь удержи-

устраивает Порфирия. Ср. фр. 738–747 SVF 2.2. О термине логос и логосы у Плотина см. Бриссон 2009. См. также Deuse 1983, 184 f.

¹³⁹ ...ὁ ἐπιτεσὼν ἀήρ... ἅμα τ(ῆ) ἐξ ὠδίνων προόδῳ ἢ φύσις ἔσται κινήσεια μεταβαλοῦσα εἰς ψυχὴν... О душе, рождающейся в результате охлаждения пневмы, Хрисипп действительно говорит (см. фр. 804–808, SVF 2.2). Об этом сообщает Плотин в Трактате 2 (4.7) 8 («О бессмертии души»): «...пневма, сначала бывшая природой, родившись в холоде и закалившись, становится душой... Природа предшествует душе, появляющейся в результате стечения внешних обстоятельств». Суть стоического учения хорошо выразил Плутарх (*О противоречиях у стоиков* 41, 1052, ср. также *О первичном холоде* 2, 946с, *Об общих представлениях* 46, 1084D–E): «Плод в утробе питается природным образом, как растение, а при рождении, охлаждаясь и закаляясь воздухом, пневма изменяется и становится живым существом; поэтому душа вполне правильно получила свое название от охлаждения» (пер. А. А. Столярова). «Душу» (ψυχή) с «охлаждением» (ψύξις) связывали еще Платон (*Кратил* 399d) и Аристотель (*О душе* 405d28). Порфирий упускает этимологическую подоплеку этой теории, не говоря здесь об охлаждении явно, однако в фр. 249 Smith (из Евсевия) он пишет, что, согласно стоикам, пневма, изначально бывшая мыслящим огнем, закаляется и охлаждается воздухом, так становясь душой. Наиболее живописно это излагает Тертуллиан (*О душе* 25): «...душа зарождается не в чреве и составляется и образуется не путем формирования плоти, а придается извне только что родившемуся, но еще не живому ребенку. Но на самом деле семя в результате соития передается в женские места и, движимое своим собственным движением, уплотняется в единую субстанцию плоти; эта последняя, выйдя словно из огненного устья печи и освободившись от жара (подобно раскаленному железу, которое сразу же охладили), тут же схватывается холодом воздуха, приобретает жизненную силу и подает голос. Так считают стоики и Энесидем...» (пер. А. А. Столярова). См. Brisson et al. 2008, 59–78 (J.-В. Gourinat).

¹⁴⁰ Предложение несколько испорчено и восстановлено издателем. Эта пифагорейская идея очень естественна для платоника. Ср. его *Сентенцию* 27–28 и *Философию из оркулов* 178.1–2 (Girgenti–Muscolino 2011).

вается в заточении не цепями или руками, но лишь благодаря пригодному для этого материалу.

15 (1) Не желающий и дальше говорить бессмыслицу, должен показать, что [существо], присоединившееся и прикрепившееся к матке, питаемое через пуповину как через корень и имеющее все еще сплошные и незавершенные органы восприятия и внутренности, – ведь все отверстия в нем закрыты, так как оно находится в водной среде, в которой само же впоследствии в качестве живого существа не выживет, – пригодно для того, чтобы ощущать, стремиться и воспринимать. (2) Я уже молчу о том, что душа, сущность которой в познающем движении, если присутствует, передает эту познающую способность всему, во что она вошла, и пусть мне не напоминают о случаях оцепенения и глубокого сна, не зная, что даже тогда живые существа имеют представления, попросту о них забывая, в то время как эмбрионы даже не обладают представлениями, так как еще не актуализировалась их способность представления, – та самая, которая поставляет впечатления (τύποι), становящиеся предметом представления. (3) И если кто-то скажет, что душа сама по себе обладает представлениями и стремлениями даже и находясь в семени, хотя в живом существе и составной душе [этого уже не наблюдается], потому что живое существо состоит уже не из души и семени, но из души и органического (ὀργανικῆ) тела, то тем самым он скажет лишь, что душа еще не присутствует в эмбрионе, что она еще не передала ему свои внутренние действия (ἐνεργείας), и что, значит, ему не свойственны стремления и представления, осуществляющиеся при ее посредстве.

