
Σ Χ Ο Λ Η

ФИЛОСОФСКОЕ АНТИКОВЕДЕНИЕ
И КЛАССИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Том 9

Выпуск 1

2015

НАУКИ О ПРИРОДЕ И ЧЕЛОВЕКЕ В АНТИЧНОСТИ

ΣΧΟΛΗ (Schole)

ФИЛОСОФСКОЕ АНТИКОВЕДЕНИЕ И КЛАССИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Главный редактор

Е. В. Афонасин (Новосибирск)

Ответственный секретарь

А. С. Афонасина (Новосибирск)

Редактор раздела рецензий и библиографии

М. В. Егорочкин (Москва)

Редакционная коллегия

И. В. Берестов (Новосибирск), П. А. Бутаков (Новосибирск), М. Н. Вольф (Новосибирск), Джон Диллон (Дублин), С. В. Месяц (Москва), Доминик О'Мара (Фрибург), Е. В. Орлов (Новосибирск), Теун Тилеман (Утрехт), А. И. Щетников (Новосибирск)

Редакционный совет

С. С. Аванесов (Томск), Леонидас Баргелиотис (Афины–Олимпия), Люк Бриссон (Париж), Леван Гигинейшвили (Тбилиси), В. П. Горан (Новосибирск), В. С. Диев (Новосибирск), В. В. Целищев (Новосибирск), В. Б. Прозоров (Москва), С. П. Шевцов (Одесса), А. В. Цыб (Санкт-Петербург)

Учредитель журнала

Новосибирский государственный университет

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

Адрес для корреспонденции

Философский факультет НГУ, ул. Пирогова, 2, Новосибирск, 630090

Электронные адреса

Статьи и переводы: afonasin@gmail.com

Рецензии и библиографические обзоры: egorochkin@torba.com

Адрес в сети Интернет: www.nsu.ru/classics/schole/

Выпуск опубликован при поддержке Томского государственного университета

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

© Центр изучения древней философии
и классической традиции, 2007–2015

Σ Χ Ο Λ Η

**ANCIENT PHILOSOPHY AND
THE CLASSICAL TRADITION**

VOLUME 9

ISSUE 1

2015

THE NATURAL AND HUMAN SCIENCES IN ANTIQUITY

ΣΧΟΛΗ (Schole)

ANCIENT PHILOSOPHY AND THE CLASSICAL TRADITION

Editor-in-Chief

Eugene V. Afonasin (Novosibirsk)

Executive Secretary

Anna S. Afonasina (Novosibirsk)

Reviews and Bibliography

Michael V. Egorochkin (Moscow)

Editorial Board

Igor V. Berestov (Novosibirsk), Pavel A. Butakov (Novosibirsk),
John Dillon (Dublin), Svetlana V. Mesyats (Moscow), Dominic O'Meara (Friburg),
Eugene V. Orlov (Novosibirsk), Vadim B. Prozorov (Moscow), Andrei I. Schetnikov
(Novosibirsk), Teun Tieleman (Utrecht), Marina N. Wolf (Novosibirsk)

Advisory Committee

Sergey S. Avanesov (Tomsk), Leonidas Bargelotes (Athens–Ancient Olympia), Luc
Brisson (Paris), Levan Gigineishvili (Tbilisi), Vasily P. Goran (Novosibirsk),
Vladimir S. Diev (Novosibirsk), Sergey P. Shevtsov (Odessa), Vitaly V. Tselitshev
(Novosibirsk), Alexey V. Tzyb (St. Petersburg)

Established at

Novosibirsk State University (Russia)

The journal is published twice a year since March 2007

The address for correspondence

Philosophy Department, Novosibirsk State University,
Pirogov Street, 2, Novosibirsk, 630090, Russia

E-mail addresses:

Articles and translations: afonasin@gmail.com

Reviews and bibliography: egorochkin@torba.com

On-line version: www.nsu.ru/classics/schole/

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

© The Center for Ancient Philosophy and
the Classical Tradition, 2007–2015

СОДЕРЖАНИЕ / CONTENTS

ГЕОГРАФИЯ / GEOGRAPHY

Ошибка по долготе в географии Птолемея Д. А. ЩЕГЛОВ	9
Портуланы – морские карты XIV–XVI веков А. И. ЩЕТНИКОВ	24

МЕДИЦИНА / MEDICINE

Клятва Гиппократа: трансформация семантики и возрождение прагматики И. В. МЕЛИК-ГАЙКАЗЯН, Т. В. МЕЩЕРЯКОВА	35
Проблема методологии античного естествознания и анализ второй книги трактата Галена «Об учениях Гиппократа и Платона» Н. П. КОПЦЕВА, К. В. РЕЗНИКОВА, И. С. ДОБРЯЕВА	45
Гален. «О толках для начинающих» Е. В. АФОНАСИН, предисловие, перевод, примечания	56

КОСМОЛОГИЯ / COSMOLOGY

Первый двигатель как начало движения и источник порядка в Космосе М. Н. ВАРЛАМОВА	73
Оптические метафоры и натурфилософские изыскания Платона С. Б. КУЛИКОВ	81

ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ВРЕМЕНИ THE HUMAN DIMENSION OF TIME

Герофил о пульсе Е. В. АФОНАСИН, А. С. АФОНАСИНА	93
Pavel Florensky on space and time MICHAEL CHASE	105
Категория времени в христианской метафизике: Григорий Нисский и Максим Исповедник П. Б. МИХАЙЛОВ	119

6 Содержание / Contents

Бессмертная «доля» души в учении Аристотеля, в <i>Этике</i> Спинозы и в перипатетической рецепции Маймонидом раввинистического учения о «доле» человека «в Грядущем Мире»	137
И. Р. ТАНТЛЕВСКИЙ	

ВИЗУАЛЬНЫЙ ОБРАЗ АНТИЧНОГО ФИЛОСОФА
THE VISUAL IMAGE OF AN ANCIENT PHILOSOPHER

Эстетика человеческого образа в жизни и иконография античных философов в искусстве	142
Д. Ю. ДОРОФЕЕВ	
О фотографии портретов древнегреческих философов	157
В. В. САВЧУК	
Сократ в пространстве античного воображения	169
Р. В. СВЕТЛОВ	
Could Iamblichus help us to understand one ancient relief?	185
ANNA AFONASINA	
Философская «оптика» Гераклита	193
С. С. АВАНЕСОВ	
АННОТАЦИИ / ABSTRACTS	211

ПРЕДИСЛОВИЕ РЕДАКТОРА

Девятый том журнала включает в себя статьи, переводы и обзоры, посвященные истории наук о природе и человеке в древности. Первый выпуск содержит статьи по географии, медицине и космологии. Раздел «Человеческое измерение времени» сформировался в результате работы одноименного международного семинара, который прошел в Перми в августе 2014 г. при поддержке Высшей школы экономики. В последнем разделе первого выпуска историки философии из Санкт-Петербурга, Новосибирска и Томска представили результаты изучения «визуального образа античного философа». Второй выпуск девятого тома журнала включает в себя работы исследователей из Новосибирска и Томска по истории и философии права «с аналитической точки зрения», серию статей на различные темы, перевод классического исследования о неписаном учении Платона К. Гайзера, рецензии и аннотации.

Следующий тематический выпуск журнала (январь 2016 г.) будет вновь посвящен естественным наукам в древности. Особое внимание предполагается уделить античной медицине. Работы в этот сборник принимаются до конца ноября 2015 г.

Сердечно благодарим всех коллег и друзей, принявших участие в наших встречах, и напоминаем авторам, что журнал индексируется *The Philosopher's Index* и *SCOPUS*, поэтому присылаемые статьи должны сопровождаться обстоятельными аннотациями и списками ключевых слов на русском и английском языках.

Особое внимание обращаем на оформление библиографических ссылок. Подробные рекомендации см. здесь: http://www.nsu.ru/classics/schole/1/schole-1-2-to_authors.pdf. Информировать читателей, что все предыдущие выпуски можно найти на собственной странице журнала www.nsu.ru/classics/schole/, а также в составе следующих электронных библиотек: www.elibrary.ru (Научная электронная библиотека) и www.ceeol.com (Central and Eastern European Online Library).

Евгений Афонасин
Академгородок, Россия
15 января 2015 г.
afonasin@gmail.com

EDITORIAL

The ninth volume of the journal contains articles, translations and reviews on the history of natural and human sciences in antiquity. The first issue consists of five sections, dedicated to geography, medicine, cosmology, the “human dimension of time” (which includes papers given at the homonymous seminar held in Perm, Russia, in August 2014), and a series of studies in the visual images of ancient philosophers. In the second issue the researchers from Novosibirsk and Tomsk continue their study of the ancient legal tradition “from the analytical point of view”. The volume is supplemented with various articles, translations, reviews and annotations.

Our next thematic issue (January 2016) will also be dedicated to the natural sciences in Antiquity. Contributions in the history of ancient medicine are especially welcome. Studies and translations are due by November 2015.

I wish to express my gratitude to all those friends and colleagues who participate in our collective projects and seminars and would like to remind that the journal is abstracted / indexed in *The Philosopher's Index* and SCOPUS, wherefore the prospective authors are kindly requested to supply their contributions with substantial abstracts and the lists of keywords. All the issues of the journal are available online at the following addresses: www.nsu.ru/classics/schole/ (journal's home page); www.elibrary.ru (Russian Index of Scientific Quotations); and www.ceeol.com (Central and Eastern European Online Library).

Eugene Afonasin
Academgorodok, Russia
January 15, 2015
afonasin@gmail.com

ОШИБКА ПО ДОЛГОТЕ В ГЕОГРАФИИ ПТОЛЕМЕЯ

Д. А. ЩЕГЛОВ

Санкт-Петербургский филиал

Института истории естествознания и техники им. С.И. Вавилова

shcheglov@yandex.ru

DMITRY A. SHCHEGLOV

Saint Petersburg Branch of the Institute for the History of Science and Technology

THE ERROR IN LONGITUDE IN PTOLEMY'S *GEOGRAPHY*

ABSTRACT. It is well known that all longitudes in Ptolemy's *Geography* are cumulatively overestimated, so that his map is excessively stretched from west to east as compared with the modern map. In recent years, a number of scholars have suggested that this stretching can be explained as a result of the change in the value of the Earth's circumference from a larger one proposed by Eratosthenes to a lesser one by Posidonius. As a result, all distances converted from linear units to angular became overestimated. This explanation has a necessary presupposition that the error in longitude on Ptolemy's map grows linearly. This article argues that the error in longitude on Ptolemy's map varies considerably depending on longitude, latitude and region. In particular, it grows most slowly in the Eastern Mediterranean, which is probably due to the fact that this region was the center of the ancient world. Therefore, the error in longitude on Ptolemy's map cannot be explained by one universal reason, but only by a combination of different factors.

KEYWORDS: ancient geography, Claudius Ptolemy, geographical longitude.

* Выражаю особую благодарность Е. Г. Воцилко за помощь в подготовке иллюстраций.

Давно замечено, что в *Географии* (ок. 150 г. н. э.) Птолемея¹ оценки долгот завышены относительно современных значений. Это завышение кумулятивно накапливается, в результате чего вся карта Птолемея оказывается растянута с запада на восток относительно современной карты примерно в 1,4 раза (рису-

¹ В своей работе я опираюсь на новейшее издание: Stückelberger, Graßhoff 2006.

нок 1).² Так, у Птолемея от островов Блаженных (Канарских) до столицы страны серов (Китай) – около 180° долготы,³ тогда как на самом деле между ними около 125° .⁴ Эта ошибка оказала огромное влияние на всю дальнейшую историю географии и, в частности, послужила основой для представлений Христофора Колумба о ширине океана между Европой и Индией.

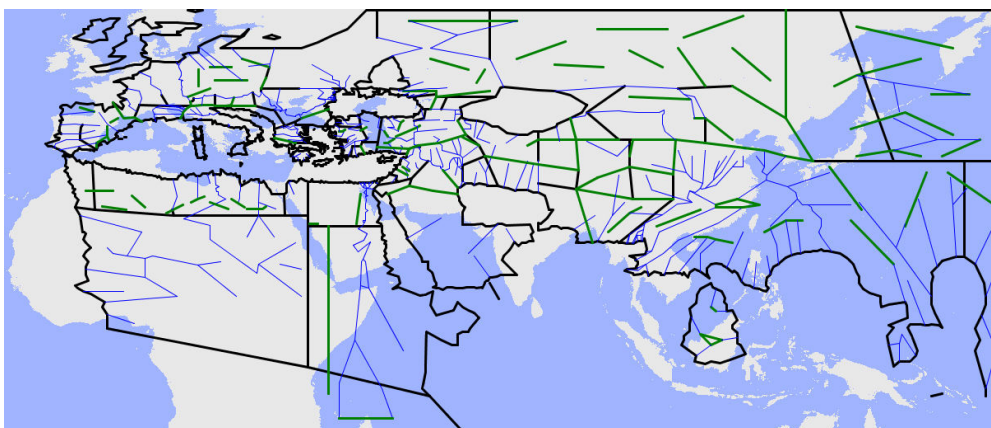


Рисунок 1. Сопоставление карты Птолемея с современной картой (проекция WGS84, точка соединения карт – Кальпе/Гибралтар).

В последние годы ряд исследователей (Дэнис Ролинс, Артур де Грааув, Лучио Руссо, Клаус Гойс и Ирина Тупикова), независимо друг от друга, выдвинули гипотезу о том, что ошибка Птолемея была обусловлена изменением оценки окружности Земли: Птолемей отказался от оценки, предложенной Эратосфеном (252000 стадиев), в пользу меньшей, предложенной Посидонием (180000 стадиев), в результате чего все расстояния на его карте при пересчёте из линейных единиц измерения в угловые оказались пропорционально завышены.⁵ Эта гипотеза строится на основе двух наблюдений: (1) во-первых, соотношение

² Хорошими иллюстрациями этого служат карты, подготовленные Генрихом Кипертом (Heinrich Kiepert) для «Энциклопедии Британники» (1898. Vol. XV. Plate VII) и Элизабет Риннер (Rinner 2013, 12 Abb. 1, доступна онлайн: <http://repository.topoi.org/BACP/BACP-0066/BACP0066a.pdf>), а также схема в Stückelberger, Graßhoff 2006, 47.

³ Если быть точным, острова Блаженных у Птолемея помещаются либо на нулевом меридиане (в уникальной рукописи X: Vaticanus graecus 191), либо на меридиане 1° (в остальных рукописях, восходящих к архетипу Ω). Восточный рубеж ойкумены Птолемей связывает с тремя пунктами (1.11.1, 15.9–10), которым он присваивает следующие значения долгот: Сера – $177^\circ 15'$ (Чанъань, совр. Сиань, или Лоян), Сины (город в южном Китае) – 180° , Каттигара (предположительно порт около Ханоя: Stückelberger, Graßhoff 2006, 18) – $176\frac{1}{2}^\circ$.

⁴ Долгота Сианя $108^\circ 54'$, Лояна – $112^\circ 27'$ а Канарские острова лежат между $-17^\circ 21'$ и $-3^\circ 25'$, таким образом, интервал между ними составляет от $122^\circ 19'$ до $128^\circ 48'$ долготы.

⁵ Впервые эту идею высказал ещё Gossellin 1790, 118–124, tab. VII–VIII; Rawlins 1985; Rawlins 2008; de Graauw 2011; Russo 2013a; Tupikova, Geus 2013; Tupikova 2013; Russo 2013b; ср. похожие наблюдения Knobloch, Lelgemann, Fuls 2003.

между оценками окружности Земли у Эратосфена и у Посидония совпадает со средним коэффициентом растяжения карты Птолемея относительно современной карты, а именно – 1,4;⁶ (2) во-вторых, ошибка по долготе на карте Птолемея растёт линейно. Иными словами, карта Птолемея в сравнении с современной картой получается растянутой на удивление равномерно.⁷

Последнее наблюдение нуждается в пояснении. Почему тот факт, что ошибка по долготе у Птолемея растёт линейно, представляется необычным? Во-первых, играет роль соображение общего характера: естественнее было бы ожидать, что разные регионы на карте Птолемея демонстрируют искажения разного характера, поскольку каждый из них обладает только ему присущей спецификой, влияющей на точность сведений. Во-вторых, необычность карты Птолемея обнаруживается при сопоставлении с европейской картографией Нового времени. Так, Густав Форстнер в своём фундаментальном труде «Läng- enfehler und Ausgangsmeridiane in alten Landkarten und Positionstabellen» приводит подробные диаграммы, сравнивающие графики роста ошибки по долготе на различных картах Европы, начиная с Птолемея и заканчивая атласами XIX века.⁸ Это сравнение показывает, что в подавляющем большинстве случаев ошибка растёт экспоненциально: чем дальше от главного меридиана, тем быстрее (вне зависимости от того, какой именно меридиан используется – Ферро, Лиссабона, Гринвича, Парижа или др.). Самое заметное исключение на этом фоне, по наблюдениям Форстнера, – это карта Птолемея, демонстрирующая линейный рост ошибки. Эту особенность можно трактовать как свидетельство того, что на всём пространстве карты Птолемея ошибка по долготе обусловлена одной и той же общей причиной, и эта причина имеет спекулятивный характер.

⁶ Rawlins 1985, 264 на основе всего 16 координатных точек (важнейшие города Средиземноморья) карты Птолемея получил значение $1,36 \pm 0,04$. Forstner 2005, 66, 79, A-3 Tab. 4-1-1 на основании 38 точек (29 – важнейшие города Европы, 9 – города азиатской части Средиземноморья) получил значение 1,42. de Graauw 2011 на основе 44 точек (гавани, мысы и устья рек на Средиземном море) получил 1,339. Russo 2013a, 68 на основании 80 точек (главным образом, важнейшие города Средиземноморья, но также и некоторые города Ирана вплоть до Мерва на востоке) получил 1,4277. Ср. также Carmody 1976, 604.

⁷ Это обстоятельство подчёркивает Бела Лукаш (Béla Lukács): “I can only tell that C. Ptolemy (or a whole research group using the name as a figurehead as Nicholas Bourbaki in the XXth century) produced a phenomenally self-consistent set of latitudes and longitudes, maybe via intuitive methods completely lost for us” (<http://www.rmki.kfki.hu/~lukacs/PTOLFOM.htm>). Другие исследователи приводят следующие значения коэффициента детерминации, который показывает, в какой мере корреляция между долготами Птолемея и их современными соответствиями может быть объяснена предложенной для этого линией регрессии: Forstner 2005, 66 & *passim* – 0,9329; de Graauw 2011 – 0,9935; Russo 2013a, 68 – 0,9878.

⁸ Forstner 2005, *passim*, особенно 185–189.

Вывод о линейном росте ошибки по долготе на карте Птолемея принципиально важен для обоснования гипотезы, объясняющей эту ошибку изменением оценки диаметра Земли. Между тем, проведённое мною более детальное, чем у предшествующих исследователей, сопоставление долгот Птолемея с современными значениями (основанными на GoogleMaps) не подтверждает этот вывод (все материалы даны в приложении). Мои наблюдения показывают, что скорость нарастания ошибки по долготе у Птолемея заметно изменяется в зависимости как от долготы, так и от широты, а также от региона. Рисунок 2 показывает, как у Птолемея изменяется ошибка по долготе в зависимости от долготы пункта: чем больше угол между графиком и абсциссой, тем быстрее на данном участке возрастает ошибка, т. е. тем сильнее в этой области карта Птолемея растянута с запада на восток. В первую очередь обращает на себя внимание то, что медленнее всего ошибка растёт в интервале 40° – 80° долготы на карте Птолемея или 10° – 35° на современной карте, что соответствует восточной половине Средиземного моря от Сицилии до Сирии. Таким образом, получается, что в этом отношении карта Птолемея не отличается от европейских карт Нового времени, которые рассматривает Густав Форстнер: в обоих случаях оценки долготы оказываются наиболее точны в тех областях, которые служили центром цивилизации (наиболее развитой в экономическом, культурном и коммуникационном отношениях её частью), а по мере удаления от этого центра их точность снижалась. Отличие состоит лишь в том, что в античности таким центром было восточное Средиземноморье, а в Новое время – прилегающие к Атлантике страны западной Европы, через которые проходили главные меридианы карт в большинстве традиций.

Данное наблюдение свидетельствует против того, что завышение долгот на карте Птолемея может быть объяснено одной универсальной причиной. Скорее, это завышение следует рассматривать как результат сложного взаимодействия разных факторов, одним из которых является ошибочная оценка окружности Земли, а среди прочих возможных: систематическое преувеличение расстояний и ошибки при согласовании различных мер измерения.

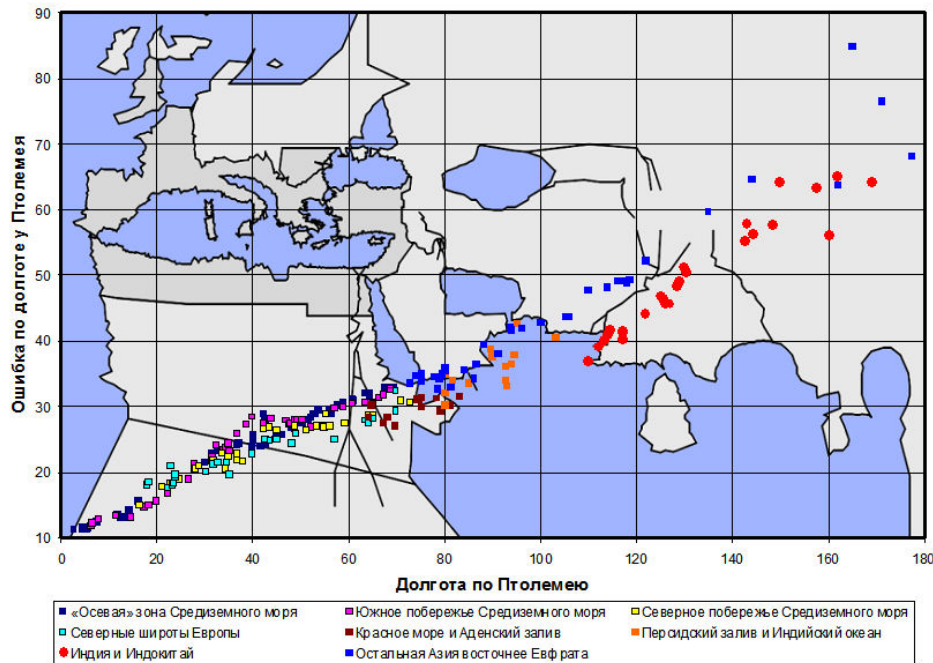


Рисунок 2. Ошибка по долготы на карте Птолемея

(график показан на фоне самой карты для удобства сопоставления представленных в нём пунктов с конкретными областями).

Кроме того, более детальное рассмотрение долгот Птолемея позволяет сделать ещё ряд любопытных наблюдений. При этом методологически неверным, на мой взгляд, было то, что предшествующие исследователи (D. Rawlins, G. Forstner, A. De Graauw, L. Russo), рассматривая данные Птолемея, объединяли в одной выборке пункты, относящиеся к разным, слабо связанным друг с другом регионам (какими, например, являются северное и южное побережья Средиземного моря). Разумнее было бы разделить данные Птолемея на несколько групп, обладающих определённым географически обусловленным единством. При формировании таких групп следует учитывать, что наиболее точными и подробными сведениями Птолемей (по его собственному признанию: *Geogr.* I, 18, 6), равно как и остальные античные географы, располагал в отношении побережий. Естественно предположить, что именно побережья, в первую очередь, послужили основой для построения его карты. При этом наиболее удобным материалом для сопоставления с современной картой являются: мысы и устья крупных рек, а также наиболее известные и надёжно локализованные города. Учитывая всё сказанное, я предлагаю выделить на карте Птолемея восемь групп пунктов (все указанные ниже широты даются по Птолемею):

(1) «Осевая» зона Средиземного моря между широтами 34° и 41° , в пределах которой лежат наиболее освоенные области, и центральная параллель которой (широта Родоса – 36°) традиционно принималась античными географами за основу для построения карты.

(2) Южное побережье Средиземного моря: Африка и примыкающая к ней Сирия.

(3) Северное побережье Средиземного моря и южное побережье Чёрного.

(4) Внутренние области Европы, лежащие севернее 45°, и Северное Причерноморье.

(5) Побережье Красного моря и Аденского залива.

(6) Побережье Персидского залива и Индийского океана (Аравия и Иран).

(7) Индия и Индокитай.

(8) Остальная Азия восточнее Евфрата.

Все необходимые сведения приведены в приложении. Идентификации топонимов Птолемея основаны, за некоторыми исключениями, на издании «Географии» К. Штюкельбергера и Г. Грассхофа и на базе данных Pleiades (<http://pleiades.stoa.org>).⁹ Некоторые результаты сопоставления представлены на рисунках 2 и 3.

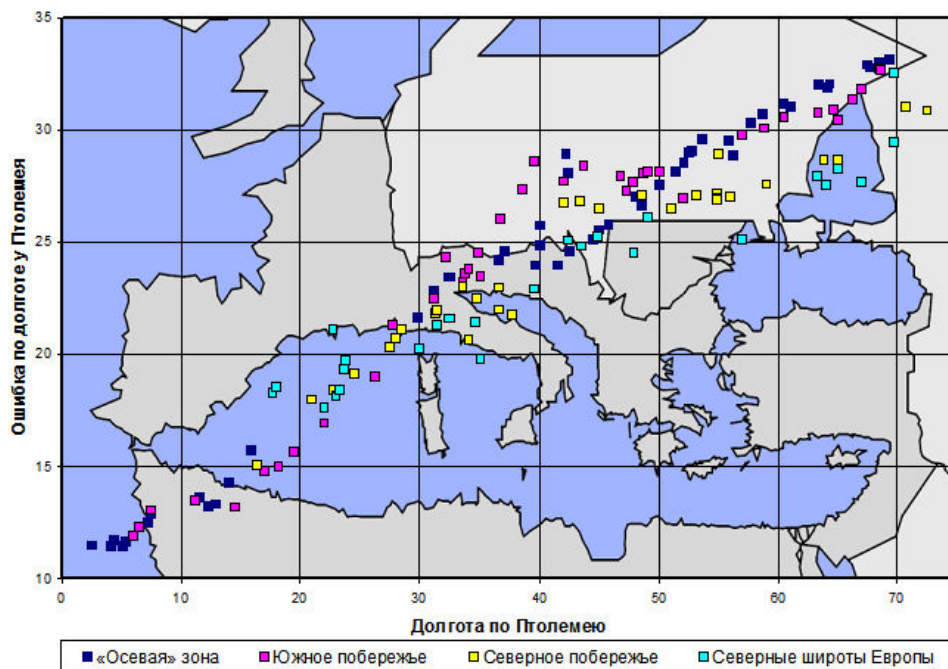


Рисунок 3. Ошибка по долготе на карте Птолемея на территории Римской империи (для удобства ошибка на графике сокращена на 10°).

⁹ Идентификации пунктов Восточного Туркестана основаны на работе Антонина Вурма: Wurm 1926. Локализация Авзакии взята из работы de la Vaissière 2009, 530. Некоторые пункты на Красном море локализованы по данным Huntingford 1980.

Можно отметить три наиболее заметные особенности приведённых графиков.

(1) График роста ошибки для побережья Африки отчётливо распадается на две части: восточнее мыса Браходес ($38\frac{1}{2}^\circ$; совр. Рас Кабудия) ошибка нарастает чрезвычайно медленно, а западнее от него происходит резкий рост. Почти так же распадается график роста ошибки для северного побережья Средиземного моря: в интервале 40° – 60° долготы на карте Птолемея ошибка почти не возрастает, но западнее 40° наблюдается устойчивый рост.

(2) Удивительно, что «осевые» широты (34° – 41°) в восточной половине Средиземноморья (т. е. южная Италия, Греция, Эгеида, Малая Азия) демонстрируют заметно более высокий темп роста ошибки, чем побережье Африки и чем северное побережье Средиземного моря и даже чем ещё более северные широты (42° – 48°).¹⁰ По идее было бы естественно ожидать обратной картины: лучше освоенные области должны были бы демонстрировать меньшую ошибку.

(3) Высокой точностью отличаются долготы в области Красного моря и Аденского залива. Соблазнительно связать это с активным судоходством на индийском направлении.

(4) Отчётливо выделяется Индия. С одной стороны, она у Птолемея смещена на запад относительно своего окружения, и за счёт этого ошибка в долготе западной Индии получается меньше, чем у более северных областей (Арахосия, Бактрия, Согдиана). С другой же стороны, темп роста ошибки у Индии намного выше, чем у областей Центральной Азии.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Carmody, F. J. (1976) "Ptolemy's Triangulation of the Eastern Mediterranean," *Isis* 67.4, 601–609.
- Forstner, G. (2005) *Längenfehler und Ausgangsmeridiane in alten Landkarten und Positionstabellen*. Dissertation, Universität der Bundeswehr München, Fakultät für Bauingenieur- und Vermessungswesen, Studiengang Geodäsie und Geoinformation. Neubiberg. (<http://ub.unibw-muenchen.de/dissertationen/ediss/forstner-gustav/inhalt.pdf>).
- Gosselin, P. F. J. (1790) *Géographie des Grecs analysée*. Paris.
- de Graauw, A. (2011) "Claudius Ptolemy's Geography," <http://www.ancientportsantiques.com/ptolemy>.
- Heß, J. (2013) "Die Themeloi des Claudius Ptolemaios," <http://www.juergenheß.org/themen/die-themeloi-des-ptolemaios>.
- Huntingford, G. W. B. (1980) *The Periplus of the Erythraean Sea*. London.

¹⁰ Если на Средиземном море Птолемей систематически завышает значения долгот, то на Балтийском он их уже занижает. На это обратил внимание Юрген Хесс: Heß 2013. Эта особенность карты Птолемея тем более удивительна, что побережье Балтики, равно как и Северное Причерноморье, у Птолемея сдвинуто на север в среднем на 2° . Такой сдвиг должен был бы, напротив, при пересчёте расстояний в градусы привести к завышению значений долгот.

- Knobloch, E., Lelgemann, D., Fuls, A. (2003) "Zur hellenistischen Methode der Bestimmung des Erdumfanges und zur Asienkarte des Klaudios Ptolemaios," *Zeitschrift für Geodäsie, Geoinformation und Landmanagement* 128.3, 211–217.
- Rinner, E. (2013) *Zur Genese der Ortskoordinaten Kleinasiens in der Geographie des Klaudios Ptolemaios*. Bern.
- Rawlins, D. (1985) "Ancient Geodesy: Achievement and Corruption," *Vistas in Astronomy* 28, 255–268.
- Rawlins, D. (2008) "The Ptolemy GEOGRAPHY's Secrets," *DIO* 14, 33–58 (<http://www.dioi.org/vols/we0.pdf>).
- Russo, L. (2013a) "Ptolemy's Longitudes and Eratosthenes' Measurement of the Earth's Circumference," *Mathematics and Mechanics of Complex Systems* 1.1, 67–79.
- Russo, L. (2013b) *L'America dimenticata. I rapporti tra le civiltà e un errore di Tolomeo*. 2 ed. Milano.
- Stückelberger, A., Graßhoff, G. (2006) *Klaudios Ptolemaios: Handbuch der Geographie. Griechisch – Deutsch. Einleitung, Text und Übersetzung*, vols. 1–2, CD-Rom. Basel.
- Tupikova, I. (2013) "Ptolemy's World Map and Eratosthenes's Circumference of the Earth," *Proceedings of the 26th International Cartographic Conference*. August 25–30, 2013. Dresden (http://icaci.org/files/documents/ICC_proceedings/ICC2013/_extendedAbstract/442_proceeding.pdf).
- Tupikova, I., Geus, K. (2013) "The Circumference of the Earth and Ptolemy's World Map," Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte. Preprint 439. Berlin (<http://www.mpiwg-berlin.mpg.de/Preprints/P439.PDF>).
- de la Vaissière, E. (2009) "The Triple System of Orography in Ptolemy's Xinjiang," W. Sundermann, A. Hintze, F. de Blois, eds., *Exegisti Monumenta. Festschrift in Honour of Nicholas Sims-Williams (Iranica 17)*, Wiesbaden: 527–535.
- Wurm, A. (1926) *Rozbor Ptolemaiovy osmé mapy Asie*. Chotěboř.

ПРИЛОЖЕНИЕ: сопоставление долгот карты Птолемея и соответствующих им современных значений. Условные обозначения: А – топоним у Птолемея, В – его современное название, С – долгота по Птолемею, D – долгота по Google-Maps, E – разница между С и D.