(4) Но ведь и Платон и все те, кто признает, что душа существует сама по себе без этого животного тела, и не передает ему те представления и стремления, которые присущи душе, говорят, что она видит как целое и как целое же стремится и приспособливается (οἰκειοῦσθαι), а не по частям и отдельно (ἀφωρισμένῳ), как это случается, когда она в животном теле. Пока это животное тело не закончено, душа обладает внутренними ощущениями, но как ощущения, возникающие в законченном теле, могут производиться (ποιεῖσθαι) [в эмбрионе]? (5) Ведь они не понимают, что, хотя телесные недостатки и излишества не мешают растительной способности, – как эктомии (τομῶν), ампутации (ἀ(φ)αιρέσεων) и пересадки ткани (ὑπερσρκώσεων) не слишком сильно мешают естественному функционированию (ἔργον) [организма], – ситуация меняется в случае психических способностей, когда различия в органах уже не безразличны. Если совсем немного жидкости оказывается в глазу, зрительная способность портится из-за этой помехи, а когда немного желчи попадает в мениск, изменяется способность представления.¹⁴¹ Подобные этим примеры показывают, что малые изменения оказываются большими препятствиями для

¹⁴¹ Сначала описывается катаракта, а затем заболевание мозга, о чем упоминает также и Плотин (Трактат 28 (4.4) 28.35). О последнем писал еще Гиппократ, *О священной болезни* 15 («порча мозга происходит от слизи и желчи»), ср. Аэций из Амиды, *Тетрабиблос* 6.8 (где специфически упоминаются мениски).

движений души. Эмбрион же вообще подобен глине и не тверд, в чем-то уподобляясь воде.¹⁴²

16 (1) Пусть сперма имеет душу (если, конечно, кто согласится признать, что растительная сила – это душа), и пусть она происходит от отца, либо отделяемая от него, либо им порождаемая, и от матери пусть она затем получает либо питание, либо [растительную] силу, либо совместное дыхание (σύνπνοιαν)¹⁴³ с материнской душой, ответственной за питание и рост, – ведь даже Гиппократ, в соответствии с обычаем древних, называл растительную силу душой.¹⁴⁴ Однако невозможно показать, что самодвижущаяся душа присутствует в семени или даже в эмбрионе, так как эта душа ему не нужна и для этого «произведения» (ἔργον, ср. 10.6) достаточно природы самого семени. (2) Плодовитость (εὐγονία)¹⁴⁵ обусловлена неразумными силами, и для того, чтобы такое небольшое количество жидкости беспрепятственно преобразовалось за девять месяцев в заметный объем (ῥυκον) и без помех сделалось твердым, нужна цветущая природа. Но делам одних [сил], обеспечивающих цветение, мешают другие. И как добродетель души [мешает] плодовитости природы, так и природа [мешает] добродетели [...].¹⁴⁶ Ведь если бы [для зачатия] была нужна и душа, то для получения лучшего потомства мужчинам и женщинам нужно было бы упражняться в добродетели, а не только укреплять себя телесно, как это принято. Если же для развития плодовитости больше подходят телесные упражнения, а добродетельный человек, как кто-то сказал, будет плохим тружеником (αὐτοῦργός) на ниве производства детей, следовательно, для порождения эмбриона нужна не та душа, что причастна добродетели, [...] но, скорее, та, которая чужда добродетели, но зато сумела сохранить подобающий цветущий вид (τὴν οἰκείαν ἀκμὴν σφζ(οῦσ)ης).

(3) Подведем итог. Если творец тела – это познающая душа и через нее мы растем и кормимся, то есть именно она формирует и кормит тело, то следует с необходимостью признать, что даже индивидуальная (ιδίαν) [душа] должна быть в том, что отделено [от отца]. Но так как души матери для нужд эмбриона доста-

¹⁴² Предложение частично восстановлено и, возможно, что-то пропущено. Смысл пассажа должно быть в том, что сам эмбрион, будучи водянистым, оказывается помехой зрению.

¹⁴³ Плотин использует этот термин в Трактате 52 (2.3) 7.17, обсуждая единство и симпатию между частями космоса.

¹⁴⁴ См. *О диете (De victu)* 1.25 и 28, где смешение мужского и женского семени при зачатии описывается как смешение душ. По мнению Энн Хансон (Brisson et al 2008, 100–101) не исключено, что Порфирий имел в виду все тот же трактат *О природе ребенка* 12 (где объясняется способ самостоятельного дыхания эмбриона: «все, что нагревается, испускает воздух и взаимно привлекает другой, холодный, которым питается»).

¹⁴⁵ В рукописи εὐτομία, *мощность* (что, в принципе, может относиться к росту). Кальбфляйш предлагает εὐγονία, *плодовитость*.

¹⁴⁶ ὡς εὐγονία φύσεως ἀρετῆ ψυχῆς † καὶ ἀρετῆ φύσις Предложение испорчено.

точно, – а им нужно формироваться, питаться, расти и вести жизнь, не причастную познанию, – то растительной души и созидательной силы животворной матери¹⁴⁷ им вполне хватает. (4) Тогда зачем весь этот шум по поводу происхождения (τοῦ λόθου) самодвижущейся души и сомнения относительно того, приходит ли она извне, если не только она не происходит от матери, но и эмбрион не управляется одушевлением (ἐμψυχίαν) от матери? Однако от матери происходит все то, чего не хватает природе [плода], который постоянно нуждается в «наполнении пневмой» (ἐμπνεῖσθαι) со стороны чувственной силы потому, что, как мы уже объяснили,¹⁴⁸ отпрыск чувствителен к стремлению и послушен желанию, хотя сам и не причастен ощущениям, подобно тому, как неразумная часть души упорядочивается разумом, хотя сама она не способна размышлять. (5) Что же касается телесной и неразумной сущности, то вселенная восполняет недостающие связи после рождения в тут же появляющейся индивидуальной душе, той самой, которая, в момент рождения, входит в тело новорожденного, созвучная подходящему для ее получения органическому телу.

Согласно халдеям, через восточную часть небес от века протекает божественный и умный поток (ῥεῦμα), движущий и поворачивающий космос и оживляющий все, что в нем, посылая в мир свои души. И каждый градус (μοῖρα), когда это случается в восточной области, которая и есть врата душ и вдох космоса (εἰσπνοῖα τοῦ παντός), умножается (δυναρτοῦται). Эта область называется центром и «гороскопом».¹⁴⁹ И все, что покинуло мать или каким-либо иным способом стало пригодным для оживления, зависит от этого невидимого потока отдель-

¹⁴⁷ ἡ ἐν ζῳτ(ικῆ) μήτρα δημιουργία. Предложение восстановлено издателем.

¹⁴⁸ См. 6.1.

¹⁴⁹ О нисхождении душ и о зодиакальных созвездиях Порфирий подробно пишет в трактате *О пещере нимф* (21–23 и др.). Ср. Макробий, *Комментарий на «Сон Сципиона»* 1.12.1–4 (Петрова 2007, 225–229, текст, 302–305, комментарий) и также подробный пересказ Проклом толкования Амелия к *Государству* 545e (2.31.22–32.25 Kroll). В книге «Против астрологов» Секст Эмпирик подробно описывает деление «халдеями» небесного круга на 12 частей при помощи клепсидры (*Против ученых* 5.24–26), каждой части на 30 градусов (*moira*), и каждого градуса на 60 секунд (*lepta*). Первым в греческую астрономию термин *мойра*, кстати, ввел астроном Гипсикл Александрийский (ок. 150 г. до н. э.), см. Тимей Локрский, *О природе космоса и души* 29 (и комментарий А. С. Афонасиной к этому месту), выше в этом выпуске журнала. Небеса делились астрологами на четыре области, важнейшая из которых была восточная: «Они их называют общим именем центров; точнее, одно называют «гороскопом», другое – кульминацией («месуранема»), третье – заходом («дусис») и четвертое – подземным («гипогеем») или обратной кульминацией. Гороскоп – это то, что появляется в момент рождения... Так, если гороскоп Рак, то в кульминации Овен, заходит Козерог, а под землей находятся Веса» (Секст, 12). О «силах» звезд Секст также упоминает (20).

Для того чтобы определить время рождения как можно точнее, астрологи работали парой: один следил за небом, а другой, находящийся у ложа роженицы, подавал звуковой сигнал, дабы зафиксировать момент рождения (Секст, 5.27–28 и 68).

ных душ (καθ' ἑν), вытягивающих свой собственный поток из общего потока для того, чтобы получить жизнь, – почему они и называют восточный центр «местом жизни»,¹⁵⁰ – в подходящий момент, а именно, в момент рождения, когда эмбрион покинул растительную среду и вышел на воздух. Так они определяют время зачатия, а не потому, что в этот момент вошел живительный поток. Действительно, как это возможно, если он одушевляет ребенка не прежде, чем тот прошел родовые муки? Причина, по которой поток был настроен на тело в том, что оно стало пригодным для его получения, и оно не стало бы пригодным, если бы основание не было заложено в это время.

(6) Я все это рассказываю не потому, что считаю их теории достоверными. Мне важно показать, что с древнейших времен бытовало общее убеждение в том, что одушевление случается после того, как плод прошел родовые муки. Если принять во внимание, что универсум согласован и как целое, и во всех своих частях, и как в случае с нотами, когда добавочная нота («прослабаномен») сохраняет настройку, пробегая «через все» («диапазон»), если созвучна со средней («месой»), причем если добавочная нота окажется выше или ниже, то двойное отношение нарушится.¹⁵¹ Подобным же образом тельце эмбриона в

¹⁵⁰ Ср. Павел Александрийский, *Начала астрологии* 50.17–21.