№	A	B	C	D	E
I. «Осевая» зона Средиземного моря					
1.	Heiliges Kap	Cabo de San Vicente	2,50	-8,994	11,49
2.	Anas-Mündung (westliche)	Guadiana-Mündung	4,08	-7,394	11,48
3.	Anas-Mündung (östliche)	Guadiana-Mündung	4,33	-7,394	11,73
4.	Baetis-Mündung (westliche)	Guadalquivir-Mündung	5,08	-6,350	11,43
5.	Gades	Cádiz	5,17	-6,283	11,45
6.	Baetis-Mündung (östliche)	Guadalquivir-Mündung	5,33	-6,350	11,68
7.	Carteia	El Rocardillo	7,50	-5,408	12,91

8.	Barbesula	Torre de Guadiaro	7,25	-5,277	12,53
9.	Kap des Charidemus	Cabo de Gata	11,50	-2,100	13,60
10.	Carthago Nova	Cartagena	12,25	-0,983	13,23
11.	Kap Scombraria	Cabo de Palos	12,92	-0,413	13,33
12.	Sucro-Mündung	Xúquer-Mündung	14,00	-0,295	14,29
13.	Kap Tenebrium	Cabo de la Nao	15,92	0,217	15,70
14.	Gorditanisches Kap	Capo del Falcone	29,83	8,201	21,63
15.	Sulci	am Golfo di Palmas	31,25	8,450	22,80
16.	Carales	Cagliari	32,50	9,058	23,44
17.	Ostia	Ostia Antica	36,50	12,286	24,21
18.	Kap Lilybaion	Capo Boeo oder Lilibeo	37,00	12,425	24,58
19.	Kap Skylla	Rocca di Scilla	39,67	15,700	23,97
20.	Kap Pachynos	Capo Pásero	40,00	15,131	24,87
21.	Neapolis	Neapel	40,00	14,258	25,74
22.	Kap Lacinium	Capo Colonna	41,50	17,533	23,97
23.	Tarentum	Tarent	42,17	13,221	28,95
24.	Kap Iapygia	Capo S. Maria di Leuca	42,33	14,250	28,08
25.	Brundisium	Brindisi	42,50	17,933	24,57
26.	Akrokeraunische Berge (Spitze)	Karaburun	44,42	19,290	25,13
27.	Dyrrhachion	Durrës	45,00	19,450	25,55
28.	Kap Poseidion	Kap Skala	45,75	19,970	25,78
29.	Ambrakia	Arta	48,00	20,983	27,02
30.	Kap Akritas	Kap Akritas	48,50	21,875	26,63
31.	Kap Tainaria	Kap Tainaron	50,00	22,483	27,52
32.	Kap Malea	Akra Maleas	51,33	23,200	28,13
33.	Korykos	Gramvusa	52,08	23,568	28,52
34.	Kap Skyllaion	Kap Skileon	52,50	23,523	28,98
35.	Athenai	Athen	52,75	23,717	29,03
36.	Kap Sunion	Kap Sunion	53,58	24,030	29,55
37.	Kap Samonion	Kap Sideros	55,83	26,301	29,53
38.	Knidos	Datça	56,25	27,375	28,88
39.	Ephesos	Ephesus bzw. Selçuk	57,67	27,342	30,32
40.	Rhodos	Rhodos	58,67	27,964	30,70
41.	Patara	Gelemis	60,50	29,314	31,19
42.	Myra	Demre	61,00	29,977	31,02
43.	Side	Selimiye	63,42	31,389	32,03

44.	Kap Akamas	Kap Arnauti	64,17	32,276	31,89
45.	Selinus	Silinti	64,33	32,285	32,05
46.	Kap Kleides	Kap Apostolos Andreas	67,50	34,597	32,90
47.	Tarsos	Tarsus	67,66	34,896	32,76
48.	Mallos	Kiziltahta	68,50	35,487	33,01
49.	Issos	Dörtyol	69,33	36,224	33,11
II. Южное побережье Средиземного моря					
50.	Kap Kotes	Kap Spartel	6,00	-5,906	11,91
51.	Tingis Caesarea	Tanger	6,50	-5,800	12,30
52.	Exilissa	Ksar es-Seghir	7,50	-5,559	13,06
53.	Malua-Mündung	Oued Moulouya-Mündung	11,17	-2,342	13,51
54.	Cartennae	Ténès	14,50	1,304	13,20
55.	Iol Caesarea	Cherchell	17,00	2,197	14,80
56.	Sauos Mündung	Oued El Harrach	18,17	3,137	15,03
57.	Serbes Mündung	Oued Sebaou	19,50	3,855	15,65
58.	Saldae	Bougie	22,00	5,067	16,93
59.	Ampsaga-Mündung	Oued-el-Kebir-Mündung	26,25	7,250	19,00
60.	Kap Treton	Cap Bougaroun	27,75	6,467	21,28
61.	Thabraka	Tabarka	31,25	8,758	22,49
62.	Rubricatus	Oued Mafragh	32,25	7,945	24,31
63.	Kap des Apollon	Ras Sidi Ali el-Mekki	33,50	10,280	23,22
64.	Utica	Henchir Bou Chateur	33,67	10,062	23,60
65.	Bagradas-Mündung	Medjerda-Mündung	34,00	10,217	23,78
66.	Karchedon	Karthago	34,83	10,331	24,50
67.	Kap Hermaia	Kap Bon	35,00	11,555	23,45
68.	Hadrumetum	Sousse	36,67	10,639	26,03
69.	Kap Brachodes	Ras Kaboudia	38,50	11,156	27,34
70.	Meninsk	Djerba	39,50	10,883	28,62
71.	Leptis Magna	Lebda	42,00	14,291	27,71
72.	Kap Kephalai	Misurata / Misratah	43,67	15,275	28,39
73.	Arae Philaenorum	Graret Gser et-Trab	46,75	18,793	27,96
74.	Noerdliches Kap	Ras Taiunes	47,25	19,950	27,30
75.	Berenike	Bengasi	47,75	20,067	27,68
76.	Arsinoe	Tokra	48,66	20,572	28,09
77.	Ptolemaïs	Tolmeta	49,08	20,950	28,13
78.	Kyrene	Schahhat	50,00	21,850	28,15

79.	Chersonesos Megale	Ras et Tin	52,00	25,037	26,96
80.	Paraitonion	Marsa Matruch	57,00	27,217	29,78
81.	Kap Derris	Ras Gibeisa	58,83	28,753	30,08
82.	Alexandria	Alexandria	60,50	29,920	30,58
83.	Pelusion	Tell Farama	63,33	32,545	30,79
84.	Rhinokoroura	El-Arisch	64,68	33,803	30,87
85.	Askalon	Ashkelon	65,00	34,567	30,43
86.	Kaisareia des Straton	Qaisariye	66,25	34,908	31,34
87.	Tyros	Sur	67,00	35,196	31,80
88.	Laodikeia	Latakia	68,50	35,783	32,72
89.	Seleukeia von Pierien	Kapisuyu	68,58	35,922	32,66
III. Северное побережье Средиземного моря и южное Чёрного моря					
90.	Tarraco	Tarragona	16,33	1,250	15,08
91.	Narbo	Narbonne	21,00	3,004	18,00
92.	Rhodanus-Mündung (westliche)	Petit-Rhône	22,83	4,396	18,44
93.	Rhodanus-Mündung (östliche)	Grand-Rhône	23,00	4,849	18,15
94.	Massilia	Marseille	24,50	5,370	19,13
95.	Varus-Mündung	Var-Mündung	27,50	7,200	20,30
96.	Nicaea	Nizza	28,00	7,266	20,73
97.	Tropaea Augusti	La Turbie	28,50	7,402	21,10
98.	Mariana	La Canonica	31,33	9,495	21,83
99.	Aleria	Aleria	31,50	9,513	21,99
100.	Kap Populonium	Piombino	33,50	10,497	23,00
101.	Aquileia	Aquileia	34,00	13,367	20,63
102.	Ravenna	Ravenna	34,67	12,200	22,47
103.	Ancona	Ancona	36,50	13,517	22,98
104.	Emona	Ljubljana	36,50	14,508	21,99
105.	Poetovio	Ptuj	37,66	15,867	21,79
106.	Iader	Zadar	42,00	15,228	26,77
107.	Salonae	Solin	43,33	16,485	26,85
108.	Golf von Rhizon	Golf von Kotor	45,00	18,530	26,47
109.	Scupi	Skopje	48,50	21,392	27,11
110.	Oescus	Gigen	51,00	24,483	26,52
111.	Ainos	Enez	53,17	26,083	27,08
112.	Apollonia Pontike	Sozopol	54,83	27,700	27,13
113.	Odessus	Varna	54,85	27,917	26,93

114.	Perinthos	Marmara Ereğlisi	54,85	27,955	26,89
115.	Tenedos	Bozcaada	55,00	26,050	28,95
116.	Byzanz	Istanbul	56,00	28,955	27,05
117.	Herakleia am Pontos	Ereğli	59,00	31,415	27,59
118.	Sinope	Sinop	63,83	35,150	28,68
119.	Amisos	Samsun	65,00	36,334	28,67
120.	Trapezus	Trabzon	70,75	39,733	31,02
121.	Phasis-Mündung	Rioni-Mündung	72,50	41,636	30,86
IV. Северные широты Европы					
122.	Mediolanum	Saintes	17,66	-0,633	18,29
123.	Burdigala	Bordeaux	18,00	-0,578	18,58
124.	Nemausus	Nîmes	22,00	4,361	17,64
125.	Gesoriacum	Boulogne-sur-Mer	22,75	1,615	21,14
126.	Vienna	Vienne	23,00	4,878	18,12
127.	Lugdunum	Lyon	23,25	4,842	18,41
128.	Augustodunum	Autun	23,66	4,299	19,36
129.	Durocortorum	Reims	23,75	4,035	19,72
130.	Brigantium	Bregenz	30,00	9,749	20,25
131.	Amisia	Geismar	31,50	10,166	21,33
132.	Augusta Vindelicorum	Augsburg	32,50	10,900	21,60
133.	Iulium Carnicum	Zuglio	34,50	13,033	21,47
134.	Arelape	Pöchlarn	35,00	15,200	19,80
135.	Scarbantia	Sopron	39,50	16,583	22,92
136.	Servitium	Bosanska Gradiska	42,33	17,250	25,08
137.	Mursa	Osijek	43,50	18,680	24,82
138.	Sirmium	Sremska Mitrovica	44,85	19,617	25,23
139.	Sarmizegetusa Regia	Hunedoara	47,85	23,309	24,54
140.	Raitiaria	Arcar	49,00	22,915	26,08
141.	Borysthenis	Parutino	57,00	31,900	25,10
142.	Theodosia	Feodosija	63,33	35,379	27,95
143.	Pantikapaia	Kertsch	64,00	36,468	27,53
144.	Hermonassa	Tmutarakan	65,00	36,714	28,29
145.	Tanaïs	Nedvigovka	67,00	39,347	27,65
146.	Oinantheia	Gagra	69,66	40,217	29,44
147.	Tyrambe	Stanitsa Peresyp	69,66	37,130	32,53
V. Красное море					
148.	Berenike	Umm el ketef	64,08	35,475	28,61

149.	Myos Hormos	Sharm al-Qibli (Huntingford 1980)	64,50	34,430	30,07
150.	Adulis	Massawa	67,00	39,45	27,55
151.	Kolobon-Berg	Ras Harb	68,00	39,441	28,56
152.	Baitios-Mündung	Wadi Baisch-Mündung	69,50	42,410	27,09
153.	Aualites	Assab	74,00	42,733	31,27
154.	Dere	near Ras Siyan	74,50	43,283	31,22
155.	Muza	Mauza	74,50	43,280	31,22
156.	Okelis	Seih Said	75,00	43,500	31,50
157.	Malao	Berbera	75,00	45,000	30,00
158.	Mondu	Heis	78,25	46,930	31,32
159.	Mosylon	Ras Antarah	79,00	49,550	29,45
160.	Elefanten-Berg	Ras Filuch	81,00	50,650	30,35
161.	Akkanai	Bandar Alula (Huntingford 1980)	82,00	50,750	31,25
162.	Aromata	Kap Guardafui	83,00	51,286	31,71
VI. Персидский залив и Индийский океан					
163.	Arabia	Aden	80,00	45,033	34,97
164.	Teredon	Basra	80,00	47,817	32,18
165.	Gerra	Hajar, Al-Ahsa	80,00	49,622	30,38
166.	Apphana	Abadan	81,33	48,304	33,03
167.	Charax des Pasines	Dschabul	81,66	47,578	34,08
168.	Kane	Hisn al-Ghurab	84,00	48,333	35,67
169.	Insel des Dioskorides	Sokotra	85,00	51,417	33,58
170.	Kap Chersonesos	Buscher	89,67	50,810	38,86
171.	Syagros	Ras-al-Fartak	90,00	52,220	37,78
172.	Asabon	Ras Oman	92,50	56,333	36,17
173.	Kryptos	Muscat	92,67	58,540	34,13
174.	Kap Korodamon	Ras Al-Jinz	93,00	59,800	33,20
175.	Kap Karpella	Ras al-Kuh	94,00	57,300	36,70
176.	Harmuza	Hormus	94,50	56,453	38,05
177.	Amarotha Amarus	Amol	95,00	52,351	42,65
178.	Badara	Gwadar	103,00	62,300	40,70
VII. Индия и Индокитай					
179.	Simylla	Chaul	110,00	72,927	37,07
180.	Narmades-Mündung	Narmada-Mündung	112,00	72,812	39,19
181.	Barygaza	Bharucha	113,25	72,970	40,28
182.	Syrastra	Surat	114,00	72,825	41,18

183.	Nanagunas-Mündung	Tapti-Mündung	114,50	72,683	41,82
184.	Muziris	Cranganur	117,00	76,614	40,39
185.	Ozene	Ujjain	117,00	75,777	41,22
186.	Baithana	Paithan	117,00	75,380	41,62
187.	Komaria	Komorin	121,75	77,550	44,20
188.	Modura	Madurai	125,00	78,119	46,88
189.	Kap Kory	Rameshwaram	125,67	79,152	46,51
190.	Nördliches Kap	Point Pedro	126,00	80,233	45,77
191.	Maagrammon	Tissamaharama	127,00	81,278	45,72
192.	Chaberis	Tranquebar	128,33	79,840	48,49
193.	Chaberos-Mündung	Kaveri-Mündung	129,00	79,829	49,17
194.	Orthura	Uraiyar	130,00	78,678	51,32
195.	Poduke	Virampatnam	130,25	79,810	50,44
196.	Adamas-Mündung	Subarnarekha-Mündung	142,67	87,392	55,28
197.	Palimbothra	Patna	143,00	85,144	57,86
198.	Ganges-Mündung (westlichste)		144,50	88,083	56,42
199.	Antibole-Mündung	Hooghly River	148,50	90,815	57,69
200.	Tosalei	Dhaulti	150,00	85,833	64,17
201.	Kap	Purian	157,67	94,416	63,25
202.	Sabana	Singapore	160,00	103,833	56,17
203.	Besyngas-Mündung	Sittoung River	162,00	96,945	65,06
204.	Grosses Kap am Anfang des Golfes	Ca Mau Cap	169,00	104,738	64,26
VIII. Остальная Азия					
205.	Edessa	Urfa	72,50	38,800	33,70
206.	Nikephorion	Raqa	73,83	39,017	34,82
207.	Nisibis	Nesibin	75,17	41,217	33,95
208.	Labana	Qalaat Sergat	77,83	43,263	34,57
209.	Dumetha	Dumat el-Candal	75,00	39,868	35,13
210.	Sabbatha	Schabwa	77,00	46,833	30,17
211.	Sapphara	Zafar	78,00	44,403	33,60
212.	Orchoë	Warka	78,50	45,636	32,86
213.	Borsippa	Birs Nimrud	78,75	44,342	34,41
214.	Babylon	Hillah	79,00	44,421	34,58
215.	Seleukeia	Tell Omar	79,33	44,333	35,00
216.	Arbela	Erbil	80,00	44,009	35,99
217.	Ktesiphon	Al-Ma'aridh	80,00	44,581	35,42

218.	Apphana	Abadan	81,33	48,304	33,03
219.	Susa	Schusch	84,00	48,258	35,74
220.	Akbatana	Hamadan	88,00	48,516	39,48
221.	Persepolis	Persepolis	91,00	52,891	38,11
222.	Europos	Ray	93,67	51,433	42,23
223.	Kaspische Pforte	Damavand	94,00	52,330	41,67
224.	Hekatonpylos	Shahr-e Qumis	96,00	54,0375	41,96
225.	Karmana	Kirman	100,00	57,083	42,92
226.	Nisaia	Nisa	105,25	61,533	43,72
227.	Antiocheia Margiane	Merv	106,00	62,193	43,81
228.	Alexandreia in Areia	Herat	110,00	62,203	47,80
229.	Alexandreia	Kandahar	114,00	65,717	48,28
230.	Baktra	Balch	116,00	66,874	49,13
231.	Oxeiana	Takht-i Sangin	117,50	68,285	49,22
232.	Kabura	Kabul	118,00	69,167	48,83
233.	Kapisa	Begram	118,67	69,2928	49,37
234.	Alexandreia Eschate	Chodschent	122,00	69,617	52,38
235.	Steinerner Turm	Taschkurgan (Wurm 1926)	135,00	75,2167	59,78
236.	Auzakia	Uqturpan (de la Vaissière 2009)	144,00	79,223	64,78
237.	Serisches Issedon	Kaxgar (Wurm 1926)	162,00	98,300	63,70
238.	Ottorakora	Khotan (Wurm 1926)	165,00	80,016	84,98
239.	Thogara	Dunhuang (Wurm 1926)	171,333	94,6667	76,67
240.	Sera Metropolis	Xi'an	177,25	108,900	68,35

ПОРТУЛАНЫ – МОРСКИЕ КАРТЫ XIV–XVI ВВ.

А. И. ЩЕТНИКОВ
ООО «Фарадей», Новосибирск
schetnikov@ngs.ru

ANDREY SHETNIKOV
“Faraday” Ltd, Novosibirsk, Russia

PORTOLANS – THE SEA CHARTS FROM THE FOURTEENTH TO FIFTEENTH CENTURIES

ABSTRACT. The survey is devoted to the history of European portolan sea charts, mapping the Mediterranean and adjusting Atlantic coasts. I discuss the techniques of their initial charting and subsequent refinement and coping and conclude that the first center for systematic mapping of the Mediterranean was Genoa.

KEYWORDS: ancient and medieval geography, maps, cartography.

Предупреждение. Работая над этим обзором, я одновременно правил (а по сути дела, писал заново) статью «Портуланы» в русской Википедии. Поэтому тексты обзора и статьи в значительной степени повторяют друг друга. Последняя часть обзора, посвящённая проблеме возникновения портуланов, написана относительно недавно, и в Википедии её нет.

Что такое портулан?

Классический портулан эпохи позднего Средневековья и Возрождения, от конца XIII до XVI века – это морская карта, на которой показана акватория Средиземного и Чёрного морей, а также побережье Атлантического океана за Гибралтаром: на север – от Пиренейского полуострова до Фландрии, включая южные берега Британии и Ирландии; на юг – марокканский берег с Канарскими островами.



Эта карта скопирована в конце XVI века с ещё одной, которую нарисовал в 1521 году для своей Книги морей турецкий адмирал и картограф Пири-реис. От стандартного портулана она отличается только отсутствием подписей. Обратите внимание на рисунки Марселя, Генуи, Венеции и Каира.

Следует отметить, что слово *portolano* в итальянском языке обозначало не карту, а словесный текст, описывающий морское побережье при плавании вдоль него – то, что в античности называлось «перипл». Таким портуланом, к примеру, является составленная в середине XIII века анонимная итальянская лочия *Il compasso da navigare* (см. Motzo 1947). Изготовители карт называли свои изделия не портуланами, но *carta nautica* – «морскими картами».

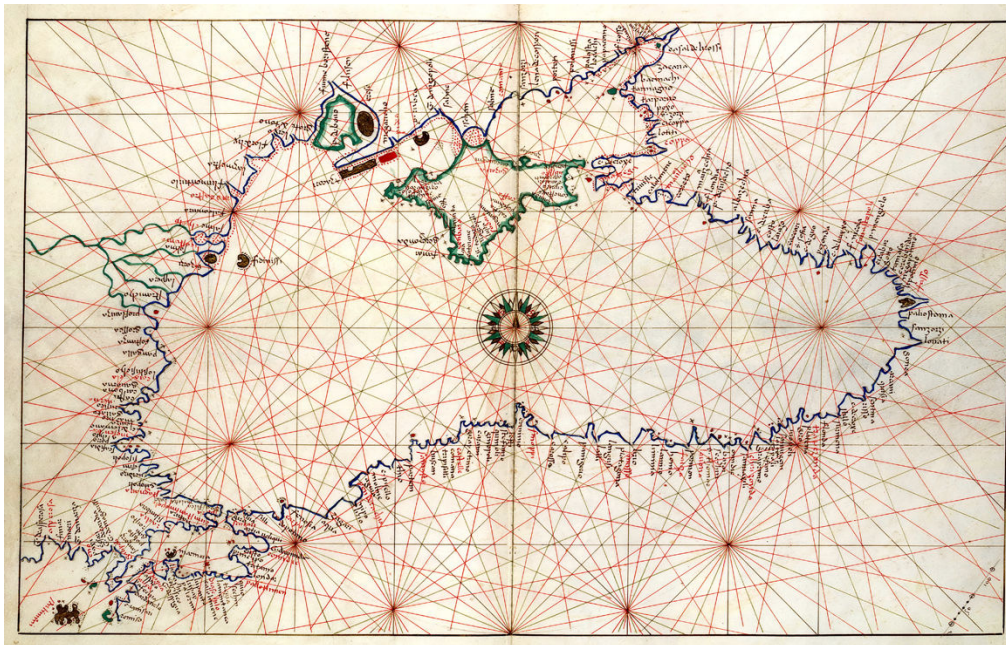
Портулан как первая точная карта

Основная черта портуланов, которая сразу же бросается в глаза всякому, кто привык иметь дело с географическими картами – это их высокая топографическая точность. Очертания морских берегов на портуланах достаточно близки к очертаниям этих же морей на современных картах, чего нельзя сказать о других картах Европы, изготовленных в эту же самую эпоху в рамках другой картографической традиции.

Условные обозначения и генерализация

Будучи морской картой, портулан составлялся в первую очередь для нужд морской навигации. Для удобства пользования мелкие детали побережья изображены на нём достаточно условно. Острова, чтобы их было лучше видно, выделяются разными цветами. Небольшие мысы зачастую показываются за-

метно крупнее, чем они есть на самом деле. Бухты между мысами могут схематично изображаться дугами окружностей. Эстуарии рек обозначены двумя параллельными линиями, входящими в глубь суши. Прибрежные скалы изображены чёрными точками, мели – красными точками.



Портулан Чёрного моря из атласа Батисты Анъезе (1553).

Подписи деталей береговой линии

Вдоль побережий подписаны многие сотни географических объектов – мысы, заливы, реки, порты. На большом портулане Средиземноморья может быть сделано несколько тысяч таких подписей. Все подписи направлены от берега внутрь суши. Поэтому у портулана нет выделенной ориентации подписей, как у современной карты, и его одинаково удобно рассматривать с разных сторон.

Итальянский и каталанский стили изображения

Основные мастерские по изготовлению портуланов находились в центрах средиземноморской морской торговли: Генуе, Венеции и Ла Пальме. В соответствии с местом изготовления различают портуланы двух типов, которые условно принято называть итальянским и каталанским.

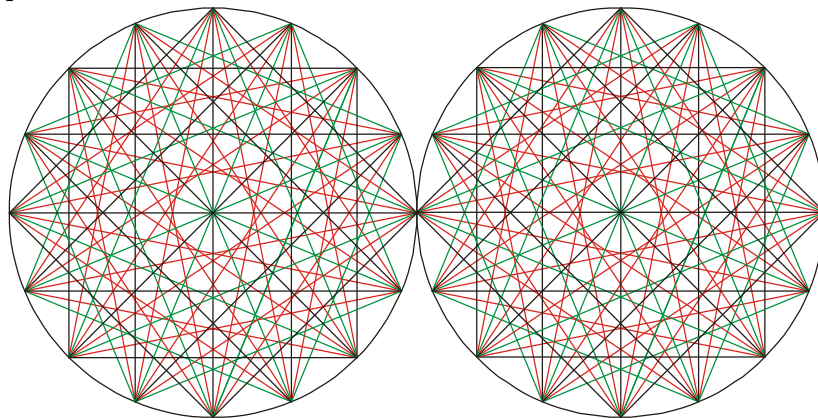
На итальянском портулане внутренняя территория суши не показывается совсем – здесь проведена только береговая линия и сделаны подписи к ней. На каталанском портулане имеются изображения некоторых горных хребтов, рек и других внутренних географических объектов, а также разные дополнительные художества, удовлетворяющие любознательность, но не нужные для мо-

реплавания. При этом географические объекты суши нарисованы здесь крайне схематично, без соблюдения пропорций и масштаба.

Геодезия портуланов

Сетка румбов

Характерной чертой портуланов, создающей неповторимый образ «старинной морской карты», является нанесённая на них сетка румбов. Как правило, эта сетка строилась для шестнадцати основных направлений. Для её построения проводится большая вспомогательная окружность, охватывающая заметную часть карты. В этой окружности строятся два перпендикулярных диаметра в направлениях «север – юг» и «запад – восток». Между ними делением дуг окружности пополам проводятся новые диаметры так, чтобы в итоге вспомогательная окружность была пересечена диаметрами в шестнадцати равноотстоящих точках. Все пары точек соединяются прямыми линиями определённых цветов: чёрные линии для четырёх основных направлений, зелёные – для следующих четырёх, красные – для следующих восьми. Большие портуланы, охватывающие всё Средиземноморье, могут быть снабжены сеткой румбов, построенной на основе не одной, но двух касающихся окружностей равного диаметра.



Сетка румбов на основе двух касающихся окружностей.

Использование компаса

Направление «север – юг» на портуланах систематически отклоняется от истинного географического меридиана на величину от 4° до 12° , разную для разных больших частей Средиземного моря. Естественно считать, что это направление соответствует магнитным меридианам с характерным для данной эпохи магнитным склонением.

Капитаны кораблей в открытом море ориентировали свои карты по стрелке компаса, а не по небесным явлениям, указывающим на географические север и юг. Надо полагать, что и составители портуланов пользовались в своей работе магнитным компасом с картушкой румбов, который к концу XIII века был уже известен (см. Lane 1963).

Масштаб

Многие портуланы снабжены масштабными линейками. Каждое большое деление линейки делится точками на 5 малых делений. В современных мерах большое деление составляет – 60 ± 5 км, малое деление – 12 ± 1 км. Принято считать, что такое малое деление на карте равно 10 милям на местности, где одна миля равна $1,2 \pm 0,1$ км.

Картографическая проекция

Все линии постоянного курса, называемые также локсодромиями, изображаются на плоскости прямыми линиями единственно в проекции Меркатора. Если бы портуланы осознанно строились в определённой картографической проекции, это была бы проекция Меркатора.

Однако первые авторы портуланов, жившие в XIII веке, вряд ли руководствовались в своей работе такими абстрактными математическими принципами. Поскольку работа по составлению карт почти наверняка велась с разбиением всей средиземноморской акватории на отдельные бассейны, для каждого бассейна отклонение формы земной поверхности от плоскости было не слишком большим, и линии одного магнитного направления в этих пределах можно было считать параллельными. Когда карты отдельных бассейнов сшивались в одну общую карту, неизбежно возникали некоторые неувязки, но из-за общей вытянутости Средиземноморья в широтном направлении они были не слишком велики (анализ возникавших при этом искажений см., например, в работе Gaspar 2010). Итоговая карта в пределах Средиземноморья должна была получиться похожей на карту в проекции Меркатора.

Заметные проблемы должны были возникнуть при соединении больших пространств в меридиональном направлении, но такими пространствами для портулана были только Бискайский залив и Британские острова. При этом линия, соединяющая какие-нибудь две точки в Британии и Италии, должна была сильно исказиться как в линейном масштабе, так и по направлению; однако эта линия шла по суше и поэтому в морских делах никого не интересовала.

Портуланы в их документированной истории

Портулан как массовая продукция

До наших дней сохранилось около трёх десятков портуланов XIV века и примерно полторы сотни портуланов XV века (см. Campbell 1986); ясно, что в реальности они изготавливались тысячами. Карты Средиземноморья, относящиеся к этому же типу, продолжали ещё более массово производиться и в XVI веке, уже после открытия Нового Света и пути в Индию вокруг Африки.

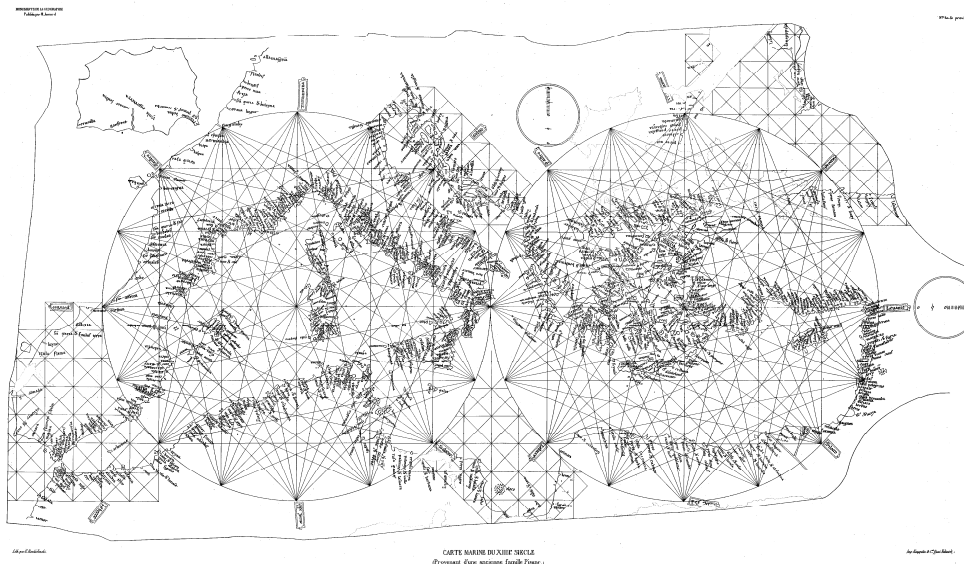
Массовое производство карт и достаточно большое время, требуемое для тщательной перерисовки одной карты, привели к тому, что изготовление карт стало отдельной профессией, которой занимались в специализированных мастерских.

Для изготовления портулана обычно брался качественный пергамент из овечьей шкуры, очень часто – с необрезанной до прямоугольника шейной частью. Типичный лист такого пергамента имел размеры около 100 × 60 см, иногда несколько меньше, иногда больше. Два или даже четыре прямоугольных листа пергамента могли соединяться вместе для получения более крупной карты.

Для того, чтобы перенести береговую линию с исходного оригинала на новый лист в масштабе один к одному, нужно было сначала приготовить первую копию на прозрачной кальке. Затем, используя закопчённую копировальную бумагу, эта линия переносилась с кальки на чистый пергамент (см. Pujades 2007, p. 472).

Пизанская карта

Самый первый портулан, сохранившийся до наших дней – это Пизанская карта, датируемая концом XIII века. Она называется так, потому что долгое время хранилась в Пизе; а в качестве возможного места её изготовления, кроме Пизы, рассматривались также Венеция и Генуя.



Пизанская карта. Перерисовка XIX в.

Подписанными отметками на этом портулане плотнее всего покрыты побережья Тирренского моря, а также Святой Земли, что соответствует его предполагаемому генуэзскому происхождению. На Пизанской карте изначально была изображена западная часть Чёрного моря (восточная не вписалась в размеры пергамента), но к сожалению, изображение Чёрного моря безнадежно испорчено.

Пизанская карта ещё заметно отличается во многих деталях от несколько более поздних портуланов первой половины XIV века. Западное Средиземное море проработано на ней не столь детально, как на последующих картах. Оке-

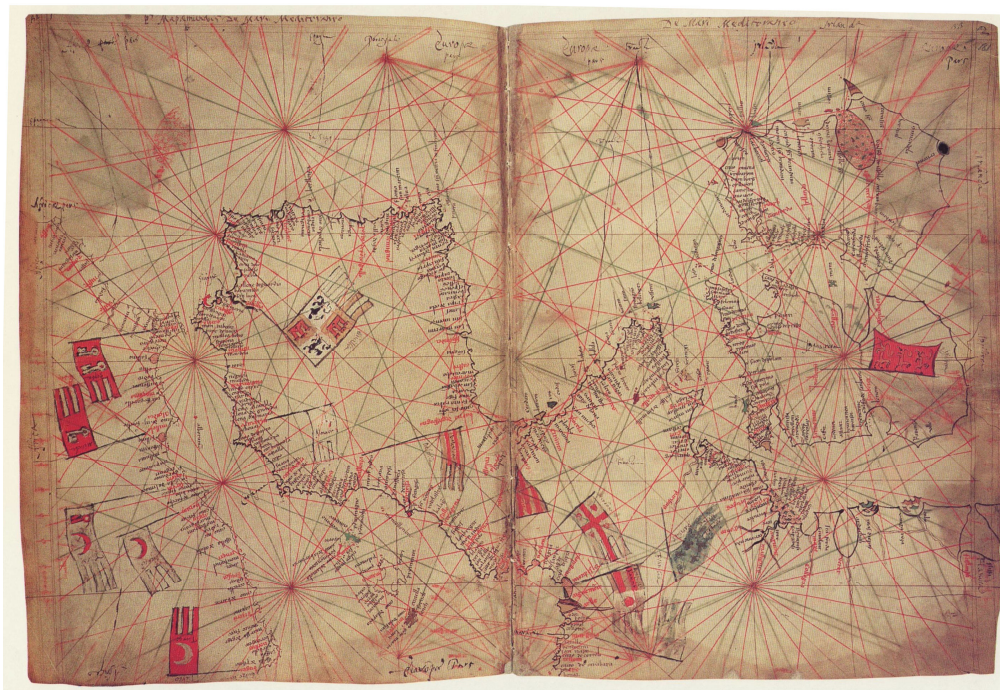
анское побережье Атлантики изображено весьма условно и с совсем немногими деталями. Очертания Бискайского залива и южного берега Англии переданы совсем грубо; при этом Лондон отмечен не на восточном, а на южном берегу острова.

Итальянский «сапог» выглядит заметно более толстым, чем он есть на самом деле. Это понятно: если территория такой формы рисуется с моря, точная пробивка расстояний внутри суши с одной стороны полуострова на другую оказывается весьма затруднительной, и установить ошибку тоже будет весьма трудно.

С очень сильными искажениями и весьма условно изображена береговая линия залива Сидра – при том, что остальное африканское побережье Средиземного мира показано весьма точно и подробно.

Более поздние европейские портуланы

На нескольких картах работы Пьетро Весконте, датируемых 1311–1321 годом, побережье Атлантики вплоть до Фландрии уже показано с той же степенью детализировки, что и Средиземноморье. К этому времени глобальный обмер всех побережий, изображённых на классическом портулане, был уже в основном завершён. Некоторые уточнения делались и позднее для северной части Британских островов.



Карта западного Средиземноморья и Атлантики из атласа Пьетро Весконте (1325)

В последующее же время установленные очертания берегов только копируются, на них уточняются названия и флаги владычества, но новых картогра-

фических съёмок в регионе уже не производится. При этом многократное копирование приводило лишь к ухудшению воспроизведения мелких деталей карты, практически никак не сказываясь на качестве изображения в целом.

Портуланы в странах ислама

От XIV–XV века, помимо большого числа морских карт, изготовленных в христианских странах Средиземноморья, сохранилось также четыре карты, сделанных в странах арабского Магриба. Самую раннюю из них, так называемую «Магрибскую карту», принято датировать приблизительно 1330 годом. Эта карта, на бумажном листе которой изображено западное Средиземноморье, отличается от современных ей итальянских портуланов подписями, выполненными на магрибском диалекте арабского языка. Две другие карты изготовлены в Тунисе в 1413 году и в Триполи в 1461 году.

Сохранилось также некоторое число более поздних портуланов оттоманского происхождения, включая *Книгу морей* – лоцию Средиземноморья, составленную адмиралом Пири-реисом в 1521 году.

Проблема возникновения портуланов

Две гипотезы о времени и месте появления «первого портулана»

Мы знаем, что к концу XIII столетия средиземноморский портулан был уже в основном составлен. И мы не имеем ровным счётом никаких свидетельств о том, кто, где, когда и как его составил.

О времени и месте составления первых портуланов имеются две гипотезы. Согласно первой из них, первые портуланы были составлены в конце XIII века, вероятнее всего – в кругу генуэзских купцов, ведущих морскую торговлю. Впрочем, рассматривается и вариант, согласно которому первые портуланы были составлены в это же время, но на Мальорке. Вторая гипотеза – экзотическая; согласно этой гипотезе, морская карта Средиземноморья была составлена ещё в античности, а потом в конце XIII века каким-то образом попала в руки средиземноморских моряков.

Гипотеза об античном происхождении портулана представляется мне крайне сомнительной. Она основывается на единственном утверждении: «европейские моряки XIII века столь сложной и согласованной картографической работы проделать не могли, а вот географам эллинистической эпохи она была вполне по силам».