¹⁵¹ Автор Комментария к *Гармонике* Птолемея, Порфирий не был чужд музыке. Речь идет о так называемой «большой неизменной системе», охватывающей две октавы. Диапазон (διὰ πασῶν, «через все») – это весь интервал (октава). Меса – это средняя нота, общая для верхней и нижней октав. Каждая из двух октав состоит из двух тетрахордов, причем при подъеме вверх от меса ноты называются нетами («верхними»), а при спуске вниз – гипатами («нижними»). Последняя нота системы – прослабаномен (προσλαβανόμενος, «добавочная»). Подробнее об античной музыкальной теории см. специальный выпуск нашего журнала (ΣΧΟΛΗ 6.1[2012]), в особенности статью А. И. Щетникова (с. 23–57), а также мой перевод выдержек из Комментария Порфирия к *Гармонике* Птолемея (с. 112–143). Подробнее о музыкальном строе см. также в нашем журнале: Никомах, *Руководство по гармонике* (пер. Л. Александровой и Т. Мякина, ΣΧΟΛΗ 3.1 (2009) 161–205). Лад (τρόπος) – это музыкальный строй, например, дорийский лад, лидийский лад и т. д.

Технические и музыкальные аналогии характерны и для Гиппократовского корпуса: «Люди пилят дрова: один тянет, другой толкает, они делают одно и то же; делая менее, они производят более. Так и человеческая природа: это толкает, то тянет; это дает, то принимает... Меняя место и находя истинную гармонию, которая образует три созвучных интервала – кварту, квинту и октаву, существо живет и развивается при помощи тех же веществ, как и раньше; но если не будет достигнута гармония, если низкие звуки не согласуются с высокими, если возникнет первый интервал, или второй, или общий, а одного не достанет, то и весь строй будет напрасен, ибо не будет созвучия, но переход совершится от большего к меньшему не в порядке, ибо они не знают того, что делают... Явные для всех искусства подобны процессам в человеке, явным и скрытым... В этом подражание природе и жизни человека: мужчина, приблизившись к женщине, произвел ребенка; через очевидную вещь понимают вещь темную, что оно так будет. Невидимый ум человека, познающий видимое, изменяется из ребенка в че-

чреве матери, уже настроенное (ἀρμωτόμενον) на душу, но пока не получившее соответствующего лада (τρόλον), подходящего для души, еще не обладает этой душой, но как только настройка достигнута, тут же появляется душа, готовая его использовать. Если же недостает настройки, отсутствует (οὐ πάρεστι) и душа, хотя в космосе полно душ. (7) Если холод или жар, или избыток или недостаток ослабили и сбили настройку глаза, соответствующая чувственная способность не останется в наличии даже потенциально, – и это ясно видно на примере видящего человека [... ...]¹⁵² так как на другом [глазе у него] присутствует настройка (ἀρμονία), – на тот же лад наше органическое тело [в утробе], взятое как целое, лишено настроенной на него души, которая использует его, как только оно будет завершено и настроено, хотя, как я уже говорил, все полно душ. (8) Нам не дано, хотя космос заполнен душами, пройти в течение одной жизни через три или две с сохранением нашего собственного рассудка, и все потому, что настроены мы только на одну, и если эта настройка исчезнет, то тело станет пригодным для принятия других душ – душ личинок или червей, к примеру, – однако потеряет связь со своей собственной и созвучной душой. (9)¹⁵³ то как же может душа, по природе внешняя по отношению к нему и использующая его лишь после того, как он стал естественным целым, – как такая душа может присутствовать в эмбрионе?

17¹⁵⁴ (1) Если тебе это не покажется убедительным, и ты подозреваешь, что эмбрионы причастны самодвижущейся душе, а не [только лишь] природе, ответственной за питание и рост, то я готов и к этому и скажу, что Платон отнюдь не избегал идеи вхождения души в тело извне, хотя и неясен был момент,

ловека...» (*О диете, или о режимах (de victu)* 1.6, 8 и 12, пер. В. П. Руднева, испр.). Далее идут сравнения с разными ремеслами и искусствами, по большей части, довольно поверхностные и после п. 27 автор переходит к описанию различий мужской («огненной») и женской («водной») природы. В целом, этот трактат написан под влиянием современной автору натурфилософии (...огонь может все двигать, вода все питать, у огня жар и сухость, у воды холод и влага... все вещи идут, чередуясь, вверх и вниз... и т. д.) и развиваемая в нем теория режима основана на «гармоничном» соединении пищевой диететики Гиппократовской школы и гимнастики Икка и Геродика.

¹⁵² Базируясь на анализе Аристотелем слова «лишенность» («слепым называется не одноглазый, а тот, у кого оба глаза лишены зрения», *Метафизика* 1023a4), Уилбердинг так заполняет лауну: «...и это ясно видно на примере видящего человека [который не настроен в смысле слепоты на один глаз], так как на другом [глазе у него] присутствует настройка...». Иными словами, Порфирий делает оговорку, желая исключить возможное возражение.

¹⁵³ Сильно испорчены три строки. Должно быть, прежде чем подробнее рассмотреть вопрос о внешнем происхождении души (следующая глава), Порфирий подводит итог предыдущим размышлениям и еще раз настаивает на том, что душа может войти лишь в полностью сформировавшееся тело.

¹⁵⁴ Дальнейший текст переводится по реконструкции Кальбфляйша с дополнениями последующих издателей и комментаторов и не может считаться полностью аутентичным.

когда это происходит. Душу не предоставляет ни отец и ни мать – об этом наш спор, как и о других предметах. Однако ясно, что, если душа не предоставляется родителями, то она пришла извне. (2) Происходит ли вхождение в момент засевания семени, или при оформлении тела, или в момент первого движения, или в момент родов – этот вопрос, если угодно, может оставаться предметом спора.¹⁵⁵ Что же касается того, что познающая душа ((ἡ γ)νωρι(στικῆ) не привлечена от родителей и не отделена от них, ни как подобочастное (ὁμοιομερῆ) ни как неподобочастное (ἀνομοιομερῆ),¹⁵⁶ независимо от того, происходит это через умаление поставщиков или, как в случае с силами, без умаления, – то для убеждения сомневающихся (ἀπιστοῦντας) в этом разобьём рассуждение на несколько этапов.

Во-первых, обратимся к [аргументам], которые могли бы [...] ¹⁵⁷ Платона, кои намеренно или, – неведомо по какой причине, – по незнанию, отклонились от истины. (3) Кому-то может показаться парадоксальным, что, в отличие от того, как из зерна происходит зерно, а из лошади – лошадь, из человека происходит не человек, а «инструмент» [человека]. Ведь растительная способность – это лишь инструмент человека (ὄργανον ἀνθρώπου), а человек как живое существо – это соединение тела и разумной (λογιστικῆς) души. В целом же, если сперма – это человек потенциально, и если мы говорим, что она не обладает душой даже потенциально, то как же сперма может потенциально быть человеком, если она не причастна душе?

(4) Во-вторых, они предложат рассмотреть два типа возникновения: одно – от подобного, другое – от неподобного. Огонь, зажженный от огня, загорается от подобного, возникший же благодаря удару по кремнию, или через трение стеблей нартека,¹⁵⁸ или от луча, падающего на опилки (λεία), происходит от неподобной причины. Одно, следовательно, из подобного,... из подходящего или того, что становится подходящим... .. становится живым существом. Из грязи и экскрементов (σήμενον)... .. как в случае гипинемии,¹⁵⁹ возникающей не из спермы... .. уверенно расположившись извне природа,

¹⁵⁵ Слово восстановлено предположительно: ἀ(μφοιβητήσιμον).

¹⁵⁶ Эту восходящую к Анаксагору терминологию (фр. 1 и 6 DK) неоплатоники интерпретировали в метафизическом смысле. См. *Сентенцию* 22 и фр. 441 Smith (=Ямвлих, *О душе*, фр. 6). Ср. также Плотин, Трактат 49 (5.3) 5.3–4.

¹⁵⁷ Предложение Кальбфляйша: πρῶτα δὲ τὰ δυνάμενα ἐλέγχειν τοὺς ὑποπλάτωνος ἐναντιοῦς τ(ίθεμεν,... Тогда получится, «...опровергнуть тех защитников Платона...». Уилбердинг замечает, что далее не следует никакого опровержения, и предлагает ἐ(πικουρεῖν вместо ἐ(λέγχειν, тогда получится «...поддержать тех защитников Платона...».

¹⁵⁸ ἡ ἐκ τοῦ νάρθηκος. Нартек, ферула, растение из семейства зонтичных, сердцевина которого долго тлеет. Согласно мифу, в сердцевине этого растения Прометей принес людям огонь. Вакханты использовали нартековый жезл.

¹⁵⁹ ὑπινέμια, подобие вышеупомянутых заносов, беременность без оплодотворения.

заставляющая из подобного возникать подобное.¹⁶⁰ (5) Говорить, что фитиль зажигается от огня как от внешней причины, как и огонь, возникший от соударения камней, – это такая же глупость, как и попытка убедить нас в том, что все то, что возникает от спермы, если посылающие сперму одушевлены, одушевлено извне, подобно тому, как это происходит в случае [самозарождения] без семени.¹⁶¹ В чем же, возразит кто-то, превосходство человеческой природы, если процесс его одушевления ничем не отличается от случая червей, личинок и ...,¹⁶² чье одушевление, как считается, происходит извне? (6) Но ведь человек порождает живое существо, то есть не только тело, но тело, обладающее душой, независимо от того, пожелает ли кто-то назвать эту душу «разумениями» (λόγους), способностями, частью или источником (γένεσιν) [жизни].¹⁶³ Семени свойственно развиваться определенным [способом] и в определенной последовательности, одно следует за другим и неверно утверждать, что если после рождения у ребенка сначала выросли зубы, а затем, с течением времени, борода и лобковые волосы, то все это возникло не из семени. Движения ради питания и роста возникают из семени, когда плод еще в утробе, а движения, обусловленные ощущением, – после рождения, что касается рассудочного (λογικῶς) движения, то оно приходит лишь с возрастом, тогда как разумное (ν(ο)ητικ(ῶς)) движение случается еще позже, причем оно не сопровождается никакими внешними дополнениями к душе.