Однако против античного происхождения портуланов можно привести ряд достаточно весомых доводов. В основе эллинистической картографии, представленной в Географии Птолемея, лежал принцип географической координатной сетки, параллелей и меридианов, широты и долготы. Однако все известные нам портуланы не содержат ничего похожего на сетку широт и долгот. Они всецело опираются на сетку компасных румбов, привязанных не к географическому, но к магнитному меридиану. Античные же мореплаватели и географы магнитного компаса не знали. Было бы очень странно, если бы чудом

сохранившаяся античная карта была переведена в XIII веке с координатной сетки широт и долгот на сетку компасных румбов – ведь традиция не допускает такой вольности обращения.

Далее, система определения координат географических пунктов, принятая в *Географии* Птолемея, позволяет с достаточным правдоподобием взаимного положения наносить на карту точки, отстоящие друг от друга на весьма значительные по географическим меркам расстояния. Во всяком случае, при определении долгот методом одновременного наблюдения лунных затмений ошибка в 4 минуты в определении времени начала затмения соответствует ошибке в 1° по долготу. Система азимутов и румбов, напротив, хорошо работает на относительно небольших расстояниях, и лучше всего – в пределах прямой видимости мысов, вершин и других примечательных географических объектов. И портуланы демонстрируют нам именно такую качественную рисовку взаимного положения географических очертаний «в малом».

К этому доводу добавим ещё один. Внимательное сличение разных портуланов показывает, что ранние портуланы не копируют друг друга буквально, но постепенно улучшаются, и лишь потом начинается копирование без улучшений. Если в XIV–XV веке европейские мореплаватели и картографы смогли нарисовать карты Бискайского залива, Британских островов и Западной Африки, почему они не могли в XIII веке составить карту Средиземного и Чёрного морей?

Сообщение Раймонда Луллия

Раймонд Луллий (1235–1315), живший на Мальорке, был крупным философом и теологом, христианским миссионером, знатоком многих наук. Он много путешествовал по морю и был до какой-то степени знаком с искусством мореплавания. В разделе *De marineria* своей книги *Arbre de sciencia*, написанной на каталанском языке в 1295 году, Луллий описывает способ, которым моряки соотносят расстояние, пройденное кораблём по реальному курсу, с расстоянием, которое он должен был пройти по запланированному курсу (см. Cotter 1978). Этот пассаж заканчивается фразой о том, что «для этого моряки имеют инструмент, карту, иглу компаса и направление на север» (*e daço han instrument carta u compass agulla e tremuntana*).

Эту фразу иногда приводят как указание на то, что каталанские моряки уже пользовались морскими картами в конце XIII века. Однако, она не является достаточно определённой. Словом *carta* здесь может быть названа не географическая карта, но геометрическая таблица. *Compass agulla* тоже может означать как стрелку компаса, так и циркуль-измеритель. И даже если у моряков с Мальорки имелись в это время карты западного Средиземноморья, составление карты восточного Средиземноморья и тем более Чёрного моря безусловно не было их делом.

Морская торговля в конце XIII века

Поскольку портулан Средиземного моря был к 1300 году уже составлен, самое его составление пришлось на более раннюю эпоху. Обстоятельства, в которых происходила эта работа, нам совершенно неизвестны. Ясно, что на неё ушёл не один год; а может быть, и несколько десятков лет.

Потребность в проведении систематических картографических работ вызывается развитой морской торговлей; как то, так и другое предполагает относительную свободу плавания и относительный мир.

Состояние дел в средиземноморской морской торговле достаточно подробно освещается в статье Lane 1963, посвящённой изобретению морского компаса и началу его использования в навигации. Автор обращает особое внимание на то, что до 1280 года торговые караваны снаряжались Генуей, Пизой и Венецией один раз год, так что плавание велось, как и в античную эпоху, только в летнее время. Однако в конце XIII века происходит переход к снаряжению не одного, а двух караванов в год. Обзоры нотариальных записей Пизы показывают, что зимнее плавание в Средиземноморье начинается в 1280 году. Эти изменения в европейском мореплавании наиболее естественно могут быть связаны как с изобретением компаса, приходящемся на 1270–1300 годы, так и с появлением новых морских карт, приспособленных для использования компаса и для плавания не вдоль побережья, но напрямую через море, со счислением курса.

В этой же статье отмечается, что именно в эту эпоху начинается систематическое плавание торговых кораблей из Средиземноморья напрямую к южным берегам Англии через Бискайский залив. Об этом свидетельствуют это контракты хозяев генуэзских галер 1277 и 1278 гг. А мы знаем, что Бискайский залив и берега Ла-Манша изображены, правда ещё не слишком подробно, уже на Пизанской карте, датированной 1290 годом. Так что одни концы здесь хорошо сходятся с другими.

Освоение Черноморского бассейна

Посмотрим с этой же точки зрения на то, когда мог быть составлен портулан Чёрного и Азовского морей.

Систематическое освоение Чёрного моря генуэзцами началось в 1169 году, когда византийский император Михаил Комнин разрешил генуэзским кораблям проход через Босфор. В 1204 году Константинополь был взят крестоносцами, и проход в Чёрное море для генуэзцев оказался затруднён из-за больших пошлин.

В 1267 году генуэзцы заключили Нимфейский договор с никейским императором Михаилом VIII Палеологом, по которому они обещали императору военно-морскую поддержку в отвоевании Константинополя, а тот даровал им право торговли и основания факторий в Чёрном море и на островах и малоазийском побережье Эгейского моря. В 1265 году Константинополь вернулся к византийцам, после чего генуэзцы вновь начали активное освоение черномор-

ских побережий, основав Кафу на месте нынешней Феодосии в 1266 году и ряд других колоний.

В свете этих фактов вполне правдоподобным представляется предположение о том, что портулан Чёрного и Азовского моря был составлен генуэзцами в конце XIII века – что опять же хорошо согласуется с датировкой Пизанской карты.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Анучин Д. Н. (1915) *Старинная морская карта на пергаменте из собрания графа А. С. Уварова*. Москва, Типография Г. Лиснера и Д. Совко.
- Campbell T. (1987) "Portolan charts from the late thirteenth century to 1500," Harley J. B. & Woodward D. (eds), *The history of cartography, Vol. 1: Cartography in prehistoric, ancient and medieval Europe and the Mediterranean*, 370–463. Chicago, University of Chicago Press.
- Clos-Arceud A. (1956) "L'énigme des portulans: Étude sur la projection et le mode de construction des cartes à rhumbs du XIV^e et du XV^e siècle," *Bulletin du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques: Section de Géographie* 69, 215–31.
- Cotter C. H. (1978) *Early tabular, graphical and instrumental methods for solving problems of plane sailing*. Coimbra, Universidade de Coimbra.
- Gaspar J. A. (2010) *From the portolan chart of the Mediterranean to the latitude chart of the Atlantic: Cartometric analysis and modeling*. Lisboa, Universidade Nova de Lisboa.
- Kretschmer K. (1909) *Die italienischen Portolane des Mittelalters: Ein Beitrag zur Geschichte der Kartographie und Nautik*. Berlin; repr. 1962 Hildesheim, Georg Olms.
- Lane F. C. (1963) "The economic meaning of the invention of the compass," *Am. Hist. Rev.* 68, 605–617.
- Motzo B. R. (1947) *Il compasso da navigare: opera italiano della metà del secolo XIII*. Cagliari, Università di Cagliari.
- Nordenskiöld A. E. (1897) *Periplus: an essay on the early history of charts and sailing-directions*. Trans. F. A. Bather. Stockholm, Norstedt.
- Pujades R. J. (2007) *Les cartes portolanes: la representació medieval d'una mar solcada*. Barcelona, Lunwerg Editores.
- Soucek S. (1987) "Islamic charting in the Mediterranean," Harley J. B. & Woodward D. (eds), *The history of cartography, Vol. 2(1): Cartography in the traditional Islamic and South Asian societies*, 263–292. Chicago, University of Chicago Press.
- Stevenson E. L. (1911) *Portolan charts: Their origin and characteristics*. New York, Knickerbocker Press.
- Uhden R. (1935) "Die antiken Grundlagen der mittelalterlichen Seekarten," *Imago Mundi* 1, 1–19.

**КЛЯТВА ГИППОКРАТА:
ТРАНСФОРМАЦИЯ СЕМАНТИКИ И ВОЗРОЖДЕНИЕ ПРАГМАТИКИ**

И. В. МЕЛИК-ГАЙКАЗЯН И Т. В. МЕЩЕРЯКОВА
Томский государственный педагогический университет
Сибирский государственный медицинский университет
melik-irina@yandex.ru; mes-tamara@yandex.ru

IRINA MELIK-GAYKAZYAN and TAMARA MESCHERYAKOVA
Tomsk State Pedagogical University, Siberian State Medical University, Russia

THE HIPPOCRATIC OATH:
THE TRANSFORMATION OF ITS SEMANTICS AND THE REVIVAL OF ITS PRAGMATICS

ABSTRACT. The Hippocratic Oath enjoys imperishable value in the western traditions of medicine. In modern culture, its postulates have frequently been interpreted as the foundations for the principles of bioethics and a basis of paternalistic practice, typical for modern medicine and opposite to bioethics. According to the authors of this contribution the semantics of the Hippocratic Oath underwent a serious transformation in the course of centuries, while contemporary bioethics revives its archaic pragmatics.

KEYWORDS: Ancient medicine, The Hippocratic Oath, prejudices, bioethics, paternalism.

* В статье представлено пересечение исследовательских результатов, полученных Т. В. Мещеряковой при выполнении проекта РГНФ № 12-03-00198 «Биоэтика как форма самосознания современной культуры», и полученных И. В. Мелик-Гайказян при выполнении Государственного задания для ФГБОУ ВПО «ТГПУ» в рамках базовой части, проект № 155 «Методология моделирования семиотических механизмов управления нелинейной динамикой образовательных систем».

Три вида предубеждений, распространенных в современности, делают необходимым обращение к тексту клятвы Гиппократов, которой присягали своему долгу врачеватели во времена античности.

Первый вид предубеждений существует в среде обыденных представлений людей, уверенных в том, что все врачи по-прежнему приносят клятву Гиппократов и должны следовать ей, поскольку она обеспечивает соблюдение интересов пациентов при выборе врачом способа их лечения в условиях нарастающего многообразия этих способов.

Второй вид предубеждений принадлежит сфере профессиональной этики врачей, уверенных в том, что клятва Гиппократ воплощает патернализм, игнорирует права пациента, пренебрегает ценностями либерализма и столь противоречит современному пониманию врачебного долга, что выпускники медицинского факультета Гарварда уже отказывались ее приносить.¹

Третий вид предубеждений связан с тем, что содержание клятвы Гиппократ можно свести к четырем положениям – делай благо, уважай человеческое достоинство, признавай автономию личности, следуй справедливости – для выработки правил гуманитарной экспертизы биотехнологий, призванной гарантировать соблюдение принципа предосторожности при создании и внедрении инноваций, последствия которых для здоровья и жизни людей трудно прогнозировать. В этом смысле, клятве Гиппократ отведена роль регулятора когнитивной деятельности при разработке новых технологий. Подтверждением этой роли служит то, что перечисленные здесь положения стали основными принципами одной из самых молодых наук – биоэтики, а именно биоэтика регулирует, разрешает и запрещает исследовательские направления в широком спектре наук, продуктом которых являются так называемые конвергентные технологии.

Отмеченные предубеждения, укорененные в повседневности, в профессиональной этике и в когнитивной практике, существуют одновременно и находятся в явном противоречии друг с другом. Казалось бы, источником противоречий служат очень понятные обстоятельства. С одной стороны, извечно существуют разногласия между представлениями людей, в разной степени осведомленных в какой-либо области. И легко заметить, что первый вид предубеждений распространен среди профанов в теории и практике медицины, второй вид – среди практикующих врачей, и третий вид – среди ученых, сегодня разрабатывающих теории, которые завтра станут практикой медицины. С другой стороны, любой сложный феномен рождает веер конкурирующих интерпретаций, а вопросы, касающиеся жизни и смерти, долга и желаний, целей существования человека и сущности человека, относятся к вечным вопросам, на которые в разных культурах и в разные самобытные эпохи давались разные ответы. Вместе с тем в контексте сложных и многомерных феноменов, составляющих античное наследие, клятва Гиппократ обладает чрезвычайной конкретностью и определенностью, и ее беспрецедентно долгое существование в этом качестве должно было уже обеспечить ей некое единство восприятия. Однако в большинстве случаев апелляции к клятве Гиппократ обращающийся к ней имеет в виду не конкретный текст, а укоренившуюся трактовку того, что в этом тексте должно содержаться. Так, принято считать, что в клятве должно быть утверждение принципа «не навреди» и его же семантического эквивалента в позитивной формулировке «делай благо».

¹ В 1972 году значительное число выпускников гарвардской медицинской школы отказались приносить клятву Гиппократ (Geiger 1982).

Эти сложившиеся интерпретации мы назвали предубеждениями, поскольку они справедливы лишь отчасти, и эта их частичная правильность создает преграду для непредвзятого убеждения. Люди, никогда не произносившие эту присягу профессиональному долгу, склонны видеть в принципе «не навреди» гарантию своих прав как пациентов. Врачи и разработчики новых биомедицинских технологий, подобно Гиппократу стремящиеся к достижению совершенства в своем деле, усматривают в принципе «делай благо» новые подходы к пониманию сути служения профессиональному долгу, что создавало разные версии клятвы.²

Итак, проблему составляет выяснение того, что было трансформировано в трактовках клятвы Гиппократа – ее семантика или ее прагматика? Сформулированный нами вопрос не имеет самоочевидного ответа, а, следовательно, требует специального обсуждения, которое стоит начать с обращения к тексту клятвы Гиппократа (греческий текст и перевод на русский язык В. И. Руднева).³

- | | |
|--|---|
| <p>α Ὁμνυμι Ἀπόλλωνα ἰητρὸν, καὶ Ἀσκληπιὸν, καὶ Ὑγίαν, καὶ Πανάκειαν, καὶ θεοὺς πάντας τε καὶ πάσας, ἴστορας ποιεύμενος, ἐπιτελέα ποιήσειν κατὰ δύναμιν καὶ κρίσιν ἐμὴν ὄρκον τόνδε καὶ ξυγγραφὴν τήνδε. ἠγήσασθαι μὲν τὸν διδάξαντά με τὴν τέχνην ταύτην ἴσα γενέτησιν ἐμοῖσι, καὶ βίου κοινώσασθαι, καὶ χρεῶν χρηρίζοντι μετάδοσιν ποιήσασθαι, καὶ γένος τὸ ἐξ ωὔτεου ἀδελφοῖς ἴσον ἐπικρινέειν ἄρρεσι, καὶ διδάξειν τὴν τέχνην ταύτην, ἣν χρηρίζωσι μανθάνειν, ἄνευ μισθοῦ καὶ ξυγγραφῆς, παραγγελίης τε καὶ ἀκροήσιος καὶ τῆς λοιπῆς ἀπάσης μαθήσιος μετάδοσιν ποιήσασθαι υἱοῖσί τε ἐμοῖσι, καὶ τοῖσι τοῦ ἐμὲ διδάξαντος, καὶ μαθηταῖσι συγγεγραμμένοις τε</p> | <p>α Клянусь Аполлоном врачом, Асклепием, Гигией и Панакеей и всеми богами и богинями, беря их в свидетели, исполнять честно, соответственно моим силам и моему разумению, следующую присягу и письменное обязательство: считать научившего меня врачебному искусству наравне с моими родителями, делиться с ним своими недостатками и в случае надобности помогать ему в его нуждах; его потомство считать своими братьями, и это искусство, если они захотят его изучить, преподавать им безвозмездно и без всякого договора; наставления, устные уроки и все остальное в учении сообщать своим сыновьям, сыновьям своего учителя и ученикам, связанным обязательством и клятвой по закону медицинскому, но</p> |
|--|---|

² Например, в России клятва врача является статьей закона «Об основах охраны здоровья граждан в РФ» (2011 г.); в США из 119 известных медицинских школ выпускники приносят классическую клятву Гиппократа в 3 школах, измененную в латинской традиции клятву Гиппократа – в 67, «Молитву Маймонида» – в 4, Женевскую декларацию Всемирной медицинской ассоциации – в 33, собственные присяги или комбинации «клятвы» и «молитвы» – в 10, а в двух школах уже не приносят никаких клятв (Crawshaw 1994).

³ Руднев 1936, 87–88.

38 Клятва Гиппократа

	καὶ ὠρκισμένοις νόμῳ ἱητρικῷ, ἄλλῳ δὲ οὐδενί.		никому другому.
β	Διαιτήμασί τε χρήσομαι ἐπ' ὠφελείῃ καμνόντων κατὰ δύναμιν καὶ κρίσιν ἐμήν, ἐπὶ δηλήσει δὲ καὶ ἀδίκῃ εἴρξειν.	б	Я направляю режим больных к их выгоде сообразно с моими силами и моим разумением, воздерживаясь от причинения всякого вреда и не- справедливости.
γ	Οὐ δώσω δὲ οὐδὲ φάρμακον οὐδενὶ αἰτηθεὶς θανάσιμον, οὐδὲ ὕφηγησομαι ξυμβουλίην τοιήνδε, ὁμοίως δὲ οὐδὲ γυναικὶ πεσσὸν φθόριον δώσω.	в	Я не дам никому просимого у меня смертельного средства и не покажу пути для подобного замысла; точно так же я не вручу никакой женщине абортивного пессария.
δ	Ἄγνῳς δὲ καὶ ὀσίως διατηρήσω βίον τὸν ἐμὸν καὶ τέχνην τὴν ἐμήν.	г	Чисто и непорочно буду я прово- дить свою жизнь и свое искусство.
ε	Οὐ τεμέω δὲ οὐδὲ μὴν λιθιῶντας, ἐκχωρήσω δὲ ἐργάτησιν ἀνδράσι πρήξιος τῆσδε.	д	Я ни в коем случае не буду делать сечения у страдающих каменной болезнью, предоставив это людям, занимающимся этим делом.
ζ	Ἐς οἰκίας δὲ ὀκόσας ἂν ἐσίω, ἐσελεύσομαι ἐπ' ὠφελείῃ καμνόντων, ἐκτὸς ἐὼν πάσης ἀδικίης ἐκουσίης καὶ φθορίης, τῆς τε ἄλλης καὶ ἀφροδισίων ἔργων ἐπὶ τε γυναικείων σωμάτων καὶ ἀνδρῶν, ἐλευθέρων τε καὶ δούλων.	е	В какой бы дом я ни вошел, я <i>войду</i> <i>туда для пользы</i> больного, будучи далек от всего намеренного, непра- ведного и пагубного, особенно от любовных дел с женщинами и мужчинами, свободными и рабами.
η	Ἄ δ' ἂν ἐν θεραπείῃ ἢ ἴδω, ἢ ἀκούσω, ἢ καὶ ἄνευ θεραπήης κατὰ βίον ἀνθρώπων, ἃ μὴ χρή ποτε ἐκλαλέεσθαι ἔξω, σιγήσομαι, ἄρῆρα ἠγεύμενος εἶναι τὰ τοιαῦτα.	ж	Что бы при лечении – а также и без лечения – я ни увидел или ни услышал касательно жизни люд- ской из того, что не следует когда- либо разглашать, я умолчу о том, считая подобные вещи тайной.
θ	Ὅρκον μὲν οὖν μοι τόνδε ἐπιτελέα ποιέοντι, καὶ μὴ ξυγγέοντι, εἴη ἐπαύρασθαι καὶ βίου καὶ τέχνης δοξαζομένῳ παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις ἐς τὸν αἰεὶ χρόνον. παραβαίνοντι δὲ καὶ ἐπιорκοῦντι, τάναντία τούτων.	з	Мне, нерушимо выполняющему клятву, да будет дано счастье и в жизни и в искусстве и слава у всех людей на вечные времена; престу- пающему и дающему ложную клят- ву да будет обратное этому.

Первый пункт клятвы (α, а) касается темы благодарности за обучение искусству врачевания и условий дальнейшей передачи дара знания. Здесь внимания заслуживает не столько указание на известные истоки корпоративности в медицине, берущие начало в условиях приобщения к искусству врачевания, и не столько подробности оплаты полученного знания, сколько взаимозависи-

мость знания как блага и действенность открываемых истин для совершения благих дел. Первая наиболее полно разработанная философская система, в которой было установлена взаимозависимость блага и истины, принадлежит Платону.⁴ В его диалоге *Протагор*, посвященном условиям воспитания способных мысли для справедливых ответов на вопросы «что есть благо?» и «как должны вести себя люди, чтобы жить правильно?», имя Гиппократ Косского упомянуто в качестве имени человека, которому можно доверить попечение о душе будущего врача (и внести плату за подобное обучение). В эйдетической традиции, заложенной Платоном, верное понимание блага, единого для всех, обеспечивает истинность и справедливость практической деятельности. Эта позиция, как известно, иллюстрировалась Платоном и примерами из практики врачевания.⁵ Несмотря на то, что эйдетической традиции трактовки взаимоотношений блага и истины с тех пор противостоит множество иных философских подходов,⁶ что обусловило создание и реализацию принципиально иных парадигм воспитания,⁷ соответствующее «закону медицинскому» (а) принято считать обучение в этических пределах,⁸ в которых врач призван следовать идеям, чрезвычайно близким патернализму.

В очерченном идейном контексте «закона медицинского» получил трактовку «Делай благо» пункт (β, б), хотя в нем отсутствует любой синоним слова «благо». В этой строке клятвы Гиппократ употреблено слово *ὠφέλειη*, которое имеет одно из значений «выгода, польза» (как это и переведено В. И. Рудневым), а также «помощь», «подмога», что является основным значением данного слова, так как оно производно от глагольной формы «оказывать помощь».⁹

В любом случае в тексте клятвы отсутствует указание на абстрактное благо, которое, напротив, трактуется по воле врача, на что и указывает фраза «сообразно с моим ... разумением» (в β – *κρίσιν*, что можно также перевести как истолкованием, решением, мнением, выбором и т. п.). Здесь речь идет о пользе для больных и страждущих (*κακόντων*), что свидетельствует о необходимости понимать ее в преломлении индивидуальных устремлений пациента. Этот момент приобрел актуальное звучание в XX веке в связи с Нюрнбергским процессом, на котором парадоксальную сложность обнаружило опровержение утверждения нацистских врачей о том, что в своих экспериментах на людях, они действовали во имя науки и блага всего человечества. Впоследствии сформулированный биоэтикой принцип уважения автономии пациента был продиктован аргументацией этого процесса о недопустимости подмены блага отдельного индивида благом всего человечества. Вместе с тем отмеченные выше

⁴ Popkin & Stroll 1993, 3–7

⁵ См., например, Афонасин 2013, 71–87.

⁶ Огурцов 1998.

⁷ Апресян 2008.

⁸ Мещерякова, Герасимова 2013

⁹ В латинском переводе слову *ὠφέλειη* соответствует слово «utilem».

смыслы слова ὠφέλειη в качестве пользы и выгоды акцентируют право пациента на собственное понимание того, в чем выражает себя благо в его в конкретной жизненной ситуации, то есть его право на собственные устремления, которые могут отличаться от понимания его блага врачом.

Все последующие пункты клятвы Гиппократ, по сути, раскрывают то, каким образом должен действовать врач на благо пациента (вплоть до требования «чисто и непорочно» проводить жизнь), при этом врач обязуется действовать, не причиняя вреда и несправедливости. Конкретизируется (γ, ε, η; в, г, д) то несправедное, что не должен совершать врач, в том числе и отказ от хирургических вмешательств, которые в те времена входили в обязанности тех, кто был избавлен от принесения данной клятвы.¹⁰

Произошедшие изменения в структуре медицинских профессий сделали архаичным звучание пунктов (γ, η; в, д) клятвы, что создало объективные условия для ее редакций. Но неизменным остается ее принесение от первого лица, что фиксирует личную ответственность за ее соблюдение. Цена этой ответственности сформулирована в завершающем пункте (θ, з). Момент произнесения последнего положения клятвы, которую приносят один раз и навсегда, сами врачи¹¹ сравнивают с одновременной торжественностью сразу трех событий: и рождением, и совершением брачной церемонии со спутником жизни, и похоронами. Рождается новый специалист, выбирая на всю жизнь профессию врача, признавая великих (и не только) предшественников, вступая в особые взаимоотношения с коллегами, и тем самым, оставляя за порогом своей жизни прошлое с его иллюзиями и наивными мечтами. Иными словами, в момент принесения клятвы переживаются и передаются основные человеческие эмоции, которые являются универсальными в любое время, в любой культуре, соответствуя празднованию, взятию обязательств и трауру. Однако в подобной аксиологической интерпретации эмоционального накала в произнесении клятвы Гиппократ доминируют стереотипы современной культуры, поскольку такого отношения к ценностям в античности еще не существовало,¹² что объясняет широкое распространение клятв, в которых формулировались обязанности различных служений.¹³ Стиль гражданских присяг того времени был единообразным: изложение идет от первого лица, тот, кто клянется, перечисляет всё, что он должен делать, и, самое главное, указывает на те поступки, которые ему совершать запрещено. Само это перечисление было вызвано отсут-

¹⁰ Горбулёва, Мелик-Гайказян, Мещерякова 2013, 197–213.

¹¹ The Hippocratic Oath Today: Doctors' Responses: http://www.pbs.org/wgbh/nova/doctors/oath_doctors.html.

¹² Аванесов 2013.

¹³ «С древних времен должностные лица полиса присягали в том, что будут честно исполнять свои обязанности, заключавшие союз республики клялись соблюдать договоры, в судах Греции тяжущиеся приносили разные клятвы. Тексты важнейших клятв высекались на стелах для всеобщего сведения» (Блаватская 1983, 115).

ствием некой общей идеи морали, восполняемой философскими дискуссиями о благе и представлениями о долге гражданина полиса соблюдать законы полиса. При этом необходимо подчеркнуть динамичность представлений о должном и благообразном. Так, Л. Я. Жмудь усматривает влияние на клятву Гиппократовской философии пифагорейцев, единственного философского течения того времени, обосновывавшего отказ врача от применения ядов и abortивных средств (γ, в), хотя на практике гиппократики уже использовали и то и другое.¹⁴

Итак, клятва врачей не является чем-либо экстраординарным в античной культуре, регулирующим только служение на этом поприще. Многие виды деятельности сопровождалась различными клятвами и присягами, которые отнюдь не исключали возможности их нарушения. В них лишь обозначалась семиотическая граница между правильным и неправильным, и определялась индивидуальная ответственность за нарушение этой границы, зафиксированной в тексте клятвы. Основные трансформации интеллектуальных традиций западной культуры – их брэнность или возрождение – оставляют следы, прежде всего, в качестве возникновения новой конфигурации семиотических границ между должным и желаемым.¹⁵

Примечательно, что клятвы врача, существовавшие до Гиппократовской (возможно, он и сам приносил клятву, вступая в профессию), не сохранили в названиях имен своих авторов. Клятва получила имя Гиппократовской, хотя его авторство не бесспорно,¹⁶ благодаря его высокому авторитету и отстаиваемым им принципам врачевания «Не навреди» и «Делай благо». На самом деле четкой формулировки этих принципов именно в таком выражении нет ни в клятве, ни в трудах Гиппократовского, а есть содержательное, смысловое их выражение в последовательности утверждений «действовать сообразно выгоде больного», «воздерживаться от причинения всякого вреда и несправедливости», «действовать для пользы больного».

В традиции медицинской этики можно проследить семантические трансформации в понимании клятвы Гиппократовской: «следуй выгоде/пользе пациента» → «прежде всего не навреди»¹⁷ → «не навреди» → «делай благо». Эта трансформация стартовала от признания интересов пациента во всей их конкретности и индивидуальности (выгода отдельного субъекта) и финишировала в признании права и обязанности определять, в чем состоит некое абстрактное благо пациента, что превратило принцип «делай благо» в обоснование патерналистской модели врачевания. Осознание серьезности произошедших транс-

¹⁴ Жмудь 1990, 156.

¹⁵ Мелик-Гайказян 2007.

¹⁶ В историографии существуют разные точки зрения по поводу авторства известного нам текста клятвы. Например, В. П. Карпов возводит ее текст непосредственно к великому врачу (Карпов 1936, 85). В. Наттон более сдержан (Nutton 2004, 68 ff.).

¹⁷ Известный афоризм «Primum non nocere».

формаций иллюстрирует «бунт» студентов-медиков Гарварда, отказавшиеся приносить клятву Гиппократ, поскольку она стала элитарной, в ней нигде нет упоминания о правах пациента, не говорится об ответственности врача перед обществом, не предусмотрено возникновение спорных вопросов, связанных с правосудием, справедливостью, свободой и автономией. Здесь следует отметить ряд обстоятельств. Во-первых, этот «бунт» произошел в 1972 году, когда медицинская этика стояла на пороге биоэтического поворота. Во-вторых, для выяснения сути «бунта» и примирения сторон университет провел дебаты, спикером на которых был известный психолог и автор термина «кризис идентичности» – Эрик Эриксон, по мнению которого клятва Гиппократ свидетельствует о прекрасной старой традиции, но она неадекватна современным условиям врачевания: доктора ежедневно имеют дело с социальными и этическими проблемами, такими как моральное убожество нищеты, развращающее влияние богатства и власти, бессмысленность несчастных случаев, тирания боли, гнев от беспомощности и предельная обезличенность смерти.¹⁸ В-третьих, Гарвард подтвердил свой статус одного из лучших университетов, поскольку сумел воспитать в своих выпускниках осознание личной ответственности за решение проблем профессиональной этики и способность сформулировать противоречия между семантическими трансформациями клятвы и ценностями современной культуры. В-четвертых, этот частный случай является ярким примером возрождения прагматики клятвы Гиппократ, в исходном тексте которой содержится признание права пациента на собственное понимание своего блага.

Синтактика бытующих предубеждений, в силу их частичного соответствия прагматике клятвы врачебному долгу, делает клятву Гиппократ символом патернализма. Первый вид предубеждений присущ, как правило, пациентам, и к нему начинают апеллировать в ситуациях, когда врач, по их мнению, нарушает клятву Гиппократ, не исполняя долг врача, состоящий в бескорыстном служении, в принятии на себя ответственности делать правильный выбор за пациента и следовать сделанному выбору до конца. Обращаясь к оригинальному тексту клятвы, можно с очевидностью заметить, что в ней ничего не говорится ни о бескорыстии, ни об ответственности врача за выбор, совершенный пациентом.

Второй вид предубеждений, как уже отмечалось, распространен в профессиональном врачебном сообществе, где сильна и ныне традиция патернализма.

Третий вид предубеждений связан с упованием в среде ученых на клятву Гиппократ как на средство этической ответственности ученых, способное предотвратить то антигуманное отношение к испытуемым, которое предстало перед мировым сообществом на Нюрнбергском процессе в «деле врачей». Следует отметить, что подобного рода клятва предполагается необходимой для всех ученых, независимо от сферы их научных исследований. В 1995 году Нобелевский лауреат Премии мира физик-ядерщик Джозеф Ротблат, оппозици-

¹⁸ Geiger 1982.

онно относящийся к идее этической нейтральности науки, предложил клятву Гиппократу для ученых. Ученый, приносящий эту клятву, берет на себя индивидуальную ответственность за этическую составляющую своей научной деятельности. Цель в этой клятве ставится благородная, но ученые редко могут воспользоваться властью для применения на практике своих научных достижений. Также существует «серьезная опасность в том, чтобы просить ученых быть более социально ответственными, если это означает, что они имеют право и власть принять такие решения самостоятельно».¹⁹

Итак, мы видим, что отношение к клятве Гиппократу достаточно противоречиво: ожидания от ее выполнения и предъявляемые к ней претензии носят подчас диаметрально противоположный характер. Современный врач должен опираться на принципы и правила биоэтики, составляющие фундамент современной профессиональной медицинской этики. Биоэтика добавила к давним принципам врачевания («не навреди», принципу благодеяния и принципу справедливости), толкуемым как обоснования патернализма, новый принцип уважения автономии пациента. Этот последний принцип является новым для традиции медицинской этики, он был сформулирован только в последней трети XX века и противостоит патернализму. Его появление свидетельствует о возрождении прагматики клятвы Гиппократу, которая, судя по всему, была изначально нацелена на благо отдельного индивида.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аванесов, С. С. (2013) «Термин αἴα в Гиппархе», *ΣΧΟΛΗ (Shole). Философское антиковедение и классическая традиция* 7, 312–318.
- Апресян, Р. Г. (2008) «Ценностные аспекты воспитания», *Вестник Томского государственного педагогического университета* 1, 89–94.
- Афонасин, Е. В. (2013) «Демиург в античной космогонии», *ΣΧΟΛΗ (Shole). Философское антиковедение и классическая традиция* 7, 69–109.
- Блаватская, Т.В. (1983) *Из истории греческой интеллигенции эллинистического времени*. Москва.
- Огурцов А. П. (1998) «Благо и истина: линии расхождения и схождения», *Благо и истина: классические и неклассические регулятивы*. Москва: 5–38.
- Горбулёва, М. С., Мелик-Гайказян, И. В., Мещерякова, Т. В. (2013) *Меч и скальпель: семиотическая диагностика трансформации властных взаимоотношений как культурных детерминаций основных принципов биоэтики*. Томск.
- Жмудь, Л. Я. (1990) *Пифагор и его школа (ок. 530 – ок. 430 гг. до н. э.)*. Ленинград.
- Карпов, В. П., ред., вступ. статьи и примеч. (1936) *Гиппократ. Избранные книги*. Москва–Ленинград.
- Мелик-Гайказян, И. В. (2007) «Воздействие меняющегося мира как информационный процесс», *Человек* 3, 32–43.

¹⁹ Wolpert 2007, 346.

- Мещерякова, Т. В., Герасимова, О. В. (2013) «Смена поколений, или Проблема формирования ценностного сознания будущего врача», *Вестник Томского государственного педагогического университета* 11, 179–187.
- Руднев, В.И., пер. (1936) *Гиппократ. Избранные книги*. Москва–Ленинград.
- Crawshaw, R. (1994) “The Hippocratic Oath,” *BMJ* 309, 952–953.
- Geiger, J. (1982) “The right medicine,” *The New York Times*. January 31. <http://www.nytimes.com/1982/01/31/books/the-right-medicine.html?pagewanted=2>.
- Nutton, V. (2004) *Ancient medicine*. London and New York, Routledge.
- Popkin, R., Stroll, A. (1993) *Philosophy*. Oxford.
- The Hippocratic Oath Today: Doctors' Responses: http://www.pbs.org/wgbh/nova/doctors/oath_doctors.html.
- Wolpert, L. (2007) “Is cell science dangerous?” *Journal of Medical Ethics* 33, 345–348.

ПРОБЛЕМА МЕТОДОЛОГИИ АНТИЧНОГО ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ И АНАЛИЗ ВТОРОЙ КНИГИ ТРАКТАТА ГАЛЕНА ОБ УЧЕНИЯХ ГИППОКРАТА И ПЛАТОНА

Н. П. КОПЦЕВА, К. В. РЕЗНИКОВА, И. С. ДОБРЯЕВА
Сибирский федеральный университет
decanka@mail.ru

NATALIA KOPTSEVA, KSENIA REZNIKOVA & I. S. DOBRYAEVA
Siberian Federal University, Russia

THE METHODOLOGY OF NATURAL SCIENCES IN ANTIQUITY AND THE SECOND BOOK OF
GALEN'S *DE PLACITIS HIPPOCRATIS ET PLATONIS*

ABSTRACT. In this article, based on the second book of Galen's *De placitis Hippocratis et Platonis*, we analyze scientific method of the famous anatomist and philosopher. We discuss experimental, logical and philosophical argumentation that Galen employs in his proof that the rational part of the soul situated in human brain. We study his polemics with Chrysippus, who declares that the rational part of the soul is located in the heart, and conclude that the treatise by Galen sets the standards of scientific studies in antiquity, which combines medical, philosophical and moral components.

KEYWORDS: Galen, Chrysippus, scientific method, anatomy, soul, heart, brain.

Введение

Известный платоновский тезис о том, что научное знание – это промежуточная форма познания, «правдоподобный миф», «вероятностное знание», εἰκότα μῦθος, которое будет (или не будет) в дальнейшем познании преобразовываться в более высшие формы с помощью философии и теологии, и аристотелевский принцип преобразования рассудительного знания в практическую добродетель, были восприняты многими античными философами, в том числе и величайшим медиком античности Клавдием Галеном. Широко известное высказывание Галена о том, что настоящий врач – это философ, конечно же, восходит к Платону, которого Гален почитал как пророка, давшего ищущим Истину все необходимые им ориентиры. Именно поэтому в трактате *Об учениях Гиппократов и Платона* Гален интегрирует теологию и философию Платона с медицинским естествознанием Гиппократов для аргументирования своей соб-

ственной позиции о том, что психическая деятельность присуща не только человеку, но и животным, а также о том, что физиология высшей нервной деятельности человека связана не с сердцем, а с мозгом. Оппонентом Галена выступает стоик Хрисипп, автор трактата *О душе*, известного только по его цитированию Галеном.

Предварительный анализ трактата Галена показал, что перед нами блестящий образец античного естественнонаучного знания, универсальный эталон изложения научных идей и их доказательств. Величайшим достоинством этого трактата является интеграция философской методологии и эмпирических знаний, которые Гален получил с помощью своей огромной анатомической практики. В небольшой статье невозможно представить даже базовые идеи этого трактата, поэтому для анализа научного метода Галена была выбрана вторая книга, в которой Гален начинает с метода естествознания.

Он ссылается на свое сочинение *О доказательствах* и говорит о том, что каждое утверждение должно опираться на достоверные источники и строгий метод. Гален полемизирует с Хрисиппом, который для «доказательства» того, что душа человека (его психическая деятельность) имеет источником сердце, обращается к «странной» аргументации – к поэтам, этимологии слов, а также к физическим движениям, которые сопровождают человека, произносящего слово «Я», «его». По мнению Хрисиппа, эти движения рта, челюсти указывают вниз, на грудь, где находится сердце. Несмотря на то, что Гален отвергает такой способ доказательств, он говорит, что и с помощью подобных рассуждений можно опровергать самого Хрисиппа. Например, когда человек хочет выразить свое согласие, он кивает головой. Почему же, замечает Гален, надо обращать внимание на направление этого кивка вниз, а не вверх? И почему же нужно обращать внимание на движения, которые составляют этот кивок, а не на то, что двигается именно голова, а не иная часть тела? То есть отвергая аргументы Хрисиппа по существу, Гален, тем не менее, пытается «говорить на языке собеседника» и опровергает его тем способом, который применяет его соперник.

Но затем, отбросив этот способ «доказательства», Гален конструирует собственное рассуждение и одновременно раскрывает перед нами конструкцию своего научного мышления. Гален говорит, что для исследования сути нужно обратиться к тому, как это исследование проводили «древние» авторы. Искомую сущность нужно искать не где-либо, а в том, что является непосредственным предметом исследования.

Управляющая часть души, с чем согласятся многие, – это источник ощущений и способности к волевому движению. Поэтому доказательство того, что сердце содержит в себе управляющую часть души не должно исходить из иной предпосылки, чем той, что в нем начинается любое сознательное (волевое) движение любой части

тела, и все ощущения возвращаются в него (*Об учениях Гиппократ и Платона II, 3,4–5*).¹

Далее Гален сразу же переходит к доказательству, которое он полагает бесспорным: анатомическое рассечение обнажит сердце и сделает возможным увидеть (если он есть) некий сосуд, который соединяет сердце с теми органами, которые находятся в движении.

Метод научного доказательства сделал очевидным тот факт, что было бы полезнее рассечь животное и непосредственно наблюдать, какие и сколько разновидностей структур берут свое начало в сердце и распространяются по всем остальным частям животного; и наблюдать именно эти структуры, которых такое множество по числу и разновидностям, эта, например, передает ощущение или движение, или оба сразу, та – что-нибудь другое, и таким образом достичь понимания, какие силы в теле имеют своим источником сердце (*Об учениях Гиппократ и Платона II, 3,7*).

Опытно-экспериментальные аргументы Галена

Гален указывает, что опорой его научного метода составляет *Вторая аналитика* Аристотеля, где говорится о том, что новое знание должно быть основано на знании, полученном ранее. И прежнее, и новое знание должны быть непосредственно связаны с самим предметом исследования, с его внутренними свойствами.

Исследование того, является ли сердце источником физиологии высшей нервной деятельности, Гален начинает с небольшого теоретического рассуждения о том, какие аргументы являются научными, а какие ненаучными. К ненаучным аргументам он относит такие разновидности как «риторические» и «софистические». Но и «научные» аргументы, которые строятся на знании о самом сердце, полагает Гален, надо проанализировать особым образом.

Например, аргумент, связанный с тем, что сердце анатомически находится в середине человеческого тела. На это Гален замечает, что и сердце не находится в точной середине человеческого тела, и то, что мозг занимает в человеческом теле самое высокое положение, также не являются аргументами, чтобы выбрать сердце или мозг в качестве источника ощущений и источника двигательной активности живого существа.

Далее, Гален исследует аргумент, связанный с тем, что сердце и легкие, расположенные вокруг сердца, порождают речь человека. Аргументы Галена носят сугубо экспериментальный характер. Он рассказывает об эксперименте с перерезанной трахеей у животного и у раненого человека. Если перерезать трахею, говорит Гален, а сердце и легкие при этом останутся нетронутыми, то животное и человек перестанут издавать звуки. Источником звуков является гортань. И хотя, говорит Гален, в производстве голоса участвует воздух, но в

¹ Здесь и далее трактат Галена *Об учениях Гиппократ и Платона* приводится в переводе И. С. Добряевой.

звуки он складывается именно внутри гортани. Без гортани движение воздуха участвует только в дыхании, но не в производстве звуков и речи.

Следующий аргумент Галена также носит опытно-экспериментальный характер. Конечно, говорит он, в производстве звуков и речи участвуют определенные мышцы, которые своим напряжением посылают воздух в трахею. Но еще раньше напряжение этих мышц создает нерв, который находится везде, в каждой мышце. Если перерезать этот нерв, то мышцы ни за что не будут напрягаться и создавать для воздуха возможность движения.

И, наконец, третий опытно-экспериментальный аргумент связан с тем, что в выталкивании воздуха в гортань могут участвовать разные наборы мышц в зависимости от психического состояния человека. Если человек спокоен, то производство его речи связано с деятельностью одного «набора» мышц, если человек беспокоен, то воздух выталкивают в гортань другие мышцы. И одновременно, говорит Гален, можно показать с помощью анатомии, что если перерезать определенные нервы, то ни те, ни другие мышцы двигаться не будут, хотя и сердце, и легкие, и трахея, и другие остальные органы будут в полном порядке. Более того, Гален очень точно указывает, какие именно нервы можно перерезать на шее или на голове, а также при давлении на мозг или давлении на левый желудочек сердца, чтобы соответствующие мышцы потеряли способность к движению.

Гален описывает поведение животных при жертвоприношении, когда у них удаляют сердце, но они еще способны издавать звуки, кричать и двигаться, хотя и очень быстро умирают от кровопотери. И, наоборот, стоит только перерезать быку спинной мозг там, где он соединяется с головным мозгом, несмотря на то, что сердце животного находится в полном порядке, само оно теряет способность двигаться, дышать и произносить какие-либо звуки.

Гален приводит еще немало доводов и дискутирует с целым рядом ученых, утверждающих, что не мозг является источником ощущений и что поскольку сердце является источником осмысленной речи, то именно сердце и является органом, порождающим мышление. Обращает на себя внимание уверенность и Галена, и тех, с кем он спорит, что формой разумного мышления является осмысленная и структурированная речь.

Гален очень подробно разбирает «софистический» аргумент основателя стоицизма Зенона, который утверждает, что если голос возникает благодаря прохождению через дыхательное горло, то не мозг посылает его туда и, следовательно, не мозг участвует в производстве осмысленной речи, не мозг является органом рассудка человека. На софизм Зенона Гален формулирует собственный медицинский софизм: «Если бы моча посылалась сердцем, она не выталкивалась бы через гениталии». Он предлагает своим противникам рассмотреть этот тезис аналогично их собственным утверждениям о мозге и гортани.

Логико-философские аргументы Галена

Обращает на себя внимание то, как Гален сочетает логические рассуждения и опытно-экспериментальные данные. Так, он разбирает аргумент, связанный с тем, что сердце управляет нашими ощущениями, поскольку органы ощущений находятся очень близко от сердца. И Гален безжалостно опровергает подобные же аргументы относительно мозга: мол, мозг является источником зрительных ощущений и аудиальных ощущений, поскольку глаза и уши находятся рядом с мозгом. Для Галена способы доказательства важны не менее, чем те выводы, которые делаются на основе этих доказательств. Не может близость различных органов свидетельствовать о том, что одни близкие органы являются источником ощущений, которые возникают в других, соседствующих с ними, органах. Гален говорит, что в случае аргумента «близкого соседства» нарушается универсальный логический закон доказательства.

Близость расположения, вводящая в заблуждение обе стороны, придает предпосылкам вид научности и доказательности; но это не есть истина. Человека, полагающего, что сердце является источником всего, удаленность глаз не удержит от утверждения, что и они тоже получают ощущения и движение из сердца как из источника; а человек, утверждающий, что источником является мозг, настаивает, что не один из других органов не является источником движения в органах дыхания и речи, и что мозг начинает волевое движение в них, как и во всем другом.

Получается, что те универсальные утверждения, которым нас учили в отношении методов доказательств, оказываются верными в частных случаях в каждом предмете изучения. Так как в качестве предпосылки должны быть использованы не правдивые данные о всех свойствах объекта, но только свойства, имеющие отношение к проблеме (*Об учениях Гиппократов и Платона II*, 5,44–47).

Учение и практика, говорит Гален, – вот главные источники истины. Он тратит большое количество времени и множество страниц, опровергая аргументы Зенона, Диогена и Хрисиппа, представителей стоической психологии, с помощью логической аргументации. Гален имеет дело не с врачами, которые имеют анатомическую практику и практику лечения, а с философами, которые не опираются в своих рассуждениях на медицинские факты. Он сражается с ними их же собственным оружием, вскрывая логическую несостоятельность, софистичность их псевдо-рассуждений, тогда как в свою пользу он приводит прежде всего аргументы медицинской практики и логическую правильность построения доказательств.

Исследовательские методы Галена и логика его рассуждений

Очень серьезно Гален отнесся к утверждению Хрисиппа о том, что сердце может передавать в мозг импульсы для того, чтобы мозг, управляющий всеми нервами, мог вызвать то или иное ощущение. Ранее, Гален ссылался на свои

прежние сочинения и аргументацию, которая была изложена в других трактатах. В данном случае мы можем проследить ход исследования и методы самого Галена непосредственно, так как он очень подробно воспроизводит ход данного исследования.

1 шаг – постановка эксперимента, проектирование опыта.

Нужно определить при рассечении животного количество и природу структур, связывающих сердце с мозгом; затем нужно отрезать, или сплющить, или перевязать лигатурой каждую из этих структур в области шеи и наблюдать, какой эффект это произведет на животное (*Об учениях Гиппократов и Платона II, 6,3–4*).

2 шаг – привлечение ранее полученных достоверных знаний о предмете исследования.

Сердце связано с мозгом тремя типами сосудов, которые являются общими для всего тела, венами, артериями и нервами; вены – так называемые яремные вены, артерии, сонная артерия, и нервы, те, что расположены снаружи этих артерий (*II, 6, 4–5*).

3 шаг – проверка достоверности базовых знаний на практике (анатомической).

Нельзя просто разрезать яремную вену или сонную артерию, как мы делаем с нервами, так как животное быстро погибнет от сильного кровотечения; лучше для начала перевязать их крепкими лигатурами в верхней и нижней частях шеи, а затем перерезать между лигатурами, таким образом избежав кровотечения. Что касается нервов, захотите ли вы сплющить их или перевязать лигатурами или пережать пальцами, или перерезать их, все эти операции будут иметь один и тот же эффект на животное: оно немедленно лишится голоса, но никакая другая деятельность не будет нарушена; ни сразу же, ни позднее. После перевязывания лигатурами или перерезания артерий описанным способом, животное не лишится голоса или чувствительности, как писало большинство последователей Гиппократов, по причине своих неправильных рассечений, но все артерии над раной совершенно лишатся пульса. Но, ни в том случае, если вы пережмете вены лигатурами, ни если вы разрежете их описанным способом, вы не увидите, чтобы какая-либо деятельность (функция) были нарушены (*II, 6,5–8*).

4 шаг – выстроенное по логическим законам рассуждение, основанное на различных предпосылках и на том, к чему приведет то или иное допущение:

То, что сердце не имеет ведущим источником сил мозг, вы бы узнали из того факта, что когда все вышеназванные нервы либо перерезаны, либо пережаты лигатурами, животное только лишь теряет голос; оно вдыхает и выдыхает без помех как при вдохе, так и при выдохе, которые были упомянуты ранее, и так же даже сейчас сохраняет движение всех четырех конечностей, а также слышит, видит, и чувствует как раньше. Так как, как мы говорили, при разрезании нервов, лежащих вдоль артерий, нарушается только голос животного (*II, 6,10–12*).

5 шаг – дискуссия, опровержение или подтверждение суждений ученых и философов, которые высказывали определенное мнение по данной проблематике:

Все те доктора и философы, которые полагали, что при перерезании или передавливании упомянутых артерий описанным способом, животное лишается чувствительности, и которые далее делали из этого вывод, что сердце поставляет чувствительность и движение в мозг, должны быть признаны совершившими ошибку в своем изучении данного явления, но сделавшими точный вывод из своего предположения (II, 6, 13–14).

6 шаг – в ходе дискуссии выделить в мнении противников и рациональное зерно, и заблуждение, подойти к оценке противоположных мнений конструктивно, выделить в них то, что может быть использовано для подтверждения собственной позиции:

Истина заключается в том, что мы не можем чувственно воспринять, что управляющая часть души заключена в груди или сердце, и поэтому я воздаю хвалу первоначальному утверждению Хрисиппа, в котором он признает истину, но не приветствую то, в котором он дает ложное описание чувственного восприятия (II, 7, 15–16).

7 шаг – конкретно-научное знание преобразовывается в философское, поскольку в ходе исследования оно продемонстрировало свою ограниченность и вероятностность; для преобразования конкретно-научного знания в философское используется обращение к универсальной концепции души Платона на основе диалогов Государство и Тимей.

Я собираюсь доказать, что рациональная (наделенная разумом) часть души, которую сам Хрисипп называет «управляющая часть», «разум» и «высшая управляющая часть души», находится в мозге. Когда это будет доказано, то если мы увидим, что в сердце содержится еще какая-то сила, которая не исходит ни из какого другого источника, мы получим четкое представление о первых (главных) двух принципах и затем, как следствие, следующим шагом обнаружим третий таким же образом (II, 7, 20–21).

Таким образом, медицинско-анатомическая часть исследования Галена переходит к философской, где он делает собственные комментарии к диалогам Платона *Государство* и *Тимей*. Ранее мы сделали предположение о том, что именно данные диалоги Платона выступали методолого-философской основой для Галена и, может быть, других исследователей, которые проявили себя в античном естествознании. Можно предположить, что настоящим родоначальником современного естествознания в большей степени можно считать Платона, чем Аристотеля, как это принято в современной науковедческой традиции. *Комментарии* Галена к диалогам Платона *Тимей* и *Государство* не входят в книгу 2 анализируемого трактата и должны быть предметом отдельного исследования.

Классификация Галеном доказательств в споре

Вызывает большой интерес рефлексия Галена над своими доказательствами (равно как и доказательствами своих противников в споре). Он выделяет 4 вида доказательств:

Первый вид я назвал научными и доказательными, второй — полезными для тренировки и, как сказал бы Аристотель, диалектическими, третий — персуазивными (мотивирующими, стимулирующими) и риторическими, и четвертый — софистскими; и я показал, что предпосылки, основанные на свойствах и характеристиках сердца, непосредственно связанные с самой сутью исследуемой проблемы, принадлежат к классу научных предпосылок, а все остальные являются диалектическими, те из них, что взяты из внешних свидетельств — риторические, а те, которые обманчивым образом эксплуатируют омонимы или формы выражения — софистски (*Об учениях Гиппократ и Платона II, 8, 2*).

Научными доказательствами называет Гален те, которые основаны на непосредственном изучении объекта, связаны с выяснением его внутренних, присущих ему самому свойств:

Что касается научных предпосылок, имеющих отношение к какому-нибудь вопросу, то их совсем немного и их легко пересчитать, но тех, которые полезны для тренировки, много, они формулируются на основании любого качества и свойства вещи (*II, 8, 3–4*).

Завершается книга 2 еще одним рассуждением Галена, где он внимательно исследует аргумент своих соперников в дискуссии о том, где находится «душа управляющая» — в сердце или в мозге. Этот аргумент противников Галена сформулирован им следующим образом:

Тот орган, из которого идет источник питания для животных, содержит также разумную часть души; источник питания животных находится в сердце; следовательно, та часть души, которая мыслит и думает тоже находится в нем (*II, 8, 33–34*).

Гален опровергает данный аргумент с помощью следующих шагов:

1) он указывает, что тезис о сердце как источнике питания до сих пор никем не доказан и что не следует в качестве аргумента использовать недоказанный ранее тезис; Гален сообщает, что доказательство об источнике питания будет сделано в следующих книгах данного трактата;

2) Гален рассуждает о том, что не существует прямой связи между источником питания и источником управления волей;

3) затем исследуется вероятное качество данной связи, например, аргумент, связанный с тем, что именно сердце первым потребляет питание, это ложный аргумент, о чем Гален сообщает с помощью многочисленных примеров; первым получают питание рот, пищевод, желудок, воздух первым появляется также не в сердце, а во рту, дыхательном горле и легких;

4) и, наконец, Гален выбирает в аргументах соперников то, что должно будет доказать его собственную позицию, — действительно, важным является не

само питание, а управляющий центр, который приведет к нашему хотению или нехотению принимать пищу;

5) завершается книга 2 трактата четким указанием Галена, что принимать во внимание нужно не домыслы, а «анатомические наблюдения».

Таким образом, трактат Галена *Об учениях Гиппократов и Платона* не есть по преимуществу философское сочинение, Гален четко разграничивает «диалектические» и «научные» предпосылки. И свою задачу он формулирует предельно точно: провести сугубо научное исследование, основанное на конкретной научной (в данном случае – анатомической) методологии. Вся вторая книга данного трактата посвящена обращению к анатомическому опыту и даже эксперименту. В той части, где Гален делает предположения о том, какие органы реально связаны с движением и волей живого существа, он предлагает совершить различные медицинские операции с органами животного и проследить, к чему приведут те или иные действия врача-анатома.

Философские аргументы Галена в этом трактате «разлиты» по его суждениям. Они определяют четкую логическую стройность его рассуждений. Его самого привлекает в «древних» авторах (которыми для него являются Гиппократ, Платон и Аристотель) ясность и логичность их философских построений и выводов. Вторая книга дает основание утверждать, что Гален проводил достаточно разработанные медицинские эксперименты, связанные с трепанацией черепа, перерезанием позвоночника, он знал, какие участки головного мозга отвечают за движения живых существ.

Заключение

В лице Галена античное естествознание достигло своей высшей точки развития. Сочетание философского способа рассуждений, опоры на опыт и эксперимент, умение рационально выстраивать дискуссию с оппонентами, в том числе извлекать аргументы в защиту своей позиции из аргументов противников, четкая рефлексия научной методологии и опоры на безупречную логику великих мыслителей, – эти качества ставят Галена выше всех в пространстве античного естествознания.

Дальнейшие исследования трактата *Об учениях Гиппократов и Платона* помогут уточнить методологию Галена относительно решения других научных проблем, а также раскрыть его назначение как философа, если будут рассмотрены его конкретные комментарии к диалогам *Тимей* и *Государство* Платона.

Итак, хотя общеизвестным является факт влияния идей Галена на развитие медицины, которое ощущалось, по меньшей мере, около полутора тысяч лет, непременно следует отметить значимость трудов этого позднеантичного автора для становления науки в целом. Анализируемый трактат Галена являет собой модель органического применения научного метода, базирующегося на эмпирических данных и широко апеллирующего к философской методологии. Практически, трактат Галена есть ни что иное как воплощенный в тексте эта-

лон научного познания, синкретизм сугубо практической составляющей и философской, моральной основы. Здесь научное познание уже не правдоподобный миф, но, опираясь на логику философии и целеполагая благо для человека, преобразуется в иное знание, которое позволяет сделать конкретный шаг на пути к $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$.

Обращение к древним мыслителям также естественно для Галена, как и постоянные ссылки на результаты анатомических штудий. Врачеватель в представлениях Галена непременно является философом, подобно этому и представители любых других научных сфер должны быть не чужды этой неразрывной слитности универсального мировоззренческого целеполагания и эмпирического основания.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Балалыкин, Д. А., Шок, Н. П., Щеглов, А. П. (2013) «Соотношение духовного и физического в понимании Галеном здоровья и болезни. Часть I (на примере работы «Способ распознавания и лечения страстей любой, в том числе и своей собственной души)», *Исторические науки* 7: http://www.online-science.ru/m/products/istori_science/gid888/pg3/.
- Балалыкин, Д. А., Щеглов, А. П., Шок, Н. П. (2013) «Натурфилософская традиция античного естествознания и александрийская школа в III веке. Часть I», *Философия науки* 2 (57), 157–175.
- Балалыкин, Д. А., Щеглов, А. П. и др. (2014) Гален, *Сочинения*. Москва, 2014. Т. 1.
- Руднев, В. И., пер., Карпов, В. П., ред. (1936) Гиппократ. *Избранные книги*. Москва.
- Пролыгина, И. В. (2012) «Гален Пергамский и его трактат «О том, что наилучший врач есть также философ», *Античная и средневековая философия*: 82–92: http://iph.ras.ru/uplfile/histph/yearbook/2011/hphy-2011_prolygina.pdf.
- Пучкова, Е. А. (2013) «Александрийская школа и догаленовские теории в медицине», *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики*. Тамбов: Грамота 12 (38), 1: 153–156.
- Словарь Античности* (1989) Москва: Прогресс.
- Солопова, М. А. (2012) «Vita brevis: к толкованию первого афоризма Гиппократа», *Философский журнал* 1(8), 5–25.
- Eastwood, B. S. (1981) *Galen on the Elements of Olfactory Sensation*: 268–290: <http://www.rhm.uni-koeln.de/124/Eastwood.pdf>.
- Edelstein, L. (1967) *Ancient Medicine*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Elliot, K.J. (2005) *Galen, Rome and the Second Sophistic*. Thesis for the degree of Doctor of Philosophy.
- De Lacy, Ph., ed., transl. (1978–1984, 2005) *Galen De placitis Hippocratis et Platonis*, CMG 4,1,2,3 vol. Berlin.
- Green, Ch. D. (2003) “Where did the Ventricular Localization of Mental Faculties Come from?” *Journal of History of the Behavioral Sciences*, 39(2), 131–142.
- Lacy, P. de (1972) “Galen’s Platonism,” *American Journal of Philology* 93, 27–39.
- Lernould, A. (2001) *Physique et theologie. Lecture du Timee de Platon par Proclus*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion.

- Lloyd, G. E. R. (1979) *Magic, Reason and Experience. Studies in the Origin and Development of Greek Science*. Cambridge University Press.
- McDonald, G. C. (2009) *Concepts and Treatments of Phrenitis in Ancient Medicine*. Thesis L9158. Newcastle University.
- Pearcy, L. T. (1983) "Galen and Stoic Rhetoric," *Greek, Roman and Byzantine Studies* 24, 259–272.
- Smith, W. D. (1979) *The Hippocratic tradition*. Ithaca, NY, Cornell UP.
- Tracy, T. J. (1976) *Plato, Galen and the Center of Consciousness*, Illinois Classical Studies, I, 43–52.
- Visconti, J. G. (2009) *The Secrets of Health; Views on Healing from the Everyday Level to the Printing Presses in Early Modern Venice 1500-1650*. Unpubl. Diss.

ГАЛЕН. «О ТОЛКАХ, ДЛЯ НАЧИНАЮЩИХ»

Е. В. АФОНАСИН
Томский государственный университет
Новосибирский государственный университет
afonasin@post.nsu.ru

EUGENE AFONASIN
Tomsk State University, Novosibirsk State University, Russia

GALEN. ON THE SECTS FOR BEGINNERS

ABSTRACT. A short polemical treatise of Galen, dedicated to the nature of medical knowledge, is now translated from the Greek into Russian for the first time. Galen outlines the position of two opposing camps in the Hellenistic medicine, the Rationalists and the Empiricists. The dispute culminates with the appearance of the third camp, the so-called Methodists, who claim to have found a position immune to criticism from the both sides. The majority of counterarguments of Galen are directed against this school. The translation is supplemented with an introduction, notes, and bibliography.

KEYWORDS: Ancient medicine, Galen, empiricism, dogmatism, Methodism.

* Работа выполнена в рамках Программы повышения конкурентоспособности Томского государственного университета.

ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЕ ЗАМЕЧАНИЕ

Этот небольшой трактат Галена (129 – ок. 200 г. н. э.) посвящен обсуждению природы научного знания, как в целом, так и применительно к медицине. Гален противопоставляет различные школы («толки») в медицине. Здесь слышатся отголоски дебатов эллинистического периода, когда врачи бескомпромиссно разделились на «эмпириков» и «рационалистов». Подобно двум типам врачей в *Законах* Платона (720a–c, 857c–d) одни из них стремились к теоретическому пониманию природы болезни, другие же были склонны опираться лишь на собственный опыт, не измышляя гипотез. Основываясь на врачебном опыте, рационалисты развивали разнообразные «философские» теории о природе человека, подобные тем, которые можно найти в некоторых трактатах Гиппократовского корпуса или в *Тимее* Платона. Некоторые из них, вроде

упомянутого в нашем тексте Асклеиада из Вифинии, развивали весьма оригинальные воззрения. Напротив, эмпирики, опираясь на скептические аргументы, стремились доказать бесполезность и даже вредность если не всех, то большинства абстрактных спекуляций о человеческой природе и причинах болезней. Однако опыт не приходит сам собой (иначе каждый стал бы экспертом) и эмпирикам необходимо было показать каким образом приобретаются, накапливаются и передаются полезные знания, чем отличается опыт личный (аутопсия) от сведений, полученных из вторых рук (история), как группируются схожие случаи и проводится лечение по аналогии и т. д.

По представлению Галена, разногласия этих двух толков в конечном итоге сводятся лишь к тому, каким методом обнаруживается правильное лечение, опытным путем или на основании какой-либо теории. Когда же лечение найдено, врачи обоих толков ведут себя сходным образом, вполне в духе конвенций, принятых в профессии. Так что дискуссия, некогда важная с теоретической точки зрения, носит для такого противника абстрактных дебатов, как Гален, довольно схоластический характер.

Другое дело так называемые «методисты», появившиеся в раннеримский период (I в. до н. э.) и стремящиеся, с одной стороны, примирить противоборствующие стороны, с другой же – предложить нечто новое. Сторонники «метода», прежде всего упомянутый по имени Фессал (начало I в. н. э.), отмечали, что все болезни обладают общими характеристиками – все они характеризуются сжатием, расширением или их комбинацией. Разумеется, эти характеристики (называемые «общностями») непосредственно не наблюдаемы. Чтобы усмотреть их необходимо размышление, хотя сами они не обусловлены какими-либо скрытыми качествами, движением атомов или порами. Теория нужна, однако она носит вспомогательный и ограниченный характер. Поэтому, в пику известному афоризму гиппократиков «Жизнь скоротечна – овладение ремеслом долго», методист Фессал считал, что долго длится как раз жизнь, в то время как ремесло врача может быть освоено за полгода и включать в себя минимум теории и достаточную практику. Методизм должен был отвечать и практическим нуждам: не каждый мог, как Гален, учиться всю жизнь, а людям были нужны врачи.

Трактат Галена переводится по изданию:

Marquardt, J., I. Müller, G. Helmreich, eds. *De sectis ad eos qui introducuntur, Claudii Galeni Pergameni scripta minora*, vol. 3. Leipzig: Teubner, 1893 (repr. Amsterdam: Hakkert, 1967).

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Перевод на английский язык трактатов Галена «О толках для начинающих», «Очерк эмпиризма» и «О медицинском опыте»: Frede, M., Walzer, R. (1985) *Galen: three treatises on the nature of science*. Indianapolis: Hackett.

2. Новое двухтомное издание фрагментов «школы методистов»:
Tecusan, Manuela, ed. (2003) *The Fragments of the Methodists*. 2 vols. Leiden: Brill.
3. Очерки истории античной медицины:
Longrigg, James (1993) *Greek Rational Medicine. Philosophy and Medicine from Alcmaeon to the Alexandrians*. London: Routledge.
Nutton, V. (2004) *Ancient Medicine*. London: Routledge.
4. Подробнее о Галене и различных аспектах его творчества:
Temkin, O. (1973) *Galenism. Rise and Decline of a Medical Philosophy*. Ithaca: Cornell UP.
Barnes J., Jouanna J. (2002) *Galen et la phillosophie*. Entretients Hardt, 49. Genève.
Hankinson, R. J. (2008) *The Cambridge Companion to Galen*. Cambridge: Cambridge UP.
Galen of Pergamum. The Transmission, Interpretation and Completion of Ancient medicine: <http://cmg.bbaw.de/>.
Балалыкин, Д. А., сост., Щеглов, А. П. и др., пер. (2014) *Гален. Сочинения*. Т. 1. Москва.
5. Подборка текстов, иллюстрирующих скептический метод в философии:
Афонасин, Е. В., сост. (2012) *Античный скептицизм*. Новосибирск.
6. Об афоризме Гиппократов:
Солопова, М. А. (2012) «Vita brevis: к толкованию первого афоризма Гиппократов», *Философские науки* 1 (8) 5–25.
7. Об Асклепиаде:
Трохачев, С. Ю. (1989) «Философские основания медицинской теории Асклепиада Вифинского», А. И. Зайцев, Б. И. Козлов, ред. *Некоторые проблемы истории античной науки*. Ленинград: 126–135.

ГАЛЕН

О ТОЛКАХ, ДЛЯ НАЧИНАЮЩИХ¹

I. [1 Helmreich] Цель (σκοπός) медицинского искусства (τέχνη) – здоровье, тогда как обретение здоровья – его конечное предназначение (τέλος). Как вернуть здоровье, когда его нет, и как сохранить его, когда оно есть, – все это должны обязательно знать врачи. Снадобьями и лекарствами (ιάματα τε καὶ βοηθήματα) называют средства восстановления утраченного здоровья, сохраняется же оно благодаря здоровому образу жизни (ὑγιεινὰ διαιτήματα). Поэтому издревле говорится, что медицинская наука (ἐπιστήμη) занимается больным и здоровым, первым называя все то, что сохраняет имеющееся и восстанавливает утраченное здоровье, а вторым – всему этому противоположное. Врачи же должны разбираться как в том, так и в этом, дабы избирать одно и избегать другого.

Но как создать такую науку – в этом теперь уже нет согласия: одни считают, что одного опыта достаточно для того, чтобы обрести это искусство, другие же думают, что и разум (λόγος) играет при этом немаловажную роль. Те, кто опирается лишь на опыт (ἐμπειρία), так и называются – эмпириками. Аналогично, опирающиеся на разум зовутся рационалистами. [2] Таковы два основных толка в медицине: в первом случае медицинское знание находится опытным путем, во втором – при помощи доказательства. Поэтому одни называются эмпириками, а другие – рационалистами. Эмпиризм обычно ориентируется на наблюдение и накопление знания в памяти (τὴν μὲν ἐμπειρικὴν τηρητικὴν τε καὶ μνημονευτικὴν), а рационализм – на догматизм и рассуждение по аналогии (τὴν δὲ λογικὴν δογματικὴν τε καὶ ἀναλογιστικὴν). Соответственно, приверженцев эмпиризма называют эмпириками и наблюдателями, хранящими наблюдаемые явления в памяти, а сторонников рационального подхода – рационалистами и догматиками, рассуждающими по аналогии.

II. Искусства, согласно эмпирикам, достигают таким способом. Из многих страданий, которые можно наблюдать у людей, одни случаются спонтанно, как у больных, так и у здоровых. Таковы кровотечение из носа, потливость, диарея

¹ Перевод Е. В. Афонасина. Работа выполнена в рамках исследований, поддержанных РГНФ, проект № 14-03-00312 «Античная медицина».

и тому подобное, могущее принести как вред, так и пользу, хотя причина их чувственно не воспринимаема. В других случаях причина страданий ясна, однако и они возникают не в результате нашего выбора, но в некотором роде случайно. Ведь могло случиться, что некто упал, ударился или каким-либо образом поранился, что вызвало кровотечение, или же что некий больной не смог сдержать себя и выпил холодной воды или вина, или чего-то подобного, что могло как навредить, так и помочь. Так вот, первый вид полезных или вредоносных явлений они называют природными, а второй – случайными. [3] Однако в обоих случаях первое наблюдение таких явлений они называют случайным стечением обстоятельств, сохраняя это имя потому, что люди сталкиваются с этими явлениями не намеренно. Таков вид опыта, приобретаемого в результате стечения обстоятельств. Экспромт же – это когда мы, напротив, пробуем нечто намеренно, увидев ли это во сне или каким иным образом сформировав идею того, что должно сделать. Но есть и третий вид опыта, подражательный. Это когда нечто полезное или вредное, обнаруженное в силу естественных причин, случайно или методом проб и ошибок, вновь применяется при такой же болезни. Именно этот вид опыта особенно способствовал развитию их искусства. Применив не дважды или трижды, но множество раз то, что оказалось ранее полезным, и обнаружив, что в большинстве случаев оно оказывает одно и то же воздействие на больных тем же, они называют это воспоминание теоремой и принимают в качестве достоверной части медицинского искусства. По мере накопления таких теорем формируется медицина, а их собиратель становится врачом. Процесс собирания они называют личным наблюдением (аутопсией), припоминанием того, что часто наблюдается происходящим одинаковым образом. Но то же самое называется и опытом. Напротив, историей они называют сообщение очевидца. Ведь одно и то же будет аутопсией для человека, который видел это сам, и историей для того, кто узнал о результате наблюдения из рассказа.