Напротив,¹⁶⁴ все слито воедино (πάντα ὁμοῦ συυκέχρηται), как у завязи плодов, даже если отдельные логосы (λόγοι) со временем разделяются, как например, в зернышке элементы стебля, листа и корня были вместе до того, как они раздели-

¹⁶⁰ Шесть строк сильно испорчены. «Самозарождение» жизни из грязи и отходов – это распространенная идея в Античности (см. Филопон, Комм. к *Физике* 107.12–24, Михаил Эфесский, Комм. к *О рождении животных* 4.1 сл. и др., напротив, Асклепий, Комм. к *Метафизике* 407.10 сл.). Пузырьковые заносы считались результатом оплодотворения слабым семенем или, чаще, новообразованиями без всякого семени (Аристотель, *История животных* 559b20 сл. и др., сообщает о первой точке зрения, принимая вторую). Причем одни считали, что источник новообразования – ветер, а другие (как Аристотель) – сама женщина (ср. Гален, *О назначении частей человеческого тела* 2.303). Как бы там ни было, они считались примером самозарождения жизни. Напротив, человек всегда рождается от человека, то есть подобное от подобного. Следовательно, Порфирию нужно объяснить, почему душа приходит «извне», то есть неподобна.

¹⁶¹ Предложение вновь полностью реконструировано.

¹⁶² ...]υέμων... должно быть, снова речь идет о пузырьковых заносах. Опять приводятся примеры «самозарождения». Так как эти случаи можно считать возникновением неподобного из неподобного при участии внешней причины, то человек, как высшее существо, должен возникать как подобное из подобного и без какой-либо внешней причины. Это и не устраивает Порфирия.

¹⁶³ Так Фестюжьер переводит γένεσις.

¹⁶⁴ Это показывает, что до сих пор Порфирий излагал чужую позицию. Разделение типов способностей души напоминает то, что говорится в фр. 31 Ямвлиха (см. выше).

лись. Но ведь не только в зернышке, [но и у плода и живого существа, соединенное вместе] затем разделяется. (7) [Как в несозревшем орехе] все поначалу образует единую зеленую массу, но постепенно выделяются скорлупа, костная основа (τὸ ὀστῶδες) под скорлупой, с тонкой мембраной под костной основой и плодом внутри мембраны и костными [прожилками] внутри плода, – все это развивается в подобающее время, хотя логос (λόγος) ореха в нем всегда присутствует полностью. Точно так же, как говорят, все части в сперме слиты воедино, однако выделяются из смеси (ἐκ τῆς συχύσεως) в подобающий момент [...] и каждый раз подходящая часть с необходимостью выделяется в нужное время. Так как во внутриутробный период стремление и представление не требуются, логосы этих сил пребывают во всей массе (ἐν τῷ ὅλῳ ὅγκῳ) безмолвно, подобно тому, как логосы стебля и листа – в зерне, и время для выделения каждой из этих сил согласуется с соответствующими им потребностями.

18 То, что сперма – это не только произведение (ἔργον) растительной (φυτικῆς) души в нас, но также и души, ответственной за ощущения (αἰσθητικῆς), представление (φανταστικῆς) и стремление (ὀρμητικῆς), становится ясно из того, что к испусканию спермы приводит представление и все то, что, в целом, связано с касанием и телесным наслаждением, так как некоторые ощущения приводят к освобождению спермы. Говорят, что иногда достаточно даже одного представления или взгляда на молодую красотку, как и в случае фантазии во время сна, когда части тела остаются неподвижными, а сперма истекает. Так что сперма – это продукт не одной только растительной силы, но также и силы, ответственной за представление. Но если бы она была результатом силы, ответственной за кормление и рост, то должна была бы самостоятельно обладать силой кормления и роста, однако, если произведение этой души останется в одиночестве, он не сможет получить от этой души способность представления, столь явного в эротических фантазиях, а также желаниях и стремлениях, следующих из этими фантазиями. Как же, в таком случае, сперма может стать самостоятельным продуктом души, ответственной за представление и стремление?...

*Дальнейший текст непереводим. Основное содержание по ключевым словам и на основании пересказа в трактате Псевдо-Гермиппа, может быть реконструировано так:*¹⁶⁵

Если сперма – это продукт души, ответственной за представления, то не будет ничего удивительного в том, что она также продукт души, «управляющей памятью и разумением (μνημον(ευτ)ικ(ῆ?)ς καὶ ταῖς ἐννοίαις κυβ(ε)ρν)». Затем

¹⁶⁵ Подробный пересказ предлагает Уилбердинг в завершение своего перевода, он же переводит соответствующие разделы из Гермиппа в приложении к переводу. Французские издатели воздерживаются от подробной реконструкции, хотя и разбирают основные ключевые слова и фразы. Перевод основных дополнительных свидетельств из Пселла и Гермиппа они также дают: Brisson et al. 2012, 126–136.

Порфирий вспоминает ботаническую аналогию (11.3): в завязи содержится все то, что было в дереве, ему нужно только дать время развиваться. Точно так же и разумная часть души может уже находиться в семени, хотя и в неявной форме. Эта точка зрения кажется Порфирию ошибочной и даже абсурдной. Каков же ее источник? Возможно, говорит он, они опасаются, что количество душ умножится до бесконечности (μη εἰς ἀπειρίαν...), однако эти опасения пустые, если признать метемпсихоз. Это предположение поможет также понять, почему особенности характера потомка не обязательно должны определяться высшими душевными способностями, перешедшими от родителей (Гермипп 63.5–8). Отец и мать передают ему свою «природу» и этого достаточно для того, чтобы он унаследовал некоторые телесные особенности и сходство в характере. Этот аргумент известен из античной литературы (Гермипп, 62.5–9, Плотин Трактаты 52 (2.3) 14 и 28 (4.4) 28). Далее обсуждается вопрос бессмертия души. Предположительно, речь идет о том, что, если душа формируется по принципу «из подобного подобное» (ἐκ τοῦ ὁμοίου τὸ ὁμοίον), а не приходит извне, то и растительная душа окажется бессмертной, так как аргумент от подобия используется в доказательстве бессмертия души у Платона (см. *Федон* 78b). Этот ход мысли также засвидетельствован у Гермиппа (62.9–21). Читается предложение: «Ни ткач, ни сапожник не начинают работы, не зная наперед, что они собираются создать...» (οὐδὲ γὰρ ὑφάντης ἢ ὑποδηματοποιὸς ἐργάσασθαι τι ἐπιχειρήσασιν' ἂν μὴ γνοῦς πρότερον ὃ ποιεῖν (μ)έλλει καὶ...). Результат творения определяется не только искусством или природой материала, но и той целью, ради которой все делается. Эта мысль также засвидетельствована у Гермиппа (62.21–23, и Плотин, Трактат 27 (4.3) 10.11–17). Поэтому уже ранее упоминаемая в тексте теория Хрисиппа о формировании души через воздух при рождении (τὴν τοῦ ἀέρος προσβολὴν φα(μένον)...) ошибочна так же, как, например, утверждение, что огонь уже содержится в факеле или угле (...ἄνθρακος φλόγα...) и лишь пробуждается воздухом (Гермипп, 63.19–22; ср. Lond–Sedley 53B, Теофраст, *Об огне* 27–29).

БИБЛИОГРАФИЯ И ИНТЕРНЕТ-РЕСУРСЫ

- Александрова, Л. В., Мякин Т. Г., пер. (2009) «Никомах из Герасы. Руководство по гармонике», ΣΧΟΛΗ 3.1, 161–205.
- Афонасин, Е. В., пер. (2009) «Диоген из Аполлонии. Фрагменты и свидетельства», ΣΧΟΛΗ 3.2, 559–611.
- Афонасин, Е. В. (2010) «Ямвлих о душе. Дополнение к переводу Писем Ямвлиха», ΣΧΟΛΗ 4.2, 239–245.
- Афонасин, Е. В., пер. (2012а) «Теофраст о музыке», ΣΧΟΛΗ 6.1, 111–134.
- Афонасин, Е. В., пер. (2012b) «Ямвлих о душе», ΣΧΟΛΗ 6.2, 228–258.
- Афонасина А. С., Афонасин, Е. В., пер. (2009) «Нумений из Апамеи. Фрагменты и свидетельства», ΣΧΟΛΗ 3.1, 206–278.