Случается и так, что та или иная болезнь ранее никем не наблюдалась, или болезнь может быть известной, однако поразить такие места, для которых средства, обнаруженные опытным путем, отсутствуют. Тогда инструментом обнаружения лекарства становится переход от подобного к подобному. [4] Используя такой инструмент, они, взяв снадобье против известной болезни, используют его для другой, или, вместо одного места, для другого, переходя от ранее известного лекарства к другому, ему подобному. Так от одной болезни они переходят к другой, к примеру, от рожистого воспаления к герпесу, от одного места к другому, например, от кисти к лодыжке, или от одного снадобья к другому, например, от яблока к мушмуле в случае диареи. В целом подобными переходами они встают на путь открытия, однако открытием это станет не ранее, чем будет подтверждено опытом.

III. Рациональный метод, напротив, предписывает нам изучать природу подлежащего излечению тела и действующие причины всех сил, которым оно

ежедневно подвержено. Ведь болезненнее или здоровее оно становится по этим причинам. Потому, по их словам, врач должен быть знатоком воздуха, вод, мест, привычек (ἐπιτηδεύματα), еды, питья и обычаев, – всего того, что позволяет ему обнаруживать причины всех болезней, [5] сравнивать и рассчитывать (λογίζεσθαι) действенность лекарств, то есть знать, что нечто с заданными свойствами (δύναμιν), будучи приложено к той или иной причине, окажет то или иное воздействие. Не овладев на опыте (γυμνάσασθαι) всеми этими разнообразными видами причин, врач, по их словам, не сможет успешно применять лекарства. Так, чтобы целое прояснить посредством одного небольшого примера, предположим, что одна часть тела причиняет боль, затвердела, жесткая на ощупь и распухла. Прежде всего, врач должен найти причину, а именно, что какая-то жидкость поступает в эту часть тела свыше обычного, вызывая распухание, что приводит, по причине чрезмерного растяжения, к болезненным ощущениям, так что, если жидкость продолжает прибывать, он должен прекратить приток, а если уже не пребывает, ему следует начать опустошать пораженную часть тела. Но как остановить приток жидкости и удалить уже скопившуюся? Приток можно остановить охлаждением и перетягиванием пораженного участка тела. Нагревание и расслабление будут способствовать освобождению от уже скопившейся жидкости. Так уже одно состояние (διάθεσις) больного помогает им получить указание (ἐνδειξις) о том, что в данном случае полезно. Однако одного этого указания, по их словам, не достаточно. Нужны дополнительные указания, учитывающие силу пациента, и еще – его возраст и особенности его физической организации. Указания о том, что полезно, основываются также на знаниях о временах года, местах проживания, роде занятий и привычках. [6] Это также лучше показать на конкретном примере. Предположим, некто ощущает жар, неохотно двигается и чувствует тяжесть в теле. Предположим так же, что он тяжелее, чем был ранее и располнел, а также что его жилы увеличены. Каждый поймет, что у больного избыток слишком теплой крови. Каково же лечение? Очевидно, опустошение. Ведь опустошение противоположно наполнению, а противоположное излечивается ему противоположным. Как же избавиться от избытка и в какой степени? Здесь знание одной лишь причины недостаточно. Необходимо принять во внимание силы пациента, его возраст, время года, место и все то, о чем говорилось ранее. Если пациент силен и довольно молод, время года – лето и место отмечено умеренным климатом, то мы не ошибемся, если рассечем жилы (φλέβα τεμῶν) и выпустим столько крови, сколько нужно в данном случае. Однако если он очень ослаб, совсем маленький ребенок или дряхлый старик, и если место отличается холодным климатом, как в Скифии, или очень жарким, как в Эфиопии, и если сейчас очень холодное или очень жаркое время года, то никто не осмелится провести флеботомию. Во внимание они советуют также принимать привычки, род занятий и физические особенности пациента. Лишь все это вместе даст достаточно указаний на то, что полезно в данном случае.

IV. [7] То, что указывает на благоприятный исход для догматиков, формирует и наблюдения эмпириков. Ведь вышеупомянутая совокупность симптомов, сопровождающих сильный жар, – то, что они называют синдромом (συνδρομήν) – указывает догматику на необходимость флеботомии, а эмпирику – на необходимость вспомнить о своих наблюдениях. Ведь отметив во многих схожих случаях пользу избавления от избытка, он решит, что и в данном случае она окажется полезной. И то, что люди в расцвете сил переносят подобную процедуру без осложнений, он также знает из многочисленных наблюдений. То же верно и в случае, если сейчас скорее весна, нежели лето, мы находимся в зоне с умеренным климатом, и пациент привык к подобного рода опустошениям, например, по причине геморроя или кровотечений из носа. Догматик по этой же причине выпустит больше крови, однако апеллировать он будет к природе вещей, в то время как эмпирик – к ранее осуществленным наблюдениям. Так что, в целом, догматик и эмпирик предпишут сходное лечение в похожих случаях, разногласия же их будут касаться лишь способа обнаружения правильного решения. Одни и те же телесные симптомы для догматиков станут указанием на причину, зная которую они затем назначат лечение, для эмпириков же они будут напоминанием о том, что они уже неоднократно наблюдали протекающим схожим образом. В тех случаях, когда догматики не видят явного симптома, указывающего на причину, они, не колеблясь, спрашивают о так называемой предшествующей причине, например, был ли некто укушен бешеной собакой или змеей и т. д. [8] Ведь рана на вид ничем не отличается от других ран, если неизвестно ее происхождение. Рана на теле укушенного бешеной собакой выглядит так же, как и рана от укуса другого животного. Напротив, укус змеи едва заметен в первые дни, однако затем, когда состояние пациента уже ухудшилось, начинают проявляться смертельно опасные признаки (παθήματα). Такие симптомы, возникающие в результате укуса так называемых ядовитых животных, если их не начать сразу же лечить подобающим образом, почти всегда смертельно опасны. Каково же правильное лечение? Ясно, что яд необходимо удалить из тела укушенного сразу же после укуса. Не следует давать ране зарубцеваться и затянуться. Напротив, надлежит сделать множественные надрезы, особенно если рана маленькая и, по этой же причине, применить горячие и жгучие (δριέσι) снадобья, которые бы вытянули и высушили яд. Эмпирики используют такие же лекарства, хотя к открытию их ведет не сама природа вещей, но воспоминания о том, что обнаружилось опытным путем. Так и в отношении возраста, времени года и местностей лечение, подходящее к каждому случаю, ими познается из опыта. Но то же самое нам дают так называемые предшествующие причины. [9] Так что, если бы они согласились признать верность каждого из этих путей открытия, то им не пришлось бы больше вести столь длительную полемику.

V. Однако догматики ополчились против эмпиризма. Одни говорят, что он внутренне противоречив (ὡς ἀσυστάτου), другие – что не полон (ὡς ἀτελοῦς),

третьи – что груб (ὡς ἄτεχνον). Напротив, эмпирики считают, что рациональное рассуждение всегда лишь вероятно, но не истинно. Каждое из подобных рассуждений двусмысленно и не лишено длинот, ведь стороны постоянно выдвигают специальные аргументы и пытаются защитить себя. С критикой эмпиризма выступил Асклепиад.² Ему казалось, что он в силах показать, будто ничто не может часто наблюдаться протекающим одинаковым образом, а потому опыт подобного рода внутренне противоречив и на его основании невозможно совершить даже простейшее открытие. Против эмпириков выступил и Эрасистрат.³ Он признавал, что простейшие лекарства для простейших случаев можно открыть опытным путем, например, понять, что портулак помогает от цинги (αἰμωδία), однако более комплексные лекарства для более сложных случаев так не отыскать. Не то чтобы опытным путем их невозможно было открыть в принципе. Просто, опыта недостаточно для того, чтобы отыскать их все. Наконец, те, кто готов признать, что опытным путем открытия совершаются, тем не менее жалуются на неопределенный, долгий и, как они говорят, неметодичный характер этих открытий. Так что рациональный метод они привлекают не потому, что эмпирический опыт внутренне противоречив или неполон, но лишь потому, что он слишком груб (ἄτεχνον).

[10] Эмпирики защищают себя от критиков и стараются показать, что эмпирический опыт не противоречив, самодостаточен и довольно искусен. Рассуждения же рационалистов по аналогии они подвергают разнообразной критике. Так что догматики также вынуждены теперь отвечать на все эти критические возражения. На заявление догматиков о том, что им якобы известна природа тела, источники всех болезней и движущие силы лекарств, эмпирики полемично замечают, что им, возможно, и удалось достичь убедительного и основательного понимания, но достоверное знание им не доступно. Иногда они все же допускают возможность достижения такого знания, отрицая, впрочем, его полезность, или, признав его не бесполезным, объявляют поверхностным.

Вот о чем, в целом, эмпирики и догматики спорят друг с другом, причем множество возражений высказывается по конкретным поводам. Так, стремясь исследовать то, что неявно, одни прославляют анатомию, указания (ἐνδειξίς) и

² Асклепиад из Вифинии (конец II в. до н. э.) считал, что болезни обусловлены не дисбалансом жидкостей в организме, как считали гиппократики, а нарушением естественного тока атомов через поры. Он известен также решительной критикой эмпириков. Разумеется, использование физики эпикурейского толка сближает его с рационалистами, однако, как отмечает Гален далее в трактате, по крайней мере некоторые из методистов использовали его теорию, полагая, что все болезни в конечном итоге обусловлены расширением, сжатием или комбинацией расширения и сжатия пор.

³ Имеется в виду воспитанник аристотелевской школы (возможно, лично Теофраста) александрийский врач первой половины III в. до н. э. Эрасистрат, известный, наряду с Герофилом (о котором подробнее см. ниже в этом выпуске) своими работами по анатомии.

логическую теорию (τὴν διαλεκτικὴν θεωρίαν), ведь именно это, по их представлению, может служить инструментом изучения того, что явно не проявляется. Напротив, эмпирики не считают, что анатомия обладает эвристической ценностью и что она необходима для их ремесла (τέχνη), даже если бы она способствовала открытиям. Более того, они вообще не считают, что бывают указания (ἔνδειξις) или что одно может быть познано на основании другого. Ведь все познается лишь так, как оно есть, и нет, по их мнению, ничего такого, что могло бы считаться знаком вещей, неявных по своей природе. Наконец, они думают, что логика не нужна для их ремесла и доходят до того, что критикуют основоположения логики и теории определений, [11] заявляя, что ничто не может быть доказано. Затем они переходят к обсуждению ошибочных способов доказательства, принятых среди догматиков, в особенности всех видов аналогизмов. Ведь если аналогизм не позволяет обнаружить то, что он обещает обнаружить, ни одно ремесло не может основываться на нем, и никакая жизнь не получит развития. Напротив, эпилогизм – рассуждение, по их словам, о том, что явно – полезен для обнаружения вещей, неясных временно. Ведь так они называют чувственно воспринимаемые вещи, которые еще не проявили себя. Кроме того, эпилогизм полезен для опровержения тех, кто решится усомниться в очевидном. Полезен он и для указания на явления, упущенные из виду, и для опровержения софистических аргументов, ведь так рассуждающий никогда не упускает из виду явное, всегда оставаясь в заданных рамках. Напротив, аналогизм, по их словам, начав с явного, переходит затем к совершенно неясному; потому то он и принимает такие разнообразные формы. Начав с одного явления, он приходит то к одному, то к другому неочевидному выводу. Так они приходят к проблеме разногласия (διαφωνία), причем такого, которое не может быть разрешено. Именно оно, по их словам, есть знак непостижимости вещей. Именно так они и говорят, называя постижимым (κατάληψις) истинное и верное знание, а противоположное ему – непостижимым (ἀκατάληψια). Непостижимость есть причина всякого неразрешимого разногласия, и, напротив, всякое неразрешимое разногласие есть знак непостижимости. [12] Они признают, тем не менее, что неразрешимо лишь то, что не ясно, явное же разрешимо. Ведь все явное тут же подтверждает позицию тех, кто прав, и опровергает тех, кто ошибался. Погрязнув в бесконечных спорах, эмпирики и догматики, тем не менее, предлагают схожее лечение для схожих болезней, по крайней мере, те из них, кто получил достаточное образование в рамках своей школы.

VI. Так называемые методисты – ведь так они сами называют себя, утверждая, что даже их предшественники-догматики не смогли постичь ремесло с помощью метода – не только удалились, как мне кажется, от мнения древних толков в отношении нашего ремесла, но также иначе упорядочили (μετακοσμεῖν) во многих отношениях и саму ремесленную практику. Они утверждают, что пораженный орган сам по себе не предоставляет полезных

указаний на то, как его излечить, равно как и такие факторы, как причина, возраст пациента, время года, место, физическая сила пациента, его природа и склонности. Оставляют они в стороне и привычки, полагая, что сами по себе признаки (μόνων τῶν παθῶν) уже предоставляют им достаточно указаний на то, что полезно в том или ином случае, причем признаки эти берутся не в качестве частных случаев, но как всеобщие и универсальные. «Общностями» (κοινότητος) они называют все те признаки, которые относятся ко всем частностям, [13] причем некоторые из них стараются представить все внутренние болезни в виде комбинации двух «общностей» и еще одной – третьей, которая есть смешение этих двух; другие же просто утверждают, что так устроены все болезни. Общности эти называются «задержка» (στέγνωσις) и «истечение» (ῥύσις), так что всякая болезнь обусловлена либо задержкой, либо истечением, либо их комбинацией. Так, если перекрыты естественные токи в теле, это можно назвать задержкой, если же они слишком свободны – это истечение. Если же наблюдается и задержка, и истечение, это будет их комбинация, как, например, в случае глаза, который одновременно воспален и слезится. В самом деле, воспаление – это признак задержки (στέγνωὸν πάθος), но так как он в данном случае возникает не сам по себе, но в соединении с истечением, то это комбинация признаков. При задержке полезным считают расслабление (χάλασις), тогда как при истечении – сдерживание. Ведь если, к примеру, воспалилось колено, его следует расслабить, если же наблюдаются истечения из живота или из глаза, то их следует остановить или ограничить. При комбинации признаков следует сначала обратиться к более важному. Ведь, по их словам, сначала нужно противодействовать наиболее беспокоящему и опасному, а затем уже всему остальному.

Почему же они не считают себя догматиками, если лечение определяют на основе указаний (ἔνδειξις)? Потому, что догматики ищут неявные признаки, нас же, как они говорят, интересует лишь явное. Поэтому свое учение они определяют как «знание явных общностей» (γνώσις φαυνομένων κοινότητων) и, желая предотвратить использование этого определения для других искусств (которые также, по их представлению, [14] есть знание явных общностей), добавляют «соответствующее цели медицины» (ἀκολουθῶν τῷ τῆς ἰατρικῆς τέλει). Некоторые, впрочем, «соответствующее» (ἀκολουθῶν) заменяют на «созвучное» (συμφώνων), тогда как большинство просто соединяют оба эти определения, говоря, что метод есть знание явных общностей, соответствующее и созвучное целям медицины. Еще одни, в том числе Фессал,⁴ добавляют «...приближающее здоровье и необходимое для него» (προσεχῶν καὶ ἀναγκαίωv πρὸς ὑγίειαν). Потому они и не желают называться догматиками, так как, в от-

⁴ Развитие методизма связывается с именем Фемисона (Themison, вторая половина I в. до н. э.). Упомянутый Галеном Фессал (Thessalus) развил эту теорию и был известен в Риме в сер. I в. н. э. Он, в частности, написал письмо императору Нерону, в котором прославлялось новое направление в медицине.

личие от этих последних, не нуждаются ни в чем неявном. Но и эмпириками их также нельзя назвать, так как, сколько бы они ни занимались тем, что явно, от эмпириков их отделяет использование указаний. Кроме того, по их собственным словам, они расходятся с эмпириками в том, как именно они заняты лишь тем, что явно: ведь эмпирики не будут иметь дела с неявным потому, что оно непознаваемо, они же – потому что бесполезно. Кроме того, эмпирики из явного извлекают наблюдения, они же – указания. В этом отношении, следовательно, они отличаются и от тех и от других, а также еще и тем, что по большей части отвергают времена года, места, возраст и тому подобное как обстоятельства бесполезные, но ценимые старыми докторами из уважения к традиции (δόξης δὲ χάριν). Это они считают величайшим преимуществом методистского толка, очень гордятся этим и считают, что заслуживают благодаря этому восхищения. [15] Они порицают человека, изрекшего «жизнь скоротечна – ремесло долго» (βραχὺν [εἶναι] τὸν βίον..., τὴν δὲ τέχνην μακρὰν), полагая, напротив, что скоротечна жизнь, а овладению ремеслом отпущен краткий срок.⁵ Ведь если избавиться от всего того, что ошибочно считается полезным для развития нашего ремесла, и обратить внимание только на общности, то освоение медицины не покажется долгим или сложным делом. Напротив, она будет легкой и ясной и может быть изучена за шесть месяцев. Изучение внутренних болезней в таком случае сведется к несложному предпрятию. Точно так же освоение хирургии и фармакологии. Ведь и здесь они стремятся найти во всех случаях пригодные общности и лечение свести к достижению столь немногочисленных целей, что, как мне кажется, им понадобится для освоения всего ремесла не пресловутые шесть месяцев, но гораздо меньше. Мы должны быть благодарны им за такое краткое учение, если они, конечно, не заблуждаются. В противном случае их следует подвергнуть критике за неосновательность (ὀλιγοψία).

VII. Попытаюсь теперь, наилучшим, как мне кажется, образом рассудить, не закрывают ли они глаза на то, что полезно, или, напротив, единственные основательно избегают ненужного. И вопрос этот немаловажен, так как, в отличие от догматиков и эмпириков, которые спорят лишь о способе обнаружения лекарства, но согласны относительно того, как его использовать, методисты идут гораздо дальше, и врачебная практика (τὰ τῆς τέχνης ἔργα) либо существенно пострадает из-за них, либо получит великую пользу. [16] Рассудить это можно двояко – при помощи чистого рассуждения (διὰ τοῦ λόγου μόνου) и при посредстве очевидных явлений (τῆς δὲ διὰ τῶν φαινομένων ἐναργῶς). Чистое рассуждение покажется слишком трудным для начинающих, поэтому оно здесь неуместно. Другой же путь, ведущий через очевидные явления, общепринят. Почему бы и нам, в таком случае, не попробовать этот путь, тем более что он ясен для начинающих и охотно принимается самими методистами? Ведь они

⁵ О традиции толкования первого афоризма Гиппократов см. Солопова 2012.

постоянно воспевают то, что очевидно, и всякий раз выказывают ему почет и уважение, отвергая как бесполезное все то, что неясно (τὸ ἄδηλον).

Рассмотрим сначала то, что называется предшествующими причинами (τῶν προκαταρκτικῶν... αἰτίων), в качестве эталона для суждения взяв то, что явно (τὸ φαίνόμενον).

Пусть сначала встанет методист и скажет примерно следующее: «Чего ради вы, догматики и эмпирики, столь подробно распинаетесь о холоде, жаре, опьянении, несварении, избытках, недостатках, усталости, праздности, качестве еды и изменениях в привычках? Ведь излечить вы стремитесь их, а не состояния тела (τὰς ἐν τῷ σώματι παρέντες διαθέσεις), хотя ничто из этого не остается и все быстро исчезает. То, что остается, – это последствия их воздействия на тело, и лечить следует именно их. Ведь это и есть признак (τὸ πάθος). Именно его следует рассмотреть и понять, что это такое. Если это задержка, то ее следует высвободить, если истечение, то его следует ограничить, каковы бы ни были причины произошедшего. Какую пользу принесет вам знание причины, если истечение не остановлено, и задержка не прекращена? [17] Суть происходящего демонстрирует, что в этом нет никакой пользы».

Похожие слова методисты скажут и о так называемых неявных основных причинах (περὶ τῶν ἀδηλῶν καὶ συνεκτικῶν... αἰτίων).⁶ Ведь и они, по их мнению, избыточны, так как на правильное лечение уже указывает сам признак, причем безо всякого знания причины произошедшего. Подобные аргументы они далее прилагают к сезонам, местам, возрастам, постоянно спрашивая себя, неужели древние врачи действительно не понимали таких простых вещей? Ведь воспаление (φλεγμονή) – это признак задержки, и ошибочно думать, будто летом для его излечения нужно расслабляющее средство, а зимой – какое-то другое. Ясно, что лекарство одно для всех времен года. И нам не понадобится расслабляющее средство, если болен ребенок, и сдерживающее, если больной – старик, или расслабляющее в Египте, а сдерживающее в Афинах. Наличие признаков истечения указывает на необходимость лечения, противоположного случаю воспаления. И болезни, признаком которых является истечение, никогда не лечатся расслабляющими средствами, но только сдерживающими, зимой, весной, летом, осенью, у ребенка, взрослого или старика, во Фракии, Скифии или Ионии. Так что, по их словам, от всего этого нет никакой пользы, и подобные занятия – лишь пустая трата времени. [18] А как насчет частей тела? Разве знание о них полезно для определения лечения? Или кто-то посмеет утверждать, что воспаление в области сухожилий (ἐν μὲν τῷ νευρώδει μέρει) нуждается в расслаблении, а воспаление в области вен, артерий или плоти (ἐν δὲ τῷ ἀρτηρώδει ἢ φλεβώδει ἢ σαρκώδει) – сдерживания? Или, в целом, кто посмеет утверждать, что задержку где-либо в организме не следует расслаблять, а истечение ограничивать? Если же природа той или иной части тела не меняет ме-

⁶ Речь идет о причине, содержащей в себе следствие. τὰ αἴτια συνεκτικὰ καὶ συναίτια – причина основная и побочная.

тод лечения, но лекарство каждый раз определяется на основании признака, то и рассуждение о частях тела, очевидно, будет бесполезным делом. Такова, в общих чертах, точка зрения методистов.

VIII. Пусть вторым встанет эмпирик и скажет следующее: «Я ничего не знаю о том, что находится за пределами явлений (τῶν φαينوμένων), и не предлагаю ничего мудренее того, что сам часто наблюдал (πολλάκις ἑθεασάμην). Если же вы не признаете явлений, – о чем-то подобном я, кажется слышал от одного софиста, – то нам пришло время отправиться к тем, кто их уважает, предоставив вам выиграть вашу Кадмову победу. Если же вы, как я слышал, с самого начала утверждаете, что все неявное бесполезно, и если вы согласны следовать тому, что очевидно, тогда мне остается лишь указать вам на то, что вы пропустили и напомнить о том, что есть явление».

Два человека, укушенные собакой, обратились за лечением каждый к своему врачу. В обоих случаях рана была небольшой, и кожа нигде не разорвана, [19] так что один из них лишь вылечил рану, ни о чем более не беспокоясь, и через несколько дней пораженная часть тела уже выглядела здоровой. Другой врач, зная, что собака может быть бешеной, вовсе не спешил залечивать рану и, напротив, постоянно ее расширял, применяя сильные и острые снадобья, и, по прошествии некоторого времени, своевременно предписал пациенту лекарства, излечивающие от бешенства, как он это сам объяснил. Конец истории в обоих случаях таков. Тот, кто выпил снадобье, спасся и выздоровел. Другой же, думая, что ничего страшного ему не грозит, неожиданно покрывшись испариной, испытал спазм и умер. Тебе по-прежнему кажется, что поиск предшествующей причины (τὸ προκατάρξαν αἴτιον) бесполезен, и что человек умер не из-за небрежности (διὰ τὴν ὀλιγωρίαν) врача, который даже не спросил о причине ранения и не назначил подобающего этому случаю лечения? По мне так ясно, что умер он только поэтому.

Но так как я следую за явлениями, то не смогу пропустить подобный случай. По этой же причине я не могу не принимать во внимание возраст, так как и в этом случае явления заставляют меня понять, что один и тот же признак вовсе не обязательно указывает на одно и то же лечение, [20] но что иногда лечение столь различно для разных возрастов, что эти различия касаются уже не только количества лекарства и способов его использования, – зачастую требуется лечение другого рода. Я видел много людей, взрослых и сильных, которые излечились от плеврита кровопусканием, нередко самостоятельно. Но ведь никто не посмеет пустить кровь старику или маленькому ребенку.

Когда Гиппократ говорит, что «до и после дней собаки⁷ лекарства вызывают осложнения (ἐρῳδῆες αἱ φαρμακείαι)» или, что «летом на лечение легче реагируют верхние части тела, а зимой – нижние», прав он или нет? Мне кажется, что у вас вызовет затруднение любой ответ. Если вы скажете, что он не прав, то

⁷ Canicularis – время восхождения Сириуса, самый жаркий период года.

выкажете пренебрежение явлениям, которые вы так почитаете. Ведь все выглядит именно так, как говорит Гиппократ. Если же вы признаете его правоту, то признаете и важность времен года, знание о которых вы считаете бесполезным. По-моему, вы никогда не ездили далеко от дома и не исследовали местные различия. Иначе бы вы знали, что люди на севере не выносят обильного кровопускания, как и египтяне и, в целом, южане. Напротив, живущим в средних широтах кровопускание нередко идет на пользу.

[21] То же, что вы даже не рассматриваете части тела, мне кажется не только весьма странным, но и совершенно абсурдным, так как это противоречит не только истине, но и вашему собственному опыту. Скажите, ради бога, разве в случае воспаления ноги, уха, рта или глаза потребуется одно и то же лечение? Почему же я нередко наблюдаю, что воспаленную ногу вы сначала прочищаете ножом, а затем прикладываете к ране примочки из оливкового масла, и ни разу не видел, чтобы воспаленный глаз вы лечили так же? Разве вы не лечите воспалившийся глаз стягивающими средствами и разве вы прикладываете их же к воспаленной ноге? Почему вы не лечите воспаленное ухо лекарством для глаз, а глаза – лекарством для ушей? Уксус с розовым маслом хорошо помогает в случае воспаления уха, однако кто посмеет использовать его для воспаленного глаза? Если же кто и решится, – это я знаю точно, – он дорого заплатит за такое безрассудство! Если воспалится язычок заднего нёба (*uvula*), то хорошо помогает плод египетского аканта (*ἀκάνθης Αἰγυπτίας ὁ καρπός*); хороши также расколотые квасцы (*ἡ σχιστὴ στυπτηρία*). Пригодны они также для воспаленного уха или глаза? Или же, напротив, исключительно вредны?

Я все это говорю, принимая в качестве исходной гипотезы, что расслаблять следует воспаление ног или рук, [22] но не глаз, ушей или язычка заднего нёба. Если же мы вспомним, что и воспаление рук или ног также следует расслаблять не в каждом случае, то вы признаете, если не утратили разумение, свои заблуждения. Это рассуждение есть лишь напоминание о явлениях. Ведь если какая-либо часть тела воспалилась не по причине какого-нибудь повреждения, но сама по себе, из-за так называемого переполнения, никто не прибегнет к расслаблению, не подвергнув прежде очищению все тело. И это потому, что, поступив таким образом, он не только не уменьшит имеющееся воспаление, но и усугубит его. В данном случае мы сначала применяем терпкие вещества, затем прикладываем холод к пораженному члену, затем опустошаем все тело, так подготавливая воспаленный член к принятию расслабляющего средства. Если и это вас не убедило, то, как я сказал в самом начале, мне остается только покинуть вас и отправиться к тем, кто с уважением относится к тому, что явно.

IX. После выступления эмпирика пусть встанет догматик и скажет следующее. «Если вы не лишены рассудка, то только что сказанного, а именно, что не следует считать возраст, время года, место, предшествующую причину или части тела бесполезными, вам будет достаточно. Но если эмпирик не убедил вас напоминанием о явлениях, и вам требуется еще и рассуждение, то я могу его

вам предоставить и показать, что гипотеза, на которой основывается ваша школа, не основательна. [23] Слышу, как вы говорите о знании очевидных общностей, но каждый раз ваш ответ на вопрос о том, что такое эта общность и как ее распознать, оказывается за пределами моего понимания. Причина такова: на словах вы всегда согласны друг с другом, на деле же подвержены разногласиям. Так, некоторые из вас измеряют сдерживающее и текучее на основе естественных выделений: если они сдерживаются, то признак называется задержкой, если же выделяются больше обычного – истечением. Некоторые из вас, и немалая группа, утверждает, что признаки обусловлены свойствами самого тела, и решительно противостоит тем, кто определяет признаки по выделениям».

Возможно, я смогу теперь объяснить ошибки и тех, и других. Но сначала скажу несколько слов тем, кто оценивает признаки по естественным выделениям. Поразительно, но складывается впечатление, будто они не видели случаев, когда у больного выделяется необычно много пота, мочи, рвоты или кала, однако это идет на пользу пациенту. Неужели им не доводилось также видеть случаев, когда кровотечение из носа указывает на критическую точку болезни? Кстати, в этом последнем случае не только обильное кровотечение из носа, но и вообще всякое подобное кровотечение неестественно. Пот, моча и опорожнение желудка, в том числе в виде рвоты, само по себе не противоестественно, однако иногда количество выделений чрезмерно велико. [24] Так, я видел людей, которые потели настолько сильно, что жидкость насквозь пропитала подушку, и других, извергнувших из желудка не менее тридцати котил (котύλας) жидкости [ок. 7,5 литров], однако я не считал, что это необходимо прекратить, так как выделялось как раз то, что причиняло беспокойство. Если же к естественным выделениям относиться в каждом случае как к стандарту, то подобные симптомы следовало бы устранять.

Возможно точка зрения тех, кто считает, что общности – это свойства самого тела, более убедительна. Но и в этом случае удивляет то, что они решаются называть их явлениями. Ведь если истечение больше не то, что вытекает из какого-то отверстия в теле, но свойство тела, из-за которого возникает истечение, и если это свойство не воспринимается нашими органами чувств, то как эта общность может считаться явлением? Свойство истечения может быть присуще толстой кишке, тонкому кишечнику, тощей кишке (νῆστιν), желудку, мезентерию (μεσάραιον) и многим другим внутренним органам, ни один из которых невозможно наблюдать, ни непосредственно, ни через их признаки. Как можно в этих случаях говорить о явных общностях, если, конечно, явным не называть все то, что постигается посредством знаков (τὸ διὰ σημείων γυνριζεσθαι)? Но в таком случае я больше не вижу разногласий с древними врачами.

Возможно ли обучиться нашему ремеслу за шесть месяцев? Ведь нужно, как мне кажется, освоить сначала отнюдь не простой метод для того, чтобы распознавать то, что неуловимо чувствами. [25] А чтобы хорошо применять его,

нужно еще быть сведущим в анатомии, которая описывала бы естественное состояние каждого внутреннего органа, и хорошо изучить физическую теорию [физиологию], которая позволяла бы увидеть действие каждого из них и его предназначение. Не открыв сначала свойств органов, скрытых в глубинах тела, никто не сможет диагностировать признаки ни одного из них. Излишне упоминать, что понадобится им и логика (διαλεκτική), которая позволила бы сформировать ясную идею о том, что из чего следует, дабы не попасться в софистические сети, расставленные кем-то еще или же ими самими. Ведь иногда случается, что люди невольно путаются в собственных рассуждениях.

Кроме того, хотел бы я их спросить, что есть истечение, если они уже освоили их логику. Одного того, что некоторые из них уже сказали по этому поводу, а именно, что истечение – это некое противоестественное свойство (διάθεσις τις παρὰ φύσιν ἢ ῥύσις ἐστί), мне кажется не достаточно. Ведь если мы не знаем, что это за свойство, то мы никогда не поймем расслабленность ли это, мягкость или рыхлость ткани. От них же самих этого никогда не узнать, так как они не говорят ничего определенного, болтая все, что приходит им на ум, сейчас одно, завтра другое, а иногда, все сразу, как будто между этими свойствами нет никакой разницы. Если же им попытаться сообщить (διδάσκειν) о том, что эти свойства различны и каждое нуждается в своем лечении, то они не только не пожелают ничего слушать, но и позволят себе нападать на древних, говоря, что проведенные ими различия не имеют смысла. [26] Они не готовы сделать даже малейшее усилие для того, чтобы отыскать истину. Они не желают слышать, что противоположность расслабленности напряженность, мягкости – твердость, а рыхлости – плотность; и что прекращение естественных выделений или их истечение, обусловленные этими состояниями, каждый раз различные; и что эти различия уже в свое время описал Гиппократ. Вместо этого они делают поспешные выводы обо всем этом и о причинах воспалений: одно воспаление они описывают как твердое, напряженное, болезненное и сопровождающееся разгоряченной опухолью (θερμὸν ὄγκον), поспешно и без должного рассмотрения говоря, что это признак плотности; в другом случае они называют воспаление смешанным, как, например, глазное воспаление, сопровождающееся истечением, или воспаление миндалин, язычка заднего нёба (uvula), ротовой полости или десен.

Затем они рассуждают о «порах» (πόροις),⁸ которые могут раскрываться или закрываться, а значит, испытывать любое из этих воздействий (τὰ πάθη πεπονημένοι). Некоторые, не сомневаясь, говорят, что одним и тем же порам может быть присуще как истечение, так и сдерживание, что нелегко себе даже представить. Нет предела их фантазиям (τόλμης). Правда, некоторые из них все же прислушиваются к возражениям и основательно их рассматривают, в результате изменяя, хотя и редко, свои представления и обращаясь к тому, что

⁸ Это доказывает, что по крайней мере некоторые методисты изначально основывались на теории Асклепиада, о котором см. выше.

приближается к истине. Желаящие более детально изучить первые и родовые признаки могут обратиться к моему сочинению на эту тему <...>.⁹

БИБЛИОГРАФИЯ

- Barnes J., Jouanna J. (2002) *Galen et la phillosophie*. Entretients Hardt, 49. Genève.
- Frede, M., Walzer, R. (1985) *Galen: three treatises on the nature of science*. Indianapolis: Hackett.
- Galen of Pergamum. The Transmission, Interpretation and Completion of Ancient medicine: <http://cmg.bbaw.de/>.
- Hankinson, R. J. (2008) *The Cambridge Companion to Galen*. Cambridge: Cambridge UP.
- Longrigg, James (1993) *Greek Rational Medicine. Philosophy and Medicine from Alcmaeon to the Alexandrians*. London: Routledge.
- Marquardt, J., I. Müller, G. Helmreich, eds. De sectis ad eos qui introducuntur, *Claudii Galeni Pergameni scripta minora*, vol. 3. Leipzig: Teubner, 1893 (repr. Amsterdam: Hakkert, 1967).
- Nutton, V. (2004) *Ancient Medicine*. London: Routledge.
- Tecusan, Manuela, ed. (2003) *The Fragments of the Methodists*. 2 vols. Leiden: Brill.
- Temkin, O. (1973) *Galenism. Rise and Decline of a Medical Philosophy*. Ithaca: Cornell UP.
- Афонасин, Е. В., сост. (2012) *Античный скептицизм*. Новосибирск.
- Балалыкин, Д. А., сост., Щеглов, А. П. и др., пер. (2014) *Гален. Сочинения*. Т. 1. Москва.
- Солопова, М. А. (2012) «Vita brevis: к толкованию первого афоризма Гиппократ», *Философские науки* 1 (8) 5–25.
- Трохачев, С. Ю. (1989) «Философские основания медицинской теории Асклепиата Вифинского», А. И. Зайцев, Б. И. Козлов, ред. *Некоторые проблемы истории античной науки*. Ленинград: 126–135.