- Бриссон, Л. (2009) «Логос и логосы у Плотина: их природа и функция», ΣΧΟΛΗ 3.2, 433–444.
- Орлов, Е. В. (2010) «Расчетливость, рассудительность и мудрость у Аристотеля», Горан, В. П. и др. *Рационализм и иррационализм в античной философии*. Новосибирск: 240–319.
- Кондратьев, С. П., пер. (1971) *Гален. О назначении частей человеческого тела*. Москва: Медицина.
- Месяц, С. В., пер. (2008) «Порфирий. Подступы к умопостигаемому», ΣΧΟΛΗ 2.2, 277–308.
- Петрова, М. С. (2007) *Макробий Феодосий и представления о душе и о мироздании в Поздней Античности*. Москва.
- Руднев, В. П., пер., Карпов В. П., комм. (1936–1944) *Гиппократ. Сочинения, в 3-х томах*. Москва.
- Солопова, М. А. (2002) *Александр Афродисийский и его трактат «О смешении и росте»*. Москва.
- Столяров, А. А., сост. (1998–2010) *Фрагменты ранних стоиков, в 3-х томах*. Москва.
- Шичалин, Ю. А., пер. (2007) *Плотин, Трактаты 1–11*. Москва.
- Щетников, А. И. (2012) «Развитие учения о музыкальной гармонии от Пифагора до Архита», ΣΧΟΛΗ 6.1, 23–57.
- Bell, T. A., Carpenter, D. P., Schmidt, D. W. et al. (1997) *John of Alexandria: Commentary on Hippocrates' On the nature of the child*. Berlin.
- Brisson, Luc et al., eds. (2005) *Porphyre. Sentences*. Т. 1–2. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Brisson, Luc, Marie-Hélène Congourdeau, Jean-Luc Solère, eds. (2008) *L'Embryon: formation et animation. Antiquité grecque et latine, traditions hébraïque, chrétienne et islamique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Brisson, Luc, Gwenaëlle Aubry, Véronique Boudon-Millot, Marie-Hélène Congourdeau, Tiziano Dorandi et al., eds. (2012) *Porphyre. Sur la manière dont l'embryon reçoit l'âme*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Boudon-Millot, V., Pietrobelli, A., eds. (en préparation) *Galen De propriis placitis*. Paris.
- Burgurière P., Gourevitch D., Malinas Y. (1988–2000) *Soranos d'Éphèse: Maladies des femmes, I–IV*. Paris: Les Belles Lettres.
- Chase, M., tr. (2012), *Porphyry, On how the embryo is ensouled*, in Brisson et al. 2012, 315–343.
- Clarke, M. (1995) «The wisdom of Thales and the problem of the word *ieros*», *Classical Quarterly* 45, 296–317.
- Corpus Medicorum Graecorum on-line: <http://cmg.bbaw.de/epubl/online/editionen.html>.
- Deuse, W. (1983) *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*. Mainz–Wiesbaden: 129–230.
- De Lacy, Ph., ed. (1992) *Galen, On semen*. Berlin.
- Dodds, E. R., ed. (1963²) *Proclus, The Elements of Theology*. Oxford.
- Gill, Ch. (2010) *Naturalistic Psychology in Galen and Stoicism*. Oxford.
- Galen of Pergamum. The Transmission, Interpretation and Completion of Ancient medicine* (международный проект): <http://cmg.bbaw.de>.
- Girgenti G., Muscolino G., eds. (2011) *Porfirio: La filosofia rivelata dagli oracoli. Con tutti i frammenti di magia, stregoneria, teosofia e teurgia*. Milano: Bompiani.
- Festugière, A.-J. (1953) *La révélation d'Hermès Trismégiste*. Paris. Vol. 3, 265–305.

- Hankinson, R. J., ed. (2008) *The Cambridge Companion to Galen*. Cambridge.
- Hohlweg, A. (1995) "Drei anonyme Texte suchen einen Autor", *Byzantiaka* 15, 13–45.
- Kalbfleisch, K., Hrsg. (1895) *Die neuplatonische, fälschlich dem Galen zugeschriebene Schrift, Pros Gauron peri tou pōs empsychoutai ta embrya*. Berlin.
- Kapparis, K. (2002) *Abortion in the Ancient World*. London.
- King, H. (1998) *Hippocrates' Woman. Reading the female Body in Ancient Greece*. London: Routledge.
- Kühn, C. G., ed. (1821–1833) *Claudii Galeni opera omnia*. Leipzig.
- Leitao, D. (2012) *Pregnant Male as Myth and Metaphor in Classical Literature*. Cambridge.
- Longrigg, J. (1998) *Greek Medicine from the Heroic to the Hellenistic Age: A Sourcebook*. London.
- Marquardt, I., etc., ed. (1884–1893) *Claudii Galeni Pergameni Scripta Minora*, 3 vols. Leipzig: Teubner.
- Nickel, D. (1989) *Untersuchungen zur Embryologie Galens*. Berlin.
- Nutton, V., ed. (1999) *Galen De propriis placitis*. Berlin.
- Ramelli, I., ed.; Konstan, D., tr. (2009) *Hierocles the Stoic: Elements of Ethics, Fragments and Excerpts*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Riddle, J. M. (1992) *Contraception and Abortion from the Ancient World to the Renaissance*. Cambridge.
- Singer, P. N., tr. (1997) Galen, The construction of the embryo, in: *Galen: Selected Works*. Oxford.
- Temkin, O., Eastman, N., Edelstein, L., Guttmacher, A., tr. (1956, 1991²) *Soranus. Gynecology*. Baltimore: The John Hopkins University.
- Tieleman, T. (2003) *Chrysippus' On Affections: Reconstruction and Interpretation*. Leiden.
- Thesaurus Linguae Graecae (в том числе, on-line LSJ Greek Dictionary): <http://www.tlg.uci.edu>.
- Wilberding, J., tr. (2011) *Porphyry, To Gaurus on How Embryos are Ensouled and On What is in Our Power*. Bristol Classical Press.