⁹ Последние две страницы трактата посвящены разбору позиции методистов по этому вопросу и носят технический характер. Их мы рассмотрим в специальной работе о методистах, которая готовится для одного из будущих выпусков журнала.

**ПЕРВЫЙ ДВИГАТЕЛЬ КАК НАЧАЛО
ДВИЖЕНИЯ И ИСТОЧНИК ПОРЯДКА
В КОСМОСЕ**

М. Н. ВАРЛАМОВА

Санкт-Петербургский государственный университет
аэрокосмического приборостроения
boat.mary@gmail.com

MARIA VARLAMOVA

Saint Petersburg State University of Aerospace Instrumentation, Russia

THE FIRST MOVER AS A CAUSE OF MOVEMENT AND AS A SOURCE OF ORDER IN THE UNIVERSE

ABSTRACT. This article questions the correlation between the first mover, the Heavens and subcelestial beings in Aristotle. It shows that Aristotle considers the first mover to be not only the principle of the celestial movement, but also the cause of the movement for every material being in the Universe. Since the movement brings about the interaction between the beings, the first mover – insofar as it causes the movement in the Universe – should be regarded as the principle of order in the Universe.

KEYWORDS: Ancient science, Aristotle, Physics, dynamic, energy conservation.

* Статья выполнена при поддержке РГНФ, грант 13-33-01026: «Функция понятия силы/возможности в естественнонаучном дискурсе Аристотеля».

Понятие первого двигателя имеет большое значение для физики Аристотеля в первую очередь потому, что первый двигатель является причиной вечного движения, а значит, он также является причиной вечности мира. Обсуждение первого двигателя как источника движения для неба и для вещей под небом происходит в горизонте аристотелевского представления о движении и его причинах. Движение Аристотель определяет через возможность/силу и действительность¹ (δύναμις καὶ ἐνέργεια), а движущую причину понимает как силу (δύναμις), которая «есть начало изменения вещи, находящееся в другом, или в ней самой, поскольку она другое» (Аристотель, *Метафизика*, 1046a11–12, пер. А. В. Кубицкого). От величины этой силы, находящейся в движущем сущем,

¹ «Движение есть действительность существующего в возможности, поскольку [последнее] таково» (Аристотель, *Физика*, 201a12, пер. В.П. Карпова).

зависит длительность движения,² а поскольку движение Космоса бесконечно по времени, то первый двигатель обладает бесконечной силой.³

В доказательстве необходимости первого двигателя большую роль играет утверждение Аристотеля о том, что всякое сущее движется от иного – то есть, что любое движение сущего имеет действующую причину в ином сущем.⁴ Для того, чтобы двигать, движущее само должно быть в деятельности, а значит – быть в движении, поэтому, если одна вещь движет другую, то сама эта движущая вещь уже была подвинута чем-то другим, и так далее. Чтобы эта цепочка движущих и подвижных сущих не уходила в бесконечность, должно быть нечто, движущее само себя.⁵ Движение самодвижущегося сущего Аристотель разбирает в пятой главе VIII книги «Физики», понимая его как результат взаимодействия трех частей:

... для движения необходимы три [вещи]: движимое, движущее и то, чем оно движет. И вот, движимое необходимо должно двигаться, но двигать ему нет необходимости; то же, посредством чего происходит движение, должно и двигать, и двигаться, ибо оно соизменяется вместе с движимым... А [первичный] двигатель, поскольку он не есть передатчик движения, неподвижен (Аристотель, *Физика*, 256b 15–20, пер. В. П. Карпова).

Разбирая движение и движение в отношении того, что движет и не движется, Аристотель вводит третье звено – то, посредством чего движет движущее. Таким образом, разбираются три части движения – то, что движет, то, что движется, и то, посредством чего движущее движет подвижное. «Пусть А будет движущее, но неподвижное, В – движущее под действием А и приводящее в движение Г... а АВГ в целом движет само себя» (Аристотель, *Физика*, 258a10–13), пишет Аристотель: то есть для самодвижения необходимо не только движущее и подвижное, но и посредник, передатчик движения, «то, чем оно движет» (Аристотель, *Физика*, 256b15). При этом Аристотель утверждает, что

² Пропорцию между временем движения и движущей силой Аристотель строит в пятой главе VII книги «Физики» (Аристотель, *Физика*, 249b30–250a30).

³ Утверждение о том, что первый двигатель имеет некую δύναμις кажется спорным, потому что δύναμις сущее имеет по своей материи, однако именно понимание первого двигателя как бесконечной силы позволяет вписать его в общую концепцию движения.

⁴ Об этом Аристотель многократно утверждает в VII и VIII книгах *Физики*, например, «все движущееся необходимо приводится в движение чем-нибудь» (Аристотель, *Физика*, 241b35), «все движущиеся [тела] приводятся в движение чем-нибудь» (Аристотель, *Физика*, 256a3).

⁵ См.: «Если же необходимо, чтобы все движущееся приводилось в движение чем-нибудь – или тем, что приводится в движение другим, или тем, что не приводится, и если тем, что приводится в движение другим, то необходимо должен быть первый двигатель, который не движется другим...» (Аристотель, *Физика*, 256a 13–17), смотрите также доказательство из первой главы VII книги *Физики*: Аристотель, *Физика*, 241b35–243a32.

если отнять от целого Г, АВ будет двигать само себя, а Г не будет двигаться вообще, если же отнять А, ничто не будет двигаться. В таком целом А двигает Г не непосредственно, но только посредством движущейся части В.⁶ Возможно, именно в силу того, что часть Г не необходима для непрерывного движения, Аристотель, говоря о движущем само себя, также использует и схему из двух частей: если АВ двигает себя как иное, то оно имеет части АВ и БВ, одна из которых двигает, а другая движется – и только так целое двигает само себя.

Двух- и трехчастное построения не противоречат друг другу, но скорее представляют собой разворачивание одной схемы, описывающей движение целого от его начала. В этой схеме А – первый неподвижный двигатель, В – первое небо, а Г – все сущие, которые движутся под первым небом. Часть АВ представляет движущее само себя, которое является причиной движения для всех поднебесных сущих: «А коль скоро [движущее] всегда приводится в движение чем-нибудь, отличным от него, необходимо, чтобы первым [в этом ряду] было движущееся самим собой» (Аристотель, *Физика*, 256a30–35). Движущееся самим собой находится в движении, и потому может двигать нечто другое, но для своего движения оно не нуждается в каком-либо внешнем двигателе. Двухчастную структуру Аристотель использует, когда рассматривает как нечто целое первое небо и перводвигатель, в этом случае в качестве движения целого понимается движение неба под воздействием первого двигателя.⁷

Из этого обсуждения можно сделать вывод, что первый двигатель в «Физике» понимается не как некое отдельное нематериальное сущее, имеющее бесконечную силу двигать небо, но как часть целого, а само это целое понимается как нечто, движущее само себя с помощью неподвижной части. Бесконечная сила здесь является частью, движущей целое, а под целым понимается либо агрегат из неба и бесконечной силы, либо Космос вообще.

Но эта бесконечная сила не является частью в том же смысле, в каком может быть частью нечто, отделимое по месту. Разбирая сложение сущего из формы и материи, Аристотель употребляет термин «часть» в отношении начал сущего, так, что форма оказывается частью сущего как целого. Называя форму

⁶ Весь пример: Аристотель, *Физика*, 258a9–258b5.

⁷ В *О Небе* Аристотель утверждает, что небо движется по природе, то есть не движется ничем иным по отношению к самому небу, например, душой, иначе душе пришлось бы двигать небо насильственно (раз оно не движется само по природе, а нуждается в двигателе), и тогда душа, хотя она должна быть близка к божественному, не будет блаженна, поскольку ей придется вечно трудиться и двигать небо (Аристотель, *О Небе*, 269a4–269b15, пер. В. П. Карпова). На это противоречие аргументации из *О Небе* и аргументации из *Физики* специально указывает Ричард Сорабжи: «Существует еще одна причина для вопроса о том, почему бесконечная сила должна быть необходимой для вечного круговращения неба... Кажется, будто в своих ранних работах Аристотель допускает вечность движения не по причине бесконечной силы, но по причине неспособности того, что по природе может только двигаться по кругу, к уничтожению» (Sorabji 1990, 197). Об этой же проблеме в отношении движения неба см. Judson 1987.

частью, а сложное сущее – целым, Аристотель использует отношение части и целого как аналогию для отношения начала и сущего (и начал в сущем). Под частью здесь понимается начало, которое, в отличие от материальной части, не может быть отделимо. Также и в разборе, приведенном выше, под неподвижной частью самодвижущегося целого понимается первый двигатель как начало этого движения.

В целом АБГ (то есть – в Космосе) первый двигатель не является непосредственным источником движения вещей, но двигает все посредством неба; бесконечная сила первого двигателя является причиной непрерывного движения неба, которое, в свою очередь, причиняет все остальные движения – таким образом, первый двигатель является опосредованной причиной движения всякого сущего:

...движение производится не самим движущим, а чем-нибудь другим, что приводится в движение движущим, или им самим; и в этом последнем случае [движущее может быть] или первым после крайнего [движимого], или [оно двигает] через посредство нескольких [предметов], так, например, палка двигает камень и движется рукой, приводимой в движение человеком, а он уже не приводится в движение ничем другим (Аристотель, *Физика*, 256a3–9).

В рамках такой структуры движущее само себя становится источником различных рядов движений, которые не ограничены одним видом движения, поскольку движущееся одним видом движения может двигать нечто, что движется другим видом движения:

... одно движение одного рода, другое другого, например то, что перемещает, увеличивается, вызывающее это увеличение качественно изменяется под влиянием другого, а вызывающее изменение движется каким-нибудь другим движением. Однако необходимо где-нибудь остановиться, так как число движений ограничено (Аристотель, *Физика*, 257a 5–8).

Из этого следует, что движущее и движимое могут двигаться разными движениями (то есть – разными видами движения), и, тем не менее, сила движущего будет причинять движение подвижного: так, например, при нагреве увеличивается объем воздуха, то есть качественное изменение может вызвать изменение величины. Или же, например, качественное изменение, а именно, нагрев почвы из-за солнца, вызывает рост растений или испарение воды, то есть движение воздуха по месту (вверх).

Будучи первичной причиной движения, первый двигатель и небесные сферы представляют собой общую рамку для существования и воспроизводства природного порядка: первый двигатель непрерывно поддерживает движение сущих под небом, а потому сила первого двигателя является причиной «целого движения», то есть движения всех этих сущих.

Движение неба как причина всех движений и как начало возникновения

Первый двигатель движет небо, движение же неба, в свою очередь, является прямой или опосредованной причиной возникновения, уничтожения и движения всех сущих под небом. Однако первое небо движется равномерным круговым движением, а такое движение, в силу своей равномерности, не может причинять и возникновение, и уничтожение. Для того, чтобы причинять и то, и другое, само движущее должно двигаться разными движениями,⁸ поэтому причиной движений под небом Аристотель считает не само первое небо, а солнце (Аристотель, *О возникновении и уничтожении*, 336a32–336b16, пер. В. П. Карпова). Солнце, в отличие от первого неба, движется по эклиптике, то есть приближается к центру и удаляется от него, создавая, тем самым, амплитуду температурных колебаний в течение года, что воздействует на природные сущие и на элементы. Неравномерность движения солнца есть, по Аристотелю, причина не только смены времен года, но и смены дня и ночи – таким образом, от движения солнца зависят все циклы жизни природных сущих. Кроме того, приближаясь и удаляясь, солнце вызывает смену противоположных состояний (жара, холод, сухость, влажность), что влияет на материю тел, то есть причиняет превращение элементов друг в друга.

Элементы, или простые тела – это вода, воздух, огонь и земля. Они характеризуются набором свойств (сухость, влажность, холод, теплота, тяжесть, легкость), которыми ограничен каждый элемент и, соответственно, движениями, которые присущи каждому элементу по природе.⁹ Из элементов состоит материя сложных тел:

И вот, так как возникновение происходит из противоположностей, а [сложным телам] присуща одна пара крайних противоположностей, то необходимо должна быть им присуща и другая, так что во всяком сложном [теле] содержатся все простые тела (Аристотель, *О возникновении и уничтожении*, 335a7–10).

⁸ «...[если] предположено и доказано, что возникновение и уничтожение вещей непрерывны, и мы говорим, что перемещение – причина возникновения, то ясно, что если есть одно лишь перемещение, то оно не может вызвать возникновения и уничтожения, потому что они противоположны. Ведь тому, что всегда находится в одинаковом состоянии, свойственно по природе делать всегда одно и то же. Поэтому [в этом случае] всегда будет либо возникновение, либо уничтожение. Итак, должно быть несколько движений, противоположных друг другу или по своему направлению, или по неравномерности, ибо причины противоположных друг другу вещей противоположны. Вот почему причина возникновения и уничтожения не первичное перемещение, а перемещение [солнца] по эклиптике, ибо здесь имеются непрерывность и два [рода] движений» (Аристотель, *О возникновении и уничтожении*, 336a25–336a33, пер. В. П. Карпова).

⁹ Об элементах как воспринимаемых чувственных противоположностях: Сергеев, Слинин 1987, 13–34.

Под воздействием солнца и окружающей среды простые тела переходят друг в друга: «из воды возникает воздух, из воздуха огонь, из огня – снова вода» (Аристотель, *О возникновении и уничтожении*, 337a5). Благодаря способности переходить друг в друга элементы способны также соединяться, образуя материю сложных тел, что является материальной причиной возникновения. Сложные же тела, разрушаясь, также распадаются на элементы.

Солнце является причиной круговорота элементов, причиной рождения и уничтожения сущих, которые зависят как от смены времен года, причиняющих вегетативные циклы, так и от износа материи, происходящего в результате воздействия на нее противоположных движущих сил. Солнце также можно назвать причиной существования различных сред обитания природных видов и потому прямой или косвенной причиной многих природных движений. Солнце не только движет сущие, но и регулирует последовательность возникновения сущих и периодичность их движений, влияя на определенность сроков жизни всякого сущего в виде, поэтому движение солнца является для нас основной мерой времени.

Небо движется непрерывно, и это непрерывное движение гарантирует непрерывность времени. Время Аристотель определяет как считаемое число движения:

Мы не только измеряем движение временем, но и время движением – вследствие того, что они определяются друг другом, ибо время определяет движение, будучи его числом, а движение – время (Аристотель, *Физика*, 220b15–8).

Время сопутствует любому движению – в каждом движении есть начало и конец, раньше и позже, – но само по себе время, без движения, не существует. По Аристотелю, время есть только как число движения, но, чтобы определять движение каждого сущего, время само должно измеряться общей мерой, и эту меру дает движение неба¹⁰ или, точнее, более явное нам движение солнца – именно по движению солнца определяются большие и малые периоды времени, которые служат общей мерой всех движений: год, сутки, час. То, что сущие движутся под небом, означает, что они движутся во времени, измеренном периодами движения неба. Эти периоды служат мерой для всякого движения, равно как и для всякой жизни (от рождения до уничтожения):

¹⁰ См.: «Так как первичное движение – перемещение, а в нем – движение по кругу... то и время измеряется каким-нибудь определенным временем, причем, как мы сказали, и время измеряется движением, и движение временем (это значит, что временем определенного движения измеряется количество и движения, и времени). Следовательно, если первичное есть мера всего родственного, то равномерное круговое движение есть мера по преимуществу, так как число его наиболее доступно [для определения]» (Аристотель, *Физика*, 223b13–20). Сравните с этим: «А так как время непрерывно, то необходимо непрерывно и движение... Следовательно, время – это исчисление чего-то непрерывного, то есть движения по кругу...» (Аристотель, *О возникновении и уничтожении*, 337a21–25).

«Ведь все имеет свой порядок, и всякая жизнь и время измеряются периодом. Но не у всех он один и тот же: у одних меньше, у других больше. Ведь мера жизни для одних год, для других же больший, а для иных меньший период» (Аристотель, *О возникновении и уничтожении*, 336b10–15).

Таким образом, движение неба и солнца, с одной стороны, причиняет различные движения под небом, с другой – образует общее поле, в котором движения различных природных сущих могут соотноситься с общей мерой и друг с другом, причем период жизни сущего и сумму движений, эту жизнь составляющих, определяет его природа,¹¹ а солнце является движущей причиной и условием природного порядка.

Сила двигателя как причина непрерывности движения

Поскольку всякое подвижное под небом движется от иного, которое в свою очередь также находится в движении, и всякий раз движется иным и иным вплоть до первой причины, а также поскольку движение одного вида может быть причиной движения другого вида (как, например, нагревание – причина расширения), движение в подлунной области можно описать в виде множества серий движущих друг друга сущих. Двигатель движет первое небо, небо, в свою очередь, является началом движения для ряда сущих, которые движут следующие сущие и т. д. Например, первое небо движет солнце, солнце светит и греет и потому влияет на рост, питание и размножение природных сущих. Посредством неба перводвигатель является первой причиной различных серий движений, в которых каждое сущее будет двигаться от иных и двигать иные: «Он движет предметы при помощи сложной системы опосредований, “служит причиной движения” для одних, а они – для других» (Сергеев, Слинин 1991). Движение Космоса как Целого, причиняемое перводвигателем, распадается на расходящиеся упорядоченные серии, в которых сущие движут друг друга различными способами.¹² Само движение неба, регулирующее смену дня и ночи и смену времен года, будет причиной расхождения и в то же время непрерывного воспроизводства и повторения этих серий. Эти серии не могут быть бесконечными, поскольку движение каждого сущего имеет конец и, с другой стороны, количество сущих в мире не безгранично, но они возникают, включая в себя разные движения различных сущих, пересекаются, разветвляются, слабеют и теряются вовсе, а первый двигатель посредством непрерывного движения неба является причиной возникновения все новых и новых серий, поддерживая непрерывность движения в Космосе.

¹¹ По поводу вечности природного возникновения и его связи с движением неба см. Hübner 2000, 250–262.

¹² С. Ватерлоу утверждает, что первый двигатель «гарантирует необходимость вечной длительности серий сущих, в которых реализуется их природа» (Waterlow 1982, 232).

Таким образом, движение Целого, или Универсума, понимается как порядок, собранный под одним началом и причиненный одной силой. Целое имеет части, соотношение которых можно описать как соотношение различных подвижных и движущих сущих, каждая из этих частей имеет свою форму и свою действенность, а подвижная часть представлена как множественность серий, в которых каждое движущееся сущее также имеет свою форму и материю. Но эти части стоят в отношении внутри одного порядка, началом и основанием которого является первый двигатель или сила первого двигателя как причина движения, а способом существования этого порядка является движение. В трехчастном Целом упорядочены друг к другу не сущие по их сущности, но части по их конечным или бесконечным движениям или по их функции в том движении, которое Аристотель называет самодвижением Целого. Сила как движущая причина – вот та нить, которая связывает эти части в одно целое: движение Целого, состоящее из многих движений его частей, есть упорядоченная осуществленность этой силы. Такое единство Целого можно уподобить единству полиса. У этого единства должно быть одно начало, которое собирает все части: ибо «нет в многовластии блага, да будет единый властитель» (Аристотель, *Метафизика*, 1076а4, цитирующий *Илиаду* II 204).

БИБЛИОГРАФИЯ

- Асмус А. Ф., ред. (1976) Аристотель. *Соч. в 4-х т.* Т. 1. Москва: Мысль.
- Визгин В. П. (1982) *Генезис и структура квалитативизма Аристотеля*. Москва: Наука.
- Рожанский И. Д., ред. (1981) Аристотель. *Соч. в 4-х т.* Т. 3. Москва: Мысль
- Сергеев, К. А., Слинин Я. А. (1987) *Диалектика категориальных форм познания. Космос Аристотеля и наука Нового времени*. Ленинград: Изд-во Ленинградского университета.
- Сергеев, К. А., Слинин Я. А. (1991) *Природа и разум: античная парадигма*. Ленинград: Изд-во Ленинградского университета.
- Hübner, J. (2000) *Aristoteles über Getrenntheit und Ursachlichkeit. Der Begriff des eidos horiston*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Jaeger, W., ed. (1957) *Aristotelis Metaphysica*. Oxford: Oxford University Press.
- Judson, L. (1987) "God or nature? Philoponus on generability," R. Sorabji, ed. *Philoponus and the rejection of Aristotelian science*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Lang, H. S. (1998) *The Order of Nature in Aristotle's Physics. Place and the Elements*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Prantl, C., ed. (1879) *Aristotelis Physica*. Leipzig: Typis B.G. Teubneri.
- Sorabji, R. (1990) "Infinite power impressed," R. Sorabji, ed. *Aristotle transformed – the ancient commentators and their influence*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Waterlow, S. (1982) *Nature, Change and Agency in Aristotle's Physics*. Oxford: Clarendon Press.

ОПТИЧЕСКИЕ МЕТАФОРЫ И НАТУРФИЛОСОФСКИЕ ИЗЫСКАНИЯ ПЛАТОНА

С. Б. КУЛИКОВ

Томский государственный педагогический университет
kulikovsb@tspu.edu.ru

SERGEY KULIKOV

Tomsk State Pedagogical University

OPTICAL METAPHORS AND PLATO'S NATURAL PHILOSOPHY

ABSTRACT. The article defends the thesis that interpreting Plato's natural philosophy it is useful to take the terms *horatos* and *aoratos* in two distinct meanings: "observable" and "unobservable" (i. e. "present" or "absent", "assumed" or "not assumed" by the observer), and "visible" and "invisible" (i. e. "available" or "non-available" in the process of seeing). This approach helps to perceive new sides of Plato's ideas, implicitly present in the "Timaeus", which allows interpreting it in both anthropomorphic and anti-anthropomorphic senses.

KEYWORDS: Plato, Timaeus, natural philosophy, Demiurge, Universe, visible, invisible.

* Работа выполнена по базовой части заказа Минобрнауки № 155.

В центре нашего внимания – диалог «Тимей» и комментаторская литература, связанная с этим диалогом. Раскрытие оптических метафор как базовых форм отображения принципиально видимого и невидимого в границах высказываний о Демиурге, богах и Вселенной позволяет реконструировать основания натурфилософских изысканий Платона.

Достижение поставленной цели обусловлено решением двух задач, совпадающих с обсуждением наиболее вероятных способов истолкования человека и природы (точнее, Вселенной) в «Тимее»: антропоморфистского и антиантропоморфистского. Данные способы обсуждаются в качестве базовых гипотез о смысле «Тимея», разбираясь в логической, а не в исторической последовательности. На передний план выдвигается то, что с современной точки зрения выглядит более очевидным, а не то, что появилось в истории первым.

В то же время вхождение в тему предполагает несколько достаточно простых, но совершенно необходимых предварительных замечаний.

Вот уже более двух тысячелетий результаты творчества Платона будоражат умы исследователей. Почему же так сложилось? Если подходить к этому вопросу предельно непредвзято, то выясняется следующее:

Платон не был самым первым из философов. Возможно, что не был он и самым оригинальным, если сравнивать с киниками и стоиками. Так, Ж. Делез замечает:

Перечитывая лучшие главы Диогена Лаэртского – главы, посвященные Диогену Кинику и Хрисиппу Стоику, – мы наблюдаем за развитием удивительной системы провокаций. С одной стороны, философ ест с крайней прожорливостью, объедаясь сверх меры; прилюдно мастурбирует, сетуя при этом, что голод нельзя утолить так же просто; не осуждает инцест с матерью, сестрой или дочерью; терпим к каннибализму и антропофагии – но при всем при том он в высшей степени трезв и целомудрен. С другой стороны, философ хранит молчание, когда люди его о чем-то спрашивают, либо награждает их ударами посоха. Когда ему задают абстрактные и трудные вопросы, он в ответ указывает на пищу или подает вам всю торбу с едой, которую не преминет затем вывалить на вас, как всегда со всей силы. И все-таки он – носитель нового дискурса, нового логоса, оживляемого парадоксами и насыщенного новым философским содержанием (Делез 1995, 161).

В научном плане идеи Платона также не стали самым передовыми даже и для античности. Во всяком случае, если понимать науку как область достоверного знания, позволяющего познавать мир в однозначных понятиях. На этом пути дальше других в античности зашел все-таки не Платон, а его «ученик» Аристотель. Масштабные разработки, в которых находилось место и для умозрительных рассуждений, и для сугубо приземленных наблюдений, утвердили идеал научности едва ли не на целое тысячелетие по смерти самого Аристотеля.

Более того, Платон ведь, по сути, высказывался не от своего имени. Главные герои большинства его диалогов, мыслители, выражающие своими дискуссиями этапы становления платонической мысли, – это Сократ, его протагонисты и антагонисты. Знаменитые письма Платона, в которых он как будто самостоятельный герой повествования, долгое время вызвали сомнения в своей подлинности. Да и в личном плане Платон не отличался, так сказать, избытком харизмы, избегая публичных выступлений и диспутов (Мочалова 2000, 253–254).

Если же ко всему этому добавить подозрения в банальном плагиате, то вырисовывается и вовсе удручающая картина. Так, А. С. Афонасина замечает:

...начиная с конца I в. н. э., появляются неопифагорейцы (Модерат из Гадеса, Никомах из Геразы, Нумений из Апамеи и др.), которые либо утверждают, что Платон – это возрожденный Пифагор, либо обвиняют его в краже пифагорейских идей (Модерат) и заявляют, что поздние ученики Платона сильно исказили идеи учителя (Афонасина 2013, 3–4, подробнее см. Афонасин, Афонасина, Щетников 2013, 80 сл.).

Однако и в древности, и в средневековье, да и в современности авторитет Платона оставался высок. Причем авторитет был настолько высок, что А. Уайтхед выдвинул чрезвычайно смелый тезис о том, что вся история европейской философии есть «ряд примечаний к Платону»:

The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of series of footnotes to Plato (Whitehead 1978, 39).

Кроме того, свидетельствует сам за себя и факт практически непрерывного в античности тысячелетнего чтения диалогов Платона. В частности, начало комментариев «Тимея», согласно Проклу, положил Крантор (*Комментарии к «Тимею»*, I, 76; пер. С. В. Месяц). В рамках ветвей платонизма комментаторская практика привела в итоге к формированию целого комплекса интерпретаций.

Почему же неоднозначная, достаточно противоречивая и во многом запутанная мысль Платона захватила умы исследователей?

Как представляется, разгадку следует искать именно в метафоричности, литературности трудов Платона. Причем речь должна идти даже и не о диалоге как основном жанре этих трудов. Да, действительно, такая форма была достаточно оригинальна для изложения философских идей. Но ведь диалог (как литературный жанр) появился задолго до Платона. Так, В. К. Афанасьева замечает:

Эта поэма [о боге чумы и разрушения Эрре – С. К.], создание которой, по-видимому, вызвано бедствиями, обрушившимися на Вавилонию в конце II тыс. до н. э. (возможно, в связи с нашествием в южное Двуречье арамейских племен, которые в тексте названы сутиями), интересна для нас и в том отношении, что она проливает свет на теологические концепции вавилонян, в частности на представление о некоем физическом и духовном равновесии мира, которое зависит от присутствия на своем месте верховного бога. Интересна и композиция эпоса: несмотря на то что он богат событиями, прямого изображения действия в нем почти нет, он весь состоит из диалогов между богами и косвенных рассказов о случившемся. В конце пятой таблицы дано имя составителя эпоса: «Кабту-илани-Мардук, сын Дабибу, был составителем этой таблички. Это приснилось ему ночью, и, когда он рассказал все утром, не опустил ни одной строки и ни одной не прибавил» (Афанасьева 1983, 105).

Едва ли Платон был знаком с подобными текстами. Намного важнее то, что трудности в однозначном истолковании высказываний во многом были связаны с литературной формой трудов Платона. Именно это побуждало комментаторов искать скрытый смысл в каждом фрагменте произведений. Например, современному читателю трудно представить, что можно найти некоторый скрытый смысл, например, в следующих словах:

О, разумеется, и мы сделаем все, что в наших силах! После того как вчера ты как подобает исполнил по отношению к нам долг гостеприимства, с нашей стороны

было бы просто нечестно не приложить усердия, чтобы отплатить тебе тем же (*Тимей*, 17b; пер. С. С. Аверинцева).

Какой же тут может быть скрытый смысл? Тимей отдает дань уважения Сократу, вот, казалось бы, и все. В то же время, например, Прокл вполне обоснованно демонстрирует как минимум три истолкования указанного фрагмента, а именно этическое, физическое и богословское.

В этическом смысле выражен «великодушный и сдержанный, возвышенный и скромный, дружелюбный и человеколюбивый» нрав Тимея. В плане физического истолкования можно сказать о представлении образа «общения и взаимодействия сил в произведениях природы». В рамках богословского толкования раскрывается «демиургическая причина», которая «проходит сквозь все, все исполняет и устраняет во всем всякий недостаток» (*Комментарии к «Тимею»*, I, 25–26; пер. С. В. Месяц).

Мы полагаем, что многозначность высказываний Платона позволяла комментаторам сохранять свободу мысли и плодотворно участвовать в философских исследованиях, приращивая знание, впервые обнаруженное предтечей, но проясненное лишь в комментаторской литературе. Сходную мысль высказывает И. Н. Мочалова:

Платоновские диалоги, учитывая любовь Платона к недосказанности и многозначности, давали прекрасный материал для самых разных интерпретаций. Как показывает анализ взглядов Ксенократа, убежденный в истинности собственного учения о двух началах сущего, он стремился подтвердить его истинность авторитетом Платона, чтение и толкование диалогов которого было постоянной академической практикой. В этом случае для Ксенократа, как, вероятно, и для других академиков, правильно понять написанное и сказанное Платоном – означало найти у него собственные учения и раскрыть их как принадлежащие самому Платону, как составляющие истину платоновской философии (Мочалова 2000, 308).

Как представляется, именно «недосказанность», присутствующая в работах Платона, позволила сохранить общую актуальность исследования этих работ и до наших дней.

Так, мы полагаем, что за греческими словами *ὄρατός* и *ἄρατός* в русском языке при переводе могут скрываться не одна, а две пары понятий, а именно пара «зримое» и «незримое» (т. е. наличное или не наличное, имеющееся или не имеющееся в виду при созерцании), равно как «видимое» и «невидимое» (в значении «доступное» или «недоступное» зрению). Именно такой ход мысли дает возможность раскрыть новые грани идей Платона, в скрытом виде присутствующие в оригинале диалога «Тимей» и позволяющие истолковать его и антропоморфистски, и антиантропоморфистски.

Антропоморфистские способы истолкования «Тимея» подразумевают, что, несмотря на то, что основное содержание диалога затрагивает вопросы происхождения Вселенной и человека, главный смысл диалога – это все-таки прояс-

нение сути человеческого пребывания в мире. Кстати сказать, при таком подходе становятся понятными причины, по которым диалог начинается с рассуждений о способах понимания государства. А речь о Демиурге, богах, космосе и человеке заходит лишь после того, как участники диалога знакомятся с преданием об Атлантиде.

Важно отметить, что антропоморфистские способы истолкования «Тимея», свойственные в современных условиях культурологическим изысканиям и некоторым разработкам в области истории и философии науки (Байкова 2011; Яковлев 2012), в своем оригинальном варианте, по всей видимости, восходят к гностическим источникам. Так, Ж. Киспель (Quispel) утверждает:

Jarl Fossum, who under my guidance is preparing a thesis on the origin of the concept of demiurge in Gnostic texts, has found a remarkable passage in Samaritan writing called the Malef. There it is that the Angel of the Lord created the body of Adam, whereas God himself infused his spirit into that frame. The text is a late composition, but there is no reason to doubt that it contains earlier traditions. For our purpose, however, the chronology is not so important. The essential point is that here for the first time we see an indubitable relationship between this angelic creator and the *Timaeus*. In this dialogue Plato speaks rather mysteriously about a demiourgos, who fashions the visible world (and not the already preexistent world of ideas (Quispel 1978, 27).

Насколько, однако, прочна выявленная исследователями позднеантичной философии и религии связь гностической традиции и идей Платона? Кроме того, почему такое прочтение есть проявление антропоморфизма в истолковании «Тимея»? Ж. Киспель отмечает влияние диалога Платона на гностические представления и полагает следующее:

Angel received a cosmological function and became demiurge. ... That is an adaptation of the traditional faith and the traditional exegesis of Scripture to the scientific worldview of that time. ... This is the case with on the Jewish Magharians who taught that an anthropomorphous angel created the world (Quispel 1978, 29).

Уже из этого видно, что связь между воззрениями Платона и гностическими учениями прослеживается на уровне общекультурных мировоззренческих установок, характерных для поздней античности.¹ Антропоморфизм же в описании природы и человека связан у Платона с двумя моментами: 1) различение мира видимого, вещественного и невидимого, идеального и несотворенного; 2) понимание Демиурга в качестве посредника реализации невидимого идеального начала в рамках видимого мира.

В то же время антропоморфизм как база понимания человека и природы, а одновременно и как основа истолкования «Тимея» рождает некоторые прин-

¹ Интересный аналогичный пример: связь между религией ессеев и пифагореизмом, о чем см. Тантлевский, Светлов 2014 и Tantlevskij, Svetlov 2014.

ципиальные вопросы. Поиск ответа на эти вопросы предполагает изучение ключевых моментов «Тимея».

В частности, даже если мы антропоморфно понимаем Демиурга, можем ли мы в том же отношении понять его создания?

Итак, телесным, а потому видимым и осязаемым — вот каким надлежало быть тому, что рождалось. ... При этом каждая из четырех частей вошла в состав космоса целиком: устроитель составил его из всего огня, из всей воды, и воздуха, и земли, не оставив за пределами космоса ни единой их части или силы. Он имел в виду, во-первых, чтобы космос был целостным и совершеннейшим живым существом с совершенными же частями; далее, чтобы космос оставался единственным и чтобы не было никаких остатков, из которых мог бы родиться другой, подобный, и, наконец, чтобы он был недрахлеющим и непричастным недугам (*Тимей*, 31b, 32c–33a; пер. С. С. Аверинцева).

Из этого видно, что создание Демиурга, по мысли Платона, высказанной устами Тимея, должно было пониматься как живое, телесное, видимое и осязаемое существо. Этому существу можно было приписать также характеристики рождения и роста, но не болезни и смерти, а значит – изменения. В одном из мест Платон даже фиксирует, что космос – это «изваяние вечных богов» (*Тимей*, 37c; Платон 1994, 439; пер. С. С. Аверинцева).

В то же время обладание характеристиками живого существа еще не свидетельствует в пользу того, что мир, созданный Демиургом, обязательно антропоморфен. Платон замечает:

Итак, во всем вплоть до возникновения времени [космос] имел сходство с тем, что отображал, кроме одного: он еще не содержал в себе всех живых существ, которым должно было в нем возникнуть, и этим являл несоответствие вечносущей природе. Но и это недостававшее бог решил восполнить, чеканя его соответственно природе первообраза (*Тимей*, 39e; пер. С. С. Аверинцева).

В этом фрагменте особенно любопытны два момента: 1) населенность живыми существами присуща как видимому или телесному, так и невидимому, т. е. бестелесному; 2) характер жизни видимых и невидимых существ принципиально (по природе) родственен. Другими словами, жизнь укоренена в природе вещей, причем телесная жизнь как минимум исходно повторяет жизнь бестелесную.

Однако процесс создания телесной жизни оказался обусловлен следующими обстоятельствами:

Когда же все боги ... получили свое рождение, родитель Вселенной обращается к ним с такой речью: «Боги богов! Я – ваш демиург и отец вещей, а возникшее от меня пребудет неразрушимым, ибо такова моя воля. ... Теперь выслушайте, чему наставит вас мое слово. Доселе еще пребывают нерожденными три смертных рода.

... Однако, если эти существа возникнут и получают жизнь от меня, они будут равны богам. Итак, чтобы они были смертными и Вселенная воистину стала бы Всем, обратитесь в соответствии с вашей природой к образованию живых существ, подражая моему могуществу. ... Я вручу вам семена и начатки созидания, но в остальном вы сами доверяйте созидание живых существ, сопрягая смертное с бессмертным, затем готовьте для них пропитание, кормите и возвращайте их, а после смерти принимайте обратно к себе» (*Тимей*, 41a-c; пер. С. С. Аверинцева).

Итак, живые существа, населяющие космос, по степени родства с Демиургом делятся на две категории: 1) напрямую порожденные Демиургом; 2) созданные при посредстве вторичных сил (богов). Отсюда ясно, что не всех живых существ можно истолковать онтологически равными Демиургу. Иначе говоря, не у всех существ в созданном мире одинаковая природа и одинаковая судьба.

Все это означает, что непосредственным образом затруднительно говорить о том, что построения Платона антропоморфны по своей сути. Вернее будет полагать, что это живые существа как минимум отчасти (по «семенам и начаткам созидания») теоморфны, а не боги и Демиург человекоподобны.

Однако Платон в дальнейшем продолжает применять антропоморфизмы, существенно затрудняя понимание собственных высказываний:

Возведя души на звезды как на некие колесницы, он явил им природу Вселенной и возвестил законы рока, а именно что первое рождение будет для всех душ установлено одно и то же, дабы ни одна из них не была им унижена, и что теперь им предстоит, рассеявшись, перенестись на подобающее каждой душе орудие времени и стать теми живыми существами, которые из всех созданий наиболее благочестивы; поскольку же природа человеческая двойственна, лучшим будет тот род, который некогда получит наименование мужей. ... Итак, боги, подражая очертаниям Вселенной, со всех сторон округлой, включили оба божественных круговращения в сферовидное тело, то самое, которое мы ныне именуем головой и которое являет собою божественнейшую нашу часть, владычествующую над остальными частями (*Тимей*, 41c-42a, 44d; пер. С. С. Аверинцева).

В результате остается не ясным, например, следует ли мыслить природу (точнее, Вселенную) и человека подобными своим создателям (Демиургу и богам) или все-таки это боги подобны (в способах передвижения, по форме частей тела и т. д.) человеку?

Как представляется, для выхода из создавшейся ситуации нам потребуется совершить следующий ход мысли. Согласно Платону, видимая Вселенная творится по аналогии с невидимыми прообразами. Причем не вполне понятно, есть ли прообраз у Демиурга, каков он по своему онтологическому статусу. Однако можно изменить угол зрения и дополнить пару категорий видимое/невидимое понятиями зримого и незримого. При таком повороте становится ясно, что не все из того что видимо может быть зримо, равно как не все

из того, что невидимо – незримо. В частности, проясняется статус Демиурга, невидимого, но зримого (наличного, созерцаемого) в рамках речи Тимея. Причем это именно речь дает возможность обозреть Демиурга; мы не утверждаем, что речь ведется о том, что Демиург каким-то образом «зрится». Точно так проясняется статус созданных Демиургом богов, часть из которых видима, а часть невидима (*Тимей*, 41a).

В целом мы должны признать, что антропоморфистская гипотеза о смысле «Тимея» оказалась не вполне оправданной. Человекомерные метафоры применяются только для пояснения идей, смысл которых выходит далеко за пределы мира человеческих связей и отношений. Другими словами, Платон говорит не о человеке и, по сути, не для человека в своем диалоге. Но тогда затрудняется понимание композиции диалога. Зачем в нем приводится, допустим, рассказ об Атлантиде?

Антиантропоморфистские способы истолкования «Тимея» подразумевают, что основное содержание диалога затрагивает вопросы происхождения Вселенной и человека, а главный смысл диалога – это все-таки прояснение сути мирового сущего, его судьбы и общих законов бытия. Опираясь логически возможными вариантами прочтения «Тимея», мы обязаны сказать, что в рамках платонизма исторически первым был именно антиантропоморфистский подход. Достаточно трудно установить, привлекали ли вообще антропоморфные образы первые комментаторы «Тимея», либо же это завоевание более поздних эпох.

Очевидность присутствия в «Тимее» антропоморфных образов, да и сама композиция диалога как будто подталкивают к буквальному пониманию высказываний Платона. Однако, по всей видимости, уже Крантор абстрагировался от конкретики приводимых в «Тимее» сообщений и постарался извлечь из них некоторые умозрительные построения о благе, причинах мироздания и т. п. (Kayser 1841).

Наиболее последовательно антиантропоморфистский подход прослеживается в работах Прокла. Трудности в истолковании композиции диалога не выпали из внимания Прокла и предшествующих комментаторов. Это с современной точки зрения можно посчитать, что Платон проявляет особую иронию, начиная свой натурфилософский диалог едва ли не с детской считалочки «раз, два, три».² И по тем же соображениям он совершенно произвольно вставляет в текст предание о войне Афин и Атлантиды. Комментаторы-неоплатоники дать такое истолкование, конечно же, не могли. Вот что говорит, в частности, о самом начале диалога Прокл:

² «Один, два, три – а где же четвертый из тех, что вчера были нашими гостями, любезный Тимей, а сегодня взялись нам устраивать трапезу?» (*Тимей*, 17a; пер. С. С. Аверинцева).

... не следует забывать, что диалог этот — пифагорейский, а значит и толковать его нужно соответствующим образом (*Комментарии к «Тимею»*, I, 15; пер. С. В. Месяц).

Толкование «Тимея» в пифагорейском духе позволяет выявить как минимум три варианта прочтения этого диалога: этический, физический и богословский (*Комментарии к «Тимею»*, I, 15–18). В результате толкования Прокла, дополняющего труды его предшественников, проясняется, что смысл фрагмента – указание на необходимость соблюдения норм дружбы, раскрытие числовых отношений в основе сущего и представление божественного характера участников диалога.

Первые два момента, вероятно, не вызовут внутреннего сопротивления у современного читателя. Но как следует понимать третий вариант? Как можно полагать, что сближение образов человека и богов не есть проявление антропоморфизма?

Следующие слова Прокла позволяют выйти из затруднения, показывая его кажущийся, иллюзорный характер:

Поскольку же боги знают и мыслят друг друга – *Быть незнакомы друг другу не могут бессмертные боги*, [Одиссея V, 79] – и пищей для мыслящего, согласно оракулу, является умопостигаемое, то отсюда следует, что взаимное угощение первоначально существует среди богов и что мудрейшие из людей, подражая богам, без зависти делятся друг с другом своими мыслями. (*Комментарии к «Тимею»*, I, 18; пер. С. В. Месяц).

Из этого видно, что божественность участников диалога носит глубоко символический характер. Это не боги подобны людям, это люди, наслаждаясь интеллектуальной трапезой, становятся подобны богам (в тот момент).

Именно такой подход, подход с позиций символизма позволяет вписать в контекст натурфилософского трактата (и непротиворечиво осмыслить в этом контексте) эпизод, связанный с войной Атлантов и Афинян. Описание взаимоотношений двух государств, равно как и ситуации с получением сведений об этой войне (*Комментарии к «Тимею»*, I, 96–98) символизируют как минимум два момента: противоречивость как основу мироздания (в образе межгосударственной войны) и иерархический порядок творения природных явлений, так называемое отношение «старшей» и «младшей» демиургии.

Нетрудно увидеть, что антиантропоморфистское или символическое толкование «Тимея» предполагает различие видимого и зримого, с одной стороны, а также невидимого и незримого, – с другой. Участники диалога, принимая историю войны Атлантиды и Афин, непосредственно не видят происходящих событий, но зрят, со-зерцают их в акте воспроизведения смыслов процесса происхождения Вселенной и человека. Другими словами, происхождение мирового сущего невидимо, но зримо пребывает при участниках диалога.

В то же время непосредственно друг друга участники диалога казалось бы видят, по крайней мере первоначально. Ведь они же встретились, чтобы выслушать речи Крития и Тимея, причем Сократ перечислил (буквально предъявил) и присутствующих, и отсутствующих. Однако в процессе своего разворачивания диалог начинает соответствовать скорее цепи монологов, нежели подлинному диалогу. В зависимости от чего образы участников как бы уступают место затрагиваемым темам, а сами участники перестают непосредственно видеть (т. е. фиксировать в поле зрения) друг друга.

В рамках выявленных обстоятельств понятно, почему при интерпретации работ Платона и в особенности «Тимея» особым смыслом обладает феномен зрения и символика света. К сожалению, на результаты, полученные Проклом (1820), мы опираться не можем, ибо фрагменты его работы, посвященные комментарию тех же мест «Тимея», до наших времен не дошли. Но можно обратиться к работам А. Ф. Лосева, который замечает:

Если взять только одного «Тимея» (39 b, 39 d, 45 b-d, 58 c, 59 b, 60 a, 68 a, 78 d), то в этом диалоге содержатся все разнообразные оттенки как онтологического, так и гносеологического и даже физиологического значения света (Лосев 2000, 259).

В свою очередь Платон утверждает следующее:

...внутри нас обитает особенно чистый огонь, родственный свету дня, его-то они [боги –С. К.] заставили ровным и плотным потоком изливаться через глаза; при этом они уплотнили как следует глазную ткань, но особенно в середине, с тем чтобы она не пропускала ничего более грубого, а только этот чистый огонь. ... Как бы то ни было, нам следует считать, что причина, по которой бог изобрел и даровал нам зрение, именно эта: чтобы мы, наблюдая круговращения ума в небе, извлекли пользу для круговращения нашего мышления, которое сродни тем, с небесным, хотя в отличие от их невозмутимости оно подвержено возмущению; а потому, уразумев и усвоив природную правильность рассуждений, мы должны, подражая безупречным круговращениям бога, упорядочить непостоянные круговращения внутри нас (*Тимей*, 45b–47c; пер. С. С. Аверинцева).

Из всего этого ясно, что взаимосвязь света и зрения у Платона раскрывается в совокупности символов: огонь, цикличность («круговращения») ума, хаотичность («непостоянные круговращения») человеческих переживаний. При верной расстановке акцентов в ходе рассуждения (при «усвоении природной правильности»), причем только благодаря своего рода «двойному зрению» (созерцанию видимых звезд и связанных со звездами движений невидимых богов), можно обрести подлинную гармонию. Тем самым огонь, пребывающий в человеке, становится (раскрывается) в виде божественного пламени, которое вложил в свои создания Демиург.

Проведенное исследование приводит к следующим результатам:

1. В ходе прояснения отдельных аспектов понимания идей Платона удалось сформировать расширительное толкование оптических метафор. Различение видимого и зримого, противопоставленных невидимому и незримому, дало возможность сосредоточить внимание на дополнительных вариантах восприятия процессов порождения природы и человека.

2. Расширительное толкование оптических метафор в рамках натурфилософии позволяет признать необоснованными антропоморфистские способы истолкования «Тимея». Любые проявления антропоморфизма имеют символическое значение и служат целям указания на внечеловеческие способы бытия.

3. Символизм «Тимея» объясняет наличие моментов непоследовательности в представлении картин происхождения природы и человека. В диалог по необходимости включаются дополнительные предания, целью которых является конкретизация области приложения общих законов природы.

Обсуждение полученных результатов дает возможность сделать общий вывод о непреходящей значимости диалогов Платона, которые актуальны и в условиях современной переоценки наследия классической мысли. Да, многое из завоеваний классики признано устаревшим и было преодолено. Но широкий спектр символических способов истолкования, предложенных Платоном в качестве принципов для освоения материальной действительности, сам по себе не устаревает. Так, перспективным направлением видится сравнительный анализ натурфилософских разработок, выполненных в рамках платонизма, и результатов, полученных в границах изысканий М. Хайдеггера, особенно «позднего» периода. Возможности взаимной корреспонденции видятся уже в том, что при истолковании образов, предложенных в трудах Платона, совершенно естественным выглядело бы привлечение категориальной сетки (пространство как первофеномен, простор как высвобождение мест и др.), складывающейся в рамках осмысления М. Хайдеггером особой роли пластического искусства при осознании истоков бытия (Heidegger 1969). Как представляется, все это не нашло адекватного осмысления ни в трудах самого М. Хайдеггера, ни в работах его последователей и/или критиков и требует дальнейших исследований.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Афанасьева, В. К. (1983) «Аккадская (вавилоно-ассирийская) литература», *История всемирной литературы*. Москва. Том 1, с. 100–117.
- Афонасин, Е. В., Афонасина, А. С., Шетников, А. И. (2013). *Пифагорейская традиция*. Санкт-Петербург: Издательство РХГА.
- Афонасина, А. С. (2013) *Псевдопифагорика: Тимей Локрский о природе космоса и души*. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. Новосибирск.
- Байкова, Е. В. (2011) *Биоморфизм как система образного моделирования в культуре*. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора культурологии. Саратов.

- Делез, Ж. (1995) *Логика смысла*, пер. с фр. Я. И. Свирского. Москва.
- Лосев, А. Ф. (2000) *История античной эстетики. Высокая классика*. Харьков; Москва.
- Мочалова, И. Н. (2000) Метафизика Ранней Академии и проблемы творческого наследия Платона и Аристотеля. АКАДЕМЕΙΑ. *Материалы исследований по истории платонизма*. Выпуск 3, под ред. Р. В. Светлова и А. В. Цыба. Санкт-Петербург: 226–348.
- Платон (1994) Тимей. *Собрание сочинений в четырех томах. Том 3*, пер. с древнегреч. С. С. Аверинцева и др. Москва: 421–500.
- Прокл Диадох (2012) *Комментарий к «Тимею». Книга 1*, пер. С. В. Месяц. Москва.
- Тантлевский, И. Р., Светлов, Р. В. (2014) «Ессеи как пифагорейцы: предестинация в пифагореизме, платонизме и кумранской теологии», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 8.1, 54–66.
- Яковлев, В. А. (2012) «Жизнь как метафизическая проблема современной физики», *Философия науки* 1(51), 81–95.
- Heidegger, M. (1969) *Die Kunst und der Raum*. St. Gallen.
- Kayser, F. (1841) *De Crantoro Academico*. Heidelberg.
- Proclus (1820) *The Commentaries of Proclus on the Timaeus of Plato in Five Books*, trans. by Thomas Tylor. London.
- Tantlevskij, I. R., Svetlov, R. V. (2014) “Predestination and essenism,” *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 8.1, 50–53.
- Quispel, G. (1978) “The Demiurge in the *Apocryphon of John*,” *Nag Hammadi Studies XIV*, ed. by R. McL. Wilson. Leiden: 1–33.
- Whitehead, A. N. (1978) *Process and Reality: an Essay in Cosmology*. New York.

ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ВРЕМЕНИ
THE HUMAN DIMENSION OF TIME

ГЕРОФИЛ О ПУЛЬСЕ

Е. В. АФОНАСИН И А. С. АФОНАСИНА¹

Томский государственный университет
Новосибирский государственный университет
Институт философии и права СО РАН
afonasin@post.nsu.ru; afonasina@gmail.com

EUGENE AFONASIN & ANNA AFONASINA
Tomsk State University, Novosibirsk State University,
Institute of philosophy and law, Novosibirsk, Russia

HEROPHILUS ON PULSE

ABSTRACT. The first detailed study of the pulse (*sphygmology*) is associated in antiquity with Herophilus (the end of the 4th century BCE), an Alexandrian physician, renowned for his anatomical discoveries. The scholars also attribute to him a discovery of a portable and adjustable water-clock, used for measuring 'natural' and 'unnatural' pulse and, accordingly, temperature of the patient. In the article we translate the principal ancient evidences and comment upon them. We study both the practical aspects of ancient *sphygmology* and the theoretical speculations associated with it. Ancient theory of proportion and musical harmony allowed to build a classification of the pulses, but the medical experience did not fit well in the Procrustean bed of this rather simple theory.

KEYWORDS: Ancient medicine, Alexandrian school, pulse diagnostics, measuring, musical intervals, harmony.

* Работа выполнена в рамках Программы повышения конкурентоспособности Томского государственного университета.

I

Пульс – человеческое измерение времени. Краткие интервалы времени, вроде биения пульса, измеряемые ныне специальным прибором, до его изобретения столетия три назад сами мерялись по биению пульса:

¹ Работа выполнена в рамках исследований, поддержанных РГНФ, проект № 14-03-00312 «Античная медицина».

*Перед тобой, летя, я выплю воздух,
И ворочусь я прежде, чем твой пульс
Не более двух раз успеет стукнуть, –*

говорит Ариель в «Буре» Шекспира. Хотя о пульсе писали еще авторы трактатов Гиппократовского корпуса и Аристотель,² первая основательная теория пульса была разработана представителем Александрийской школы Герофилом (Ἡρόφιλος, конец IV в. до н. э.). Его труды до нас не дошли, и о его воззрениях мы узнаем из сочинения о пульсе, приписываемого Руфу Эфесскому (ок. 100 г. н. э.), а также из многочисленных полемических возражений Галена.³ Именно этот последний довольно спекулятивно развил схему Герофила (трехчленное деление пульса заменив четырехчленным) и, кроме того, предложил интересную интерпретацию пульса с точки зрения современной ему теории дискретного движения (Зубов 2006, 173 сл.). Очевидно, что Галену были доступны сочинения Герофила, хотя бы частично, так как он не только цитирует его сочинения, но и подробно комментирует их стиль и используемую в них терминологию. Аналогичным образом поступает и Соран (медик времен имп. Траяна). Возможно, тексты Герофила были доступны Плинию, однако не ясно, в каком объеме. Значительная часть материала о Герофиле носит доксографический характер и, в виде разрозненных «центонов», обнаруживается в компилятивных работах позднеантичных авторов. В частности, о школе Герофила и, в особенности, учении о пульсе и его связи с музыкальной теорией, писал перипатетик Аристоксен, и его несохранившийся трактат использовали разные доксографы, включая Галена. Так как «неверный» ученик Герофила Филин (Philinus) с Коса (сер. III в. до н. э.) основал «эмпирическую школу» медицины, он сам и его последователи подробно писали об учении Герофила и полемизи-

² «...Две другие вены протягиваются как раз посредине между висками и ушами. Эти вены сжимают глаза и постоянно пульсируют, потому что единственные между венами они не служат для орошения, но кровь их возвращается; возвращающаяся кровь идет навстречу той, которая притекает; возвращающаяся кровь желает снова возвратиться, и та, которая притекает сверху, желает идти вниз; от этого происходит столкновение двух течений и круговорот, что производит биение вен» (*О местах в людях* 3, ср. 13; пер. В. И. Руднева). Отметим, что, в отличие от литературных произведений, в этих медицинских текстах пульс считается нормальной функцией организма, а не патологией или особым состоянием, вызванным, например, сильным волнением. Аристотель связывал пульсацию с работой сердца, хотя различать венозную и артериальную системы начали уже после него. См. Аристотель, *История животных* 3.19, 521a; *О дыхании* 20.4, 479b; Staden 1989, 269–270.

³ Galenus, *Synopsis librorum suorum de pulsibus* (Синописис своих книг о пульсах), *De praesagitione ex pulsibus* (О прогнозах по пульсам), *De pulsuum differentiis* (О различиях пульсов), *De pulsuum dignotione* (О диагностике пульсов), (Pseudo)-Rufus Ephes., *Synopsis de pulsibus* (Синописис, или Очерк учения о пульсах). Подробнее см. Boylan 2007.

ровали с ним.⁴ Другим источником оказываются сочинения так называемой «школы пневматиков» (возникшей в середине I в. до н. э.), в частности труды Архигена (I в. н. э.), которого Гален постоянно называет своим источником сведений о Герофиле. Однако следует помнить, что в конечном итоге об эмпириках и пневматиках мы знаем не более, чем о Герофиле.⁵

II

Итак, согласно Галену, музыковед и ученик Аристотеля Аристоксен и последователи Герофила придерживались определения природы пульса, отличного от того, которое было принято в других медицинских школах. Кроме того, Аристоксен написал недошедшую до нас специальную работу о Герофиле, ставшую источником для Галена, от которого мы далее узнаем, что представления самого Аристоксена о пульсе, в свою очередь, также отличаются от того, что думал по этому поводу Герофил прежде всего тем, что он считал пульсацию совместным действием артерий и сердца, а *διαστολή* (расширение, дилацию) и *συστολή* (сокращение), равно как и временные интервалы между ними считал частью самого пульса. Буквально говорится следующее:

«Если рассмотреть учение Герофила более внимательно, то окажется, что сокращение – это действие артерий, а расширение – возвращение тела в его естественное состояние. Думаю, смысл этого утверждения в том, что оболочка артерий, которая в мертвом теле раздута, в живом также раздувается настолько, насколько это возможно, хотя Асклепиад придерживается иного мнения» (Гален, *О различиях пульсов* 4.10, Герофил, свид. 157 Staden).⁶

Следует заметить в этой связи, что Герофил не разделял воззрения своего учителя Праксагора, который считал, что артерии способны пульсировать самостоятельно, независимо от сердца, и пытался подтвердить это опытами, замечая, что отрубленные части животных продолжают некоторое время пульсировать.⁷ Читаем далее:

⁴ Так, сам Филин написал книгу против «Гиппократовского лексикона» сторонника Герофила Вакха (Vaschus), трактат Герофила о пульсах критиковал эмпирик Гераклид из Тарента (ок. 75 г. до н. э.) и т. д. Об эмпириках, догматиках и методистах см. трактат Галена «О толках, для начинающих» выше в этом выпуске журнала.

⁵ Подробнее об источниках см. Staden 1989, 70–72 и 1991.

⁶ Здесь и далее номер свидетельства указывается по изданию Staden 1989.

⁷ Гален, *Об учениях Гиппократа и Платона* 6.7 (Праксагор, фр. 28 Steckerl). Об этом же явно говорится в трактате Галена *О различиях пульсов* 4.3 (свид. 150), где сообщается, что этому вопросу Герофил уделил особое внимание в первой книге своего трактата *О пульсах*, хотя и, по словам Галена, «по своему обыкновению в неясной форме, которую пришлось прояснять его преемникам». Согласно фон Штадену (Staden 1989, 267), есть основания полагать, что и другое влиятельное (и ошибочное) учение своего учителя, который считал, что вены переносят кровь, а артерии пневму (Праксагор, фр. 27–28), Герофил также не разделял и мог предвосхитить теорию, сначала развитую «пнев-

«Все пневматики считают, что пульс состоит из сокращения и расширения, то есть составлен из частей, каждую из которых они считают действием. Только последователи Герофила и Асклепиада придерживаются другого мнения на этот счет. Герофил похоже предпринял самостоятельное детальное исследование расширения и сокращения артерий. Иногда вам может показаться, что действиями он считает как сокращение, так и расширение, однако по большей части – только сокращение» (Гален, *О различиях пульсов* 4.12, Герофил, свид. 158, ср. Гален, *О диагностике пульсов* 4.3, свид. 162).

В другом своем трактате Гален сообщает о споре между разными медицинскими толками по вопросу о том, можно ли физически ощутить как сокращение, так и расширение, или же только сокращение. Герофил и его последователи строго придерживаются этой последней точки зрения, некоторые из «хора» вторящих Эрасистрату признают это, другие отрицают, тогда как последователи Афинейя из Атталии и сторонники Агафия так и не смогли договориться по этому вопросу (*О диагностике пульсов* 1.1, Герофил, свид. 160). И далее в том же трактате:

«Если же они говорят, что о состоянии артерий можно судить чувственным образом через прикосновение, то я не буду возражать. Ведь Праксагор так делал, и Герофил, и почти все другие [врачи], одни более, другие менее, одни лучше, другие хуже» (*О диагностике пульсов* 4.2, Герофил, свид. 161).

Проблема, таким образом, сводится к тому, что если пульс чувственно воспринимаем, то собственно пульсом следует считать только сокращение артерий, а возврат в естественное состояние (расширение) и тем более интервал между – лишь теоретическими конструкциями.

III

Возможно, впервые в истории медицины Герофил предложил развернутую классификацию пульсов по их физическим признакам и в зависимости от возраста человека. Сохранилась буквальная выдержка из первой книги недошедшего до нас трактата Герофила *О пульсах*:

«В целом один пульс от другого отличается количеством (πλήθος), величиной (μέγεθος), скоростью (τάχος) и размеренностью (ῥυθμός). Различаясь в этом отношении пульс иногда оказывается подобающим, иногда же неподобающим. Один пульс отличается от другого размеренностью (ῥυθμός), величиной (μέγεθος), скоростью (τάχος) и силой (σφοδρότης), как говорилось. И если

матиком» Архигеном и в *Анонимном лондонском папирусе*, а затем поддержанную Галеном о том, что кровь переносят как вены, так и артерии, а пневму – только артерии. Герофил также развил и исправил учение своего учителя в том отношении, что, в отличие от Праксагора, естественным движением артерий он считал только пульс, в то время как дрожь, спазмы и тому подобные патологические произвольные движения объяснял нервными и мускульными реакциями (Staden 1989, 271 и свид. 149–152).

один отличается от другого своей размерностью, то также и скоростью, величиной и силой» (Гален, *О различиях пульсов* 2.6, Герофил, фр. 162).

Почему, недоумевает далее Гален, Герофил говорит о «количестве» как характеристике пульса, и тут же от нее отказывается? Возможно, «количество» – это избыточная характеристика. Как же систематизировать пульс? Разбирая вопрос о размеренных и нера размеренных, регулярных и нерегулярных пульсах, источник Галена, Архиген, замечает, что обычно роды этих нерегулярностей никак не называют, однако...

«...другие различия в пульсах Герофил классифицирует по следующим родовым признакам: величина (μέγεθος), скорость (τάχος), сила (σφοδρότης), размеренность (ρυθμός). Он упоминает также такие виды, как регулярность (τάξις) и нерегулярность (ἀταξία), ровность (ὀμαλότητος) и неровность (ἀνωμαλίας), не объединяя их в роды. Поэтому некоторые обвиняют его в том, что он путает роды и виды» (*О различиях пульсов* 2.6, Герофил, свид. 163а, ср. там же 2.10, свид. 163b).

IV

Силу (σφοδρότης) Герофил определяет таким образом:

«Мощь (ῥώμη) жизненной способности (ζωτικὴ δύναμις) в артериях обуславливает силу пульса» (Гален, *О различиях пульсов* 3.2, свид. 164).

Проявляются эти различия в «жизненной способности»⁸ по-разному. Так, согласно автору середины II в. н. э. Марцеллину

«...список их [классифицированных таким образом пульсов] содержится в трудах последователей Герофила и Архигена. Один пульс называется затухающим, другой – прерывистым, бывает еще прыгающий (букв. подобный антилопе), дрожащий и суживающийся (букв. μούουρος, заостренный, как мышинный хвост)» (*О пульсах* 27, свид. 168).

«Прыгающий» пульс Гален описывает как состоящий из двух неравных ударов за время одного сокращения (*О различиях пульсов* 1.28, свид. 169). Согласно Марцеллину (*О пульсах* 31, свид. 170), сам Герофил наблюдал этот пульс у одного евнуха, а вообще он чаще всего встречается у больных, страдающих приступами бреда и сердечными расстройствами. Тот же Марцеллин, со ссылкой на Герофила, сообщает, что прыгающий пульс объясняется ими так:

⁸ Словоупотребление уникально и контекст высказывания не известен. Staden (1989, 275) приводит несколько параллелей из перипатетической («жизненное тепло») и стоической («жизненная пневма», «жизненный тонус») традиции. Кроме того, Эрасистрат говорил о «жизненной» пневме в артериях, а последователь Герофила Хрисерм в I в. до н. э. использовал словосочетание «психическая и жизненная способность» в своем определении пульса.

«Артерия движется неравномерно, сокращаясь в одном месте больше, в другом меньше, в одном сильнее, в другом слабее, подобно тому, как если бы над отверстиями авла поместили паутинообразное покрытие, и музыкант затем дунул в инструмент. Тогда мы будем наблюдать движение через отверстия, соответствующие как [ритму] дыхания, так и оказываемому им давлению. Но биения будут неровными и неоднородными, выше в одной части, ниже в другой, в одном месте с большим напряжением, в другом – с меньшим. Точно так же и артерия, как они говорят, движется неровно» (*О пульсах* 35, свид. 171).

Подобная музыкальная метрическая аналогия проводится и далее. Так, согласно Галену,

«... как музыканты устанавливают ритмы согласно определенным последовательностям временных единиц, сравнивая поднятие (арсис) и опускание (тесис) друг с другом, так и Герофил считает сжатие (диастолу) артерии поднятием (арсисом), а расширение (систолу) – опусканием (тесисом)... потому они разделяют пульс на удар и интервал, определяя частоту и редкость по длительности интервала, а быстроту и медленность – по количеству ударов» (*Синописис своих книг о пульсе* 12, свид. 183).

V

Что такое размеренность (ритмичность) пульса?

«Согласно Герофилу, размеренность – это движение, определенным образом упорядоченное во времени» (Псевдо-Соран, *Медицинские вопросы* 172, *Anecdota Graeca et Graecolatina*, vol. II, p. 265 Rose, свид. 172).

В соответствии с доксографическим сообщением Плиния,

«...Еще одна [медицинская школа], школа эмпириков, так как они основывались на опыте, возникла в Сицилии благодаря Аркону из Акраганта (Arcon Agragantinus) и была осуждена авторитетом физика Эмпедокла. Все эти спорящие друг с другом школы осудил Герофил, разделивший пульс в жилах по возрастам с использованием теории музыкальных стоп (*musicos pedes*). Но затем и эта школа пришла в упадок, так как для этого требовалось литературное образование» (Плиний, *Естественная история* 29.4.5–5.6, свид. 185).

Какая школа пришла в упадок, школа эмпириков или школа Герофила? Вероятнее всего Плиний имел в виду первых, ведь именно эмпириков многие обвиняли в том, что они не склонны к изучению теории. Однако это может быть отголоском общего мнения о том, что и школа Герофила была по преимуществу практически ориентированной. В другом месте Плиний поясняет:

«Между ними (нервами?) скрываются артерии, то есть проводники пневмы. Вены, проводники крови, переплетены с ними. Пульсирование артерий осо-

бенно хорошо ощущается в конечностях. В целом же он (пульс) указывает на болезни, и Герофил, удивительный певец (*vates*) медицинского искусства, делит его по возрастам в соответствии с определенными метрическими единицами и законами (*modulos certos legesque metricas*) на размеренный, быстрый, медленный» (*Естественная история* 11.89.219, свид. 189).

Затем Плиний вновь упоминает о том, что это учение ныне почти забыто по причине своей сложности. Подобного рода технические и музыкальные аналогии имеют долгую историю. В трактате Гиппократовского корпуса читаем:

«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...» (*О диете, или о режимах* 1.6, 8 и 12, пер. В. П. Руднева, испр.).

Далее идут сравнения с разными ремеслами и искусствами. 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. В позднейшей доксографии это стало общим местом. Так Цензорин передает:

«Пифагор, чтобы постоянно наполнять душу божественным, перед сном и после пробуждения имел обыкновение играть на кифаре. И врач Асклепиад восстанавливал разум людей, страдающих умственным расстройством (*phreneticorum mentes morbo*), до его естественного состояния при помощи музыкальных созвучий (*symphonian*)» (Цензорин, *О дне рождения* 12.4–5, свид. 187).

Сравни Марциан Капелла, *О свадьбе Филологии и Меркурия* 9.926 и комментарий Ремигия эпохи Каролингов (свид. 188a–b), а также свидетельство о Теофрасте, учеником которого, по некоторым данным, был коллега Герофила по александрийской школе Эрасистрат:

«То, что Теофраст сказал в своем сочинении *О божественном вдохновении (энтузиазме)*, заслуживает внимания. Ведь он говорит, что музыка излечивает от многих душевных и телесных страданий, таких как обморок, страхи

и долговременное помутнение рассудка. Игра на авле, говорит он, излечивает ишиас и эпилепсию: так некий человек, обезумевший от звуков трубы, пришел к музыканту Аристоксену – ведь он получил оракул... При первом звуке трубы, этот человек начинал до неприличия громко кричать, если же до него доносился звук походного горна, он просто сходил с ума, страдая еще сильнее. Тогда Аристоксен начал понемногу приучать его к звуку авла, и в результате так выработанной привычки, он затем смог переносить и звук трубы» (Аполлоний, *Удивительные истории* 49, 1–3, Теофраст, фр. 726A Fortenbaugh).⁹

«О том, что музыка исцеляет, сообщает и Теофраст в книге *О божественном вдохновении (энтузиазме)*, говоря, что люди излечиваются от ишиаса, если над больным местом играть на авле мелодию фригийским ладом (ἀρμονία)» (Афиней, *Пирующие софисты* 14.18, 624ab, Теофраст, фр. 726B).

Тема настроенности и согласованности частей космоса и души стала предметом философских спекуляций и была возведена в ранг метафизической теории поздними платониками, которые, впрочем, не исключали и практических приложений этой идеи. Так, Порфирий пишет:

«...Если принять во внимание, что универсум согласован и как целое, и во всех своих частях, и как в случае с нотами, когда добавочная нота («просламбаномен») сохраняет настройку, пробегая “через все” (“диапазон”), если созвучна со средней (“месой”), причем если добавочная нота окажется выше или ниже, то двойное отношение нарушится.¹⁰ Подобным же образом тельце эмбриона в чреве матери, уже настроенное (ἀρμολόγεον) 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...

⁹ Аристоксен, фр. 6 Wehrli.

¹⁰ Говорится 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 – просламбаномен (προσλαμβανόμενος, «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 (τρόλος) – это музыкальный строй, например, дорийский лад, лидийский лад и т. д.

Если же окажется так, что органическое тело (τοῦ ὀργανικοῦ σώματος) расстроилось (ἀναρμόστου),¹¹ 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), не проходя в своем существовании через процессы возникновения и уничтожения, подобно тому, как вспышка молнии (ἀστράλα) не появляется постепенно, как бы рождаясь, но либо есть свет, либо его нет» (*О том, как одушевляются эмбрионы* 16.6 и 11.3).

VI

Но вернемся к Герофилу. Размышляя о теории александрийского врача, Гален замечает, что вопрос о том, как понимать размеренность пульса и как ее измерять до сих пор носит дискуссионный характер, и что после Герофила никто на эту тему не написал ничего основательного.

«Но и сам Герофил, часто упоминавший о важности размеренности (ритмичности) для прогноза, так и не объяснил ясно, что такое размеренность. Сводится ли она лишь к отношению времени расширения ко времени сжатия, или сюда же должен быть включен и промежуток между этими двумя движениями?» (*О диагностике пульсов* 3.3, свид. 173).

Далее (свид. 174) Гален упоминает о том, что именно Герофил первым попытался установить чувственно воспринимаемые единицы измерения пульса (πρώτος χρόνος αἰσθητός) «которые сами бы не возрастали» и, в другом своем трактате, отмечает практическую ориентированность его работ:

«...Герофил скорее описывал наблюдения и опыт, нежели учил рациональному методу (ὕπερ ὧν Ἡροφίλω μὲν ἐπὶ πλεον εἴρηται τήρησίν τινα καὶ ἐμπειρίαν ἰστοροῦντι μᾶλλον ἢ λογικὴν μέθοδον ἐκδιδάσκοντι). Так, он описывал характерные для различных возрастов ритмы» (*О прогнозе по пульсам* 2.3, свид. 176).

Затем Гален замечает, что, измеряя пульс эмпирически, Герофил нередко путался в терминологии и удовлетворялся при описании пульсов более или менее точными интервалами. Ср. также:

«Герофил же избирает противоположный путь и пропускает все то, что каждый, получивший образование, достойное нашего ремесла, узнал бы от

¹¹ Или, «корпус инструмента утратил настройку...». Тело – инструмент души, в духе Платоновых *Федона* 98b и *Алкивиада* 129a.

музыкантов, и он разговаривает с ними так, как если бы они знали это, занимствуя у них [музыкантов] все то, что полезно для медицинского [ремесла]. Но когда они рассуждают об этой, по их словам, “чудесной технологии”, касающейся ритмов, то более не стремятся показать, как с ее помощью можно стать сведущим в прогнозировании и истолковании знаков. Поэтому они называют детский пульс слабым (букв. маленьким), хотя Герофил написал противоположное. И все потому, что они не утруждают себя исследованием, достаточно основательным, чтобы понять, какое расширение у людей следует считать большим, а какое маленьким» (Гален, *О диагностике пульсов* 2.3, свид. 184).

В трактате о пульсах, принадлежащем, вероятно, Руфу Эфесскому (ок. 100 г. н. э.) классификация Герофила описывается подробно:

«Пульс новорожденного полностью краток, так что расширение и сжатие в нем не различаются. Герофил говорит, что он образуется без определенной пропорции (ἄλογον), так как для него не характерно двойное отношение или половинное или какое-нибудь еще, но он полностью краток, и мы наблюдаем его по величине подобным уколам иголки... По мере взросления человека и роста его тела пропорция увеличивается так, что время сжатия пропорционально увеличивается по сравнению с расширением» (Руф Эфесский, *Синописис, или очерк учения о пульсах* 4, свид. 177).

Далее говорится, что пульс новорожденного можно уподобить двум кратким временным единицам, что соответствует пиррихию (· ·), пульс молодых людей соответствует трохею (— ·), у взрослых он уже напоминает спондей (— —), и его Герофил называет «равным по количеству», а у стариков пульс больше напоминает ямб (· —). Речь идет о своего рода эталонах пульса, на основании которых можно оценивать различные патологии:

«Детский пульс очень плох для старика, как и пульс старика для ребенка. Так что если у ребенка интервал между двумя биениями пульса возрастет до десяти временных единиц, как их называет Герофил, то это признак очень сильного охлаждения и близкой смерти. И напротив, если у пожилого человека наблюдается детский пульс, когда время сжатия становится равным времени расслабления, то это признак того, что его “природа” слишком сильно нагрелась...

Про детей некоторые говорят, что их пульс слабый (букв. “маленький”), но в данном случае способность их артерий к расширению они сравнивают с [аналогичной способностью] взрослых. Если же сравнить величину [амплитуду] пульсации, производимую детской артерией, с окружностью самой артерии, то окажется, как и говорил Герофил, что пульс будет нормальным по величине» (*Синописис своих книг о пульсе* 21, свид. 178 и 179).

«Герофил говорит, что детский пульс нормальный по величине, тогда как Архиген считает его слабым (маленьким). Подобным же образом Архи-

ген говорит, что прерывистый (букв. “подобный шагу муравья” пульс быстрый, тогда так Герофил считает, что он не быстрый» (*Синописис своих книг о пульсе* 8, свид. 180, ср. *О диагностике пульсов* 2.2, свид. 181).

«...он продляет расширение у стариков до десяти временных единиц...» (Гален, *Синописис своих книг о пульсе* 12, свид. 183).

Таким образом, в качестве «нормального» Герофил принимает несколько гипотетически сконструированных пульсов, подобных музыкальным интервалам или стихотворным размерам, однако в действительности пульсы гораздо разнообразнее. В частности, важными оказываются амплитуда и частота биений, которые также нормируются в соответствии с возрастными. Кроме того, важной оказывается связь между пульсом и температурой тела: сильный пульс соответствует «жару», слабый – «холоду»:

«Рассказывают, будто Герофил был так уверен в том, что частота пульса (πυκνοσφυξία) – это надежный диагностический признак, что сконструировал клеписидру, которая бы заключала в себе количество воды, достаточное для характерных для каждого возраста пульсов. Придя к пациенту, он запускал часы и прощупывал пульс пациента, страдающего от жара. И насколько движение пульса превосходит естественное, определяемое соответственно наполненной клеписидрой, настолько же пульс пациента, по его словам, быстрее, чем должно, так что пациент страдает от жара в большей или меньшей степени» (Марцеллин, *О пульсах* 11, свид. 182).¹²

Таково учение Герофила о пульсе, которое, как уже упоминалось, было развито Галеном и через него получило широкое распространение в поздней античности, арабском мире и вплоть до нового времени.¹³

БИБЛИОГРАФИЯ

- Bedford, D. E. (1951) “The ancient art of feeling the pulse,” *British Heart Journal* 13 (4), 423–437.
 Boylan, M. (2007) “Galen: On blood, the pulse, and the arteries,” *Journal of the History of Biology* 40 (2), 207–230.
 Brisson, Luc, Gwenaëlle Aubry, Véronique Boudon-Millot, Tiziano Dorandi et al., eds. (2012) *Porphyre. Sur la manière dont l'embryon reçoit l'âme*. Paris.

¹² οὕτω δὲ τῇ πυκνοσφυξίᾳ τὸν Ἡρόφιλον θαρρεῖν λόγος ὡς βεβαίῳ σημείῳ χρώμενον, ὥστε κλεψύδραν κατασκευάσαι χωρητικὴν ἀριθμοῦ ῥητοῦ τῶν κατὰ φύσιν σφυγμῶν ἐκάστης ἡλικίας εἰσιόντα τε πρὸς τὸν ἄρρωστον καὶ τιθέντα τὴν κλεψύδραν ἄπτεσθαι τοῦ πυρέσσοντος· ὅσα δ' ἂν πλείονες παρέλθοιεν κινήσεις τῷ σφυγμῷ παρὰ τὸ κατὰ φύσιν εἰς τὴν ἐκπλήρωσιν τῆς κλεψύδρας, τοσοῦτ' αὖ καὶ τὸν σφυγμὸν πυκνότερον ἀποφαίνειν, τοὔτεστι πυρέσσειν ἢ μᾶλλον ἢ ἦττον.

¹³ Подробнее об этом см. Bedford 1951 (о диагностике пульса), Holford-Strevens 1993 (античные источники у Авиценны) и полезный очерк Зубова (2006), где, в частности, анализируется комментарий к Галену Франциска Валлезия (XVI в.) и приводится фрагмент любопытного славянского *Лечебника* XVII в.

- Fortenbaugh, W. W., et al., eds. (1992) *Theophrastus of Eresus: Sources for his Life, Writings, Thought and Influence*, 2 vols. Leiden.
- Furley, D. J.; Wilkie, J. S. (1984) Galen. *On Respiration and the Arteries*. An Edition with English Translation and Commentary. Princeton.
- Ganz, J. (2014) "Herophilus and vivisection: a re-appraisal," *History of medicine (Moscow)* 4, 5–12.
- Gill, Ch. (2010) *Naturalistic Psychology in Galen and Stoicism*. Oxford.
- Hankinson, R. J., ed. (2008) *The Cambridge Companion to Galen*. Cambridge.
- Holford-Strevens, L. (1993) "The harmonious pulse," *Classical Quarterly*, n.s. 43.2, 475–479.
- Jouanna, Jacques (2012) *Greek medicine from Hippocrates to Galen: selected papers* (transl. by Neil Allies; edited with a preface by Philip van der Eijk). Leiden; Boston: Brill.
- Kühn, C. G., ed. (1821–1833) *Claudii Galeni opera omnia*. Leipzig.
- Marquardt, I., etc., ed. (1884–1893) *Claudii Galeni Pergameni Scripta Minora*, 3 vols. Leipzig: Teubner.
- Singer, Peter N. (1997) Galen. *The pulse for beginners*. In: Galen: Selected Works. Translated with an Introduction and Notes. Oxford.
- Staden, H. von. (1989) *Herophilus. The Art of Medicine in Early Alexandria*. Cambridge.
- Staden, H. von. (1991) "Galen as historian: his use of sources on the Herophileans," Lopez Perez, J. A., ed. *Galeno: Obra, pensamiento e influencia*. Madrid: 205–222.
- Staden, H. von (1995) "Science as text, science as history: Galen on metaphor," *Clio Medica* 28, 499–518.
- Steckerl, F. (1958) *The Fragments of Praxagoras of Cos and His School*. Leiden: Brill.
- Wilberding, J., tr. (2011) Porphyry. *To Gaurus on How Embryos are Ensouled and On What is in Our Power*. Bristol Classical Press.
- Александрова, Л. В., Мякин Т. Г., пер. (2009) «Никомах из Герасы. Руководство по гармонике», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 3.1, 161–205.
- Афонасин, Е. В., пер. (2012а) «Теофраст о музыке», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 6.1, 111–134.
- Афонасин, Е. В., пер. (2013) «Порфирий об одушевлении эмбриона», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 7.1, 174–236.
- Зубов, В. П. (2006) «Античная метрика и античные учения о пульсе», *Из истории мировой науки. Избранные труды, 1921–1963*. Санкт-Петербург: 168–180.
- Мальцева, Л. Д. (2014) «Физиологические и патофизиологические аспекты трудов Герофила», *История медицины* 4, 81–88.
- Руднев, В. П., пер., Карпов В. П., комм. (1936–1944) Гиппократ. *Сочинения, в 3-х томах*. Москва.
- Щегников, А. И. (2012) «Развитие учения о музыкальной гармонии от Пифагора до Архита», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 6.1, 23–57.
- Internet-resources
 Galen of Pergamum. The Transmission, Interpretation and Completion of Ancient medicine:
<http://cmg.bbaw.de/>
 Corpus Medicorum Graecorum: <http://cmg.bbaw.de/publications/publikationen-cmg>

PAVEL FLORENSKY ON SPACE AND TIME

MICHAEL CHASE

CNRS, Paris

goya@vjf.cnrs.fr

ABSTRACT. An investigation of the views on space and time of the Russian polymath Pavel Florensky (1882-1937). After a brief account of his life, I study Florensky's conception of time in *The Meaning of Idealism* (1914), where he first confronts Einstein's theory of special relativity, comparing it to Plato's metaphor of the Cave and Goethe's myth of the Mothers. Later, in his *Analysis of spatiality and time*, Florensky speaks of a person's biography as a four-dimensional unity, in which the temporal coordinate is examined in sections. In *On the Imaginaries in Geometry* (1922), Florensky argues that the speed of light is not, as in Relativity, an absolute speed limit in the universe. When bodies approach and then surpass the speed of light, they are transformed into unextended, eternal Platonic forms. Beyond this point, time runs in reverse, effects precede their causes, and efficient causality is transformed into final or teleological causality, a concept on which Florensky elaborates in his *Iconostasis*. Florensky thus transformed the findings of Einsteinian relativity in order to make room for Plato's intelligible Ideas, the Aristotelian distinction between a changing realm of earth and the immutable realm of the heavens, and the notion of teleology or final causation. His notion that man can approximate God's vision of past, present and future all at once, as if from above, is reminiscent of Boethius' ideas.

KEYWORDS: Florensky, Einstein, Plato, Goethe, relativity, philosophy of time.

*There is no man who has not been a follower of Plato, at least for a moment of his life ... Who has not experienced how the insuperable wall between subject and object crumbles and breaks, how the Ego leaves the confines of its egotistical isolation, breathes the sublime air of knowledge as deeply as it can, and becomes a single thing with the entire world?*¹

¹ Pavel Florensky, *Obščelovečeskie korni idealizma* ("The universal human roots of Idealism"), in *Sočineniya v četyrekh tomakh*, vol. 3.2, Moskva 1999, p. 146.

0. Introduction

In previous contributions, I have discussed how in the Western tradition time, in its connection with death, has always been a major factor of worry and suffering for human beings,² and how thinkers from various times and places have supposed that in order to find peace of mind, we must somehow overcome time and think in terms of timelessness or eternity. I've also written about how, for someone like Boethius, God sees all events in the world, which we take to occur in chronological succession, simultaneously, and I've suggested³ that this God's-eye view is similar to the "block-time" perspective in the philosophy of time, based on Einstein and Minkowski's notion of the inseparability of space and time within a four-dimensional continuum. According to this view, there is a sense in which all moments of time already exist simultaneously, and there may be a way for us to learn to perceive reality, to some extent, as such a timeless whole. Plotinus, Porphyry and Boethius, to name but a few Neoplatonist examples, certainly believed that time is a secondary, derivative phenomenon, restricted to the sensible world, and that the true reality of the intelligible world is not characterized by either time or space.

In the present article, I will examine how a 20th-century Russian thinker approached these problems, combining the views of Einstein and Minkowski with insights from several other traditions to come up with solutions that are unique to him, but still consonant with some aspects of ancient philosophy.

1. Pavel Florensky: his life and times

Pavel Florensky was born near Evlach, Azerbaijan in 1882, but soon moved with his family to Tbilisi, Georgia, where he attended high school. He excelled in the study of classical languages, and continued to read Greek and Latin literature throughout his life,⁴ but upon graduation he chose to enroll in physics and mathematics at the University of Moscow, where he studied, among other things, the set theory of Georg Cantor. He graduated in 1904 with a thesis on discontinuity in geometric curves, and although he could have had a University career in mathematics, he chose instead to enroll in the Theological Academy of Moscow, where he studied until 1908.

Florensky now began to associate with many of the most outstanding figures of the Russian intelligentsia: he became close friends with the symbolist poet Andre Bely, son of his mathematics professor Bugayev, and came to know Berdyaev, Bulgakov, and Blok. He taught the history of philosophy at the Theological Academy from

² Chase 2012.

³ Chase 2014.

⁴ A work such as *The Meaning of Idealism*, for instance, is filled with learned philological studies of the meaning and etymology of several Greek and Latin philosophical terms.

1908 until its closure in 1919, and completed his masterpiece the *Column and basis of truth* in 1914.⁵

Throughout this time, Florensky carried out intense scientific research, taking out some thirty patents for scientific discoveries and inventions. After the Revolution, he was assigned in 1919 to work at the Karbolit plant in Moscow, which produced plastic materials, and from 1921 he worked as an electrical engineer at the Glavelektro (Central administration for the electrification of Russia) and the Goelro (State institute of technical electronics), where he did research on electrical and insulating materials.

It was also in 1921 that he was hired to teach the theory of space at the Higher State Technical-Artistic Laboratories (VKhUTEMAS). This led to the publication of two of the works we're going to be concerned with here: *The imaginary in geometry* (1922)⁶ and *Analysis of space and time in figurative works of art* (1924-5).⁷

Until this time, thanks to his scientific skills Florensky had been able to get along with the Soviet regime, even though he always lectured and attended conferences dressed in his priest's robes. He first encountered problems with censorship when, in his book on the imaginary, he argued that Dante had anticipated non-Euclidian geometry in the *Divine Comedy*, yet he was able to defend himself in an open letter. He fared less well under Stalin, and was arrested in 1933⁸ on the charge of belonging to a counterrevolutionary organization. He was condemned to ten years of hard labor and shipped first to Siberia, where he continued his research on electronics and insulating materials, to which he now added the study of permafrost, then to the Solovetsky Islands in the White Sea, where he did research on algae. He was sent back to Leningrad and shot on the night of December 8, 1937.

Florensky was one of the last of the Renaissance men. He studied and published on an incredible variety of subjects in the sciences and the humanities, including folklore, anthropology, the history of religions and philosophy, linguistics, aesthetics, mathematics, geometry, physics, biology, theology ... the list goes on and on. He has often been compared to Leonardo Da Vinci,⁹ but even Leonardo did not, I think, make such substantive contributions to such a wide variety of fields. Many intellectuals of the past century dabbled in both science and the humanities, but few, if any, acquired such in-depth expertise in so many disciplines. It was the goal of Floren-

⁵ Italian translation in Florensky 1974.

⁶ Florensky, *Minimosti v geometrii, Oput novogo istolkovaniya mnimostej*, Moscow: Pomor'e. Italian translation of the last part in Florensky 2007, 278-288.

⁷ Florensky, *Analiz prostranstvennosti i vremeni v khudozhestvenno-izobrazitel'nykh proizvedeniyakh*. Italian translation in Florensky 1995.

⁸ He had already been arrested twice before: once by the Tsarist regime in 1906, and again in 1928. On the latter occasion, he was exiled to Nizhny Novgorod, but was soon allowed to return to his home in Sergeiev Posad upon the intervention of Gor'ky's ex-wife Yekaterina Peshkova (Graham/Kantor 2009, 141).

⁹ By S. Bulgakov and N. Lossky, for instance; cf. N. Valentini in Florensky 2012, 151.

sky's life's work to bring together science, philosophy and theology, all in the pursuit of what he saw as the truth.

This truth was ultimately religious in nature: Florensky was, after all, a priest,¹⁰ and even his scientific research was secondary, in his view, to the truth of the Christian revelation.¹¹ However, at least part of this truth could also be formulated in terms of philosophy, where it was synonymous with what Florensky called "realism", which he defined as "a faith in the trans-objective reality of being"¹². Florensky had a deep belief in the existence of a world of Platonic Forms, a world that is more real than the sensible world of our everyday experience. In his view, as we shall see, the most recent, cutting-edge discoveries and theories of the physics of his day supported this belief.¹³ Some of Florensky's interpretations of contemporary physics may seem to us fantastic and far-fetched, but no more so, I would argue, than some of the wackier theories that are current among the world's best physicists today.¹⁴

2. Time in *The meaning of Idealism*

In his work entitled *The meaning of Idealism*,¹⁵ first published in 1914, Florensky, following Ouspensky,¹⁶ discusses the exercises developed by C. H. Hinton,¹⁷ which were intended to enable us to perceive a fourth dimension by forcing us to visualize space independently of any particular viewpoint. These exercises seemed unnatural to Florensky: like Picasso's early Cubist paintings, they are too mechanistic and artificial. They are not "actively vital", and lack inner strength and authentic life.¹⁸

¹⁰ After a secular upbringing, Florensky experienced a spiritual crisis and religious conversion in 1899, at the age of seventeen. He became a priest in 1911.

¹¹ This can be seen, for instance, by the way he defends Aristotelico-Ptolemaic cosmology against Copernicanism at the end of his book on the Imaginary.

¹² Florensky, *Autoreferat*, p. 128 quoted in Florensky 2008a, 65. Cf. Florensky, *O realizme* ("On realism"), *Sočineniya* vol. 2, pp. 527-531; Italian translation in Florensky, 2008a, 201-206.

¹³ In one of the last letters he sent to his family from the Gulag, Florensky speaks of the "mystery" that can sometimes throw off "the mask of the corporeal"; cf. N. Valentini in Florensky, 2012, 155. The sense of the mysteries of nature, which Florensky shared with Einstein, is linked to a feeling of "terror"; cf. Florensky 2003, 65. It is also an important theme in the thought of Goethe; cf. Hadot 2006, 278ff.

¹⁴ I'm thinking, for instance, of the "many worlds theory": the hypothesis of a virtually infinite number of parallel universes, which appears to be the majority view among physicists today.

¹⁵ Florensky, *Smysl idealizma* ("The Meaning of Idealism"), in *Sočineniya*, vol. 3.2, pp. 68-144. Italian translation in Florensky 2012.

¹⁶ *The Fourth Dimension*, 1909; *Tertium Organon*, 1911.

¹⁷ Hinton's works (*A New Era of Thought*, 1888; *The Fourth Dimension*, 1904) were first translated into Russian in 1915, although his ideas probably circulated earlier; cf. Dalrymple Henderson 2013, 378.

¹⁸ Florensky calls Picasso a "defiler of tombs" (*oskvernil' mogil*); cf. Florensky 2012, 62 = *Sočineniya*, vol. 3.2, p. 106. On Florensky's attitude to Picasso, see N. Misler in Florensky 1995, 372f.

Florensky then goes on to discuss¹⁹ what he considers a secularized version of Plato's myth of the Cave, and of Plato's definition of time as a moving image of eternity: "the kinetic theory of time", which, he tells us, is equivalent to "the principle of relativity", by which he means time as part of a four-dimensional spacetime.²⁰ In general, Florensky argues, a person in a world of n dimensions cannot perceive a reality of $n + 1$ dimensions, but he can perceive such a world in succession, as a series of moments or "microtomic sections". Time appears when one traverses this series of moments, which thus ends up being equivalent to a fourth dimension.

I think what Florensky has in mind here is the notion that the history of an object can properly be pictured as a three-dimensional "world-tube" in space-time: that is, a cylindrical object like a sausage, each two-dimensional "slice" or section of which can be imagined as the universe as it exists at a given moment of time.²¹

To try to make comprehensible the higher perception of this four-dimensional reality, Florensky makes use of two images: Plato's myth of the Cave from *Republic* bk. VII, and Goethe's realm of the Mothers from *Faust*, Part II, act 1²². The relation between the three-dimensional world and the true, four-dimensional world is analogous to that between the shadows projected on the walls of Plato's cave and the objects that cast them. The Ideas, for their part, are the mothers of all that exist, and they live in the depths of our three-dimensional world (*glubina nashego trëkhmernogo mira*).

3. Florensky and the Mothers

In the second part of Goethe's *Faust* (lines 6210ff.), Faust must get hold of a tripod that will allow him to call forth the image of Helen. He asks Mephistopheles how to go about this:

Mephistopheles

Yet, there is a way.

Faust

Tell, without delay!

Mephistopheles

I unwillingly reveal a higher mystery,
Goddesses, enthroned in solitude.
No space round them, much less time:
There is no way to speak of them.

¹⁹ Florensky 2012, 62ff.

²⁰ On the inseparability of space and time according to Minkowski, which Florensky wholeheartedly accepts, cf. his letter from the Gulag to his son Kirill, Italian translation in Florensky 2000, 264; 1995, 319; 323.

²¹ Cf. Chase 2014. Similarly, a worm and a butterfly are parts of a single image with rather dissimilar temporal sections (Florensky 1995, 143).

²² Florensky 2012, 61ff.; 1995, 57.

They are the Mothers!
Faust (Terrified.)
 Mothers!
Mephistopheles
 Do you tremble?
Faust
 The Mothers! Mothers! It sounds so strange!
Mephistopheles
 So it is. Goddesses, unknown, as you see,
 To you Mortals, not named by us willingly.
 You must dig in the Depths to reach them.

The divinities Goethe calls the Mothers, some of whom are sitting and others walking, are surrounded by the images of all creatures, and they occupy themselves eternally with formation and transformation. As omnipotent powers, they divide these images of life, sending some toward the tent of the day, and others toward the vault of night. They cannot perceive individuals, only schemes (“Schemen”).

In this myth, which Goethe seems to have invented on the basis of a pair of passages from Plutarch (*Life of Marcellus*, ch. 20; *On the obsolescence of Oracles*, ch. 22), the Mothers are thus imagined as custodians of the “originary phenomena” (*Urphänomene*) or archetypes of all things. These archetypes, which are at the basis of Goethe’s philosophy of nature, are the original forms from which series of transformations and the laws of universal metamorphosis arise. As Pierre Hadot has written, such originary phenomena

...allow us to glimpse an inconceivable, unexplorable, unfathomable transcendence, never directly accessible to human knowledge, but of which we can have a premonition by means of reflections and symbols.²³

It would take us too far afield to show how profoundly consonant this Goethean theory of the *Urphänomen* is with Florensky’s views on nature, form, symbolism, and even the ultimately unknowable nature of the Absolute Principle, a view Florensky also found in Cantor. Here, let us simply note that what Florensky found important in Goethe’s Mothers, custodians of the *Urphänomenen*, is that for them, space and time mean nothing (“Um sie kein Ort, noch weniger eine Zeit”), and that they dwell in the depths (“Nach ihrer Wohnung magst ins Tiefste schürfen”). According to Florensky, these characteristics make them ideal candidates for identification with Plato’s world of Ideas.

Florensky goes on to argue that any process of change in an object can be conceived in various ways. We usually conceive a phase in an object’s development as an

²³ Hadot 2006, 258.

inner modification of that object. But we could also picture it as the passage of a four-dimensional object moving through three-dimensional space.²⁴

Florensky is being very allusive here, but I think he is referring to the idea that four-dimensional reality, like Plato's world of Ideas, is timeless and changeless. When we perceive a moving, changing, sensible world, what we are in fact seeing is a three-dimensional projection of a four-dimensional reality.²⁵ If one takes a pack of cards, each one containing the image of a person in a slightly different position, and flips the cards quickly with one's thumb, one will see the image appear to move: likewise, what we see as motion and change is merely the quick succession of immobile slices of reality. In Florensky's terms, the phases in an object's development can be seen, not as successive changes, but as simultaneous "reciprocal limits". Such limits are, I suggest, like slices in a loaf of bread or a sausage, or individual cards in a deck, each of which is immobile and changeless in itself, but the transition between them makes it seem as though they are in motion.

To understand something as a process, Florensky continues, means to add together the moments by which it surges forth, and this entails grasping time as a fourth coordinate and seeing the phenomenon in question as four-dimensional. An example is a human being's personality: as manifested by his biography, such a personality cannot be grasped by taking one moment and isolating it from its context.²⁶ Every moment in such a biography is a section, or slice of the person's existence. Thinking of the unity of all such moments is an act of synthesis, and such a unity takes place not in time, but in eternity.²⁷

4. Time and biography in the *Analysis of spatiality and time* in the figurative work of art

About a decade later, in his work *Analysis of spatiality and time in the figurative work of art*, Florensky returns to the question of biography. Not only persons have biographies, however, and Florensky uses the interesting example of a tree and its relation to a forest. The proper unit for the study of botany is not an isolated tree, but the forest of which it is a part. Yet even this forest, as an entity, which "configures its own form" i. e. assigns to itself its own entelechy,²⁸ should not be viewed as if in a photograph, capturing its state at a moment in time. Instead, the forest is a four-

²⁴ In his book on the imagination, this is how Florensky explains the sudden appearance and disappearance of stars; we now know these phenomena as supernovas.

²⁵ These are Ouspenskian ideas, cf. Dalrymple Henderson 2013, 382-384.

²⁶ Cf. Florensky 1995, 146: "A single isolated moment does not show us the entire image of a thing, nor do many such moments when each of them is taken individually, and the form of the phenomenon is not grasped according to the fourth coordinate [viz., time]".

²⁷ Florensky, 2012, 111-112.

²⁸ Florensky 1995, 149. Today we could designate such an entity as a self-organizing system.

dimensional form expressing itself in time, and an observer who viewed only a three-dimensional section of it would miss “its biography in its totality”. The way to comprehend the four-dimensional existence of the forest is through “mystical contemplation”, through the understanding of a symbol “capable of becoming the forest itself”, in the way that the smell of a flower can become the symbol not only of the flower, but of the entire landscape of which it is a part. This contemplation by means of a symbol allows one to grasp an object “in its instantaneity”.

In the realm of art, as Florensky explains elsewhere in the same work,²⁹ the biographical portrait has the task of presenting the supratemporal unity of the personality. This must involve an image in which the temporal coordinate is examined in sections, although it is usually considered in depth, an idea he attributes to Martin Luther. Florensky’s source here is Carl du Prel’s *Philosophie der Mystik*, which he read in the Russian translation of 1895.³⁰ In the German edition, Luther is cited as saying: “God sees time not lengthwise, but in cross-section: everything is in a heap before him”³¹. Du Prel goes on to elaborate as follows: “Luther thus reduces God’s omniscience (...) to poetic imagination, and brings it into parallel with the intuitive mode of knowledge of the genius, whereby what appears to reflectively searching man as a temporal succession is transformed into a juxtaposition that can be taken in at one glance”.

Here, Du Prel is referring to a (possibly apocryphal) quote from Mozart, who supposedly said the following about his creative process:

My brain catches fire, especially if I am not disturbed. It grows, I develop it more and more, ever more clearly. The work is then finished in my skull, or really just as if, even if it is a long piece, and *I can embrace the whole in a single glance*, as if it were a painting or a statue. In my imagination, I do not hear the work in its flow, as it must appear in succession, but *I have the whole in one block*, as it were. What a gift! Invention, elaboration, all that happens within me as in a magnificent, grandiose dream, but when I manage to super-hear the assembled totality, that’s the best moment (...) it is perhaps the greatest benefit for which I must thank the Creator.

I’ve suggested previously³² that Mozart’s timeless, simultaneous view of a process that takes place in time is similar to the way Boethius’ God perceives all at once all the chronologically successive events in the world we live in. In turn, this view of things bears a close resemblance to the view of reality that follows from the special relativity of Einstein and Minkowski, and its philosophical implications as worked out by contemporary block time theorists.

²⁹ Section LXXXI, p. 187 ff. Mislér, written November 9, 1924.

³⁰ As Mislér points out.

³¹ “Gott sieht die Zeit nicht der Länge nach, sondern der Quere nach an: vor ihm ist alles auf einem Haufen”.

³² Chase 2014, 104.

5. Enter the imaginary. Time in *On the imaginaries in geometry*

Florensky published *On the imaginaries in geometry* in 1922, although parts of it go back to his student days at Moscow.³³ In it, he provides a new interpretation of imaginary numbers in non-Euclidean geometry and in the theory of relativity. Most of this short work is highly technical, but the last few pages are the ones that got him into trouble. Here, in a conclusion that contrasts abruptly with the rest of the book, Florensky uses the concept of imaginary numbers to argue that Dante, in his *Divine Comedy*, anticipated some aspects of non-Euclidean geometry: Dante's space was finite and elliptical, just as modern physics has shown is the case for time, which is finite and bounded, and for space.³⁴ Florensky goes on to argue that the Theory of Relativity's postulate that the speed of light constitutes a universal speed limit does not mean that nothing can travel faster than the speed of light. It merely means that when the speed of light is exceeded, new conditions of life appear which we cannot imagine in our current condition. The transition between these two types of state is discontinuous.³⁵

More precisely, Florensky thinks that the speed of light constitutes an absolute speed limit for terrestrial phenomena, but not for heavenly phenomena. He goes on to give his own interpretation of Lorentz-Fitzgerald contractions, concerning the way a system in motion will appear to an observer at rest. When the velocity of a system's motion is less than the speed of light, the apparent characteristics of the bodies of the system are those we observe in our terrestrial experience. But when the velocity of the system's motion is faster than light, these characteristics become imaginary. Special relativity predicts that at speeds near the speed of light, the length of objects contracts in the direction of motion according to a specific equation³⁶; likewise, time dilates, or slows down, by an inverse equation. According to Einstein, this means that if the speed of light were ever achieved, time would stop and objects would shrink to the point of disappearing. Florensky, however, interprets this as meaning that at the border between Earth and Heaven, which he calculates to be situated between the orbits of Uranus and Neptune, the length of any body becomes equal to zero, and its mass and duration become infinite. But while Einstein saw these results as proof that no body can travel at a speed equal to or higher than light, Florensky believes they mean that the velocity of a body approaches the speed of light, that

³³ The concluding portion has been translated into Italian in Florensky 2007, 278-288.

³⁴ On the finite nature of space and time in modern physics, cf. Florensky 1995, 228. Einstein, of course, held that space was finite but unbounded; cf. Gleiser 1997, 258.

³⁵ The importance of discontinuity is a central fulchrum of Florensky's thought; cf. Graham & Kantor 2009, 87-89; 200; Zák 2009. It is also, of course, a key feature of modern physics since the introduction of quantum mechanics; cf. Gleiser 1997, 216; 226; 228; 235.

³⁶ The Lorentz factor. On time dilation and length contraction, consequences of Einstein's principle that the speed of light is independent of the motion of its source and of the observer, see, for instance, Gleiser 1997, 206ff.

body “loses its own extension, becomes eternal and acquires an absolute stability”³⁷. This, he continues, is nothing other than an expression in terms of physics of what Plato means by the ideas, which are incorporeal, unextended, immutable and eternal. It also corresponds to Aristotle’s forms and to the realm of the stars, which are exempt from terrestrial laws.

We see, then, that Florensky has taken Einstein’s results and stood them on their head. Special relativity showed that at speeds equal to light, objects would lose their extension and time would stand still, and Einstein interpreted this as a proof by *reductio ad absurdum* that the speed of light constitutes an absolute, unbreakable speed limit throughout the universe. Florensky, in contrast, thinks the speed of light is a limit only for what he calls the Earth, that is, the region extending from earth to the area between Uranus and Neptune: at that limit, objects transform into eternal, unextended Platonic forms.

And that’s not all. When bodies exceed the speed of light, Florensky argues, time runs in reverse, so that effects precede their causes and efficient causality is transformed into final causation, and “beyond the confines of maximum velocity extends the kingdom of ends”. He expresses the same result by claiming that in such conditions, the length and mass of bodies become imaginary. In the presence of bodies travelling at faster than the speed of light, he claims, space breaks, just as air breaks in the presence of bodies moving faster than the speed of sound, giving rise to what we now call sonic booms. When this happens, qualitatively new phenomena arise, which are characterized by imaginary parameters. The only way currently known to us to reach this realm of the imaginary – which Dante called the realm of the Empyrean – is through the acceleration of bodies, or perhaps of some of their particles, to velocities faster than the speed of light, a process which causes space to break and bodies to “turn inside out”³⁸. But there is nothing to prove that there can be no other method of access to this realm.

6. Time and Dreams in the *Iconostasis*

Some of these odd-sounding notions are clarified in a work based on lectures Florensky gave between 1918 and 1922, and which was posthumously published under the title *Iconostasis: essay on the icon*.³⁹ Here, Florensky begins, following Du Prel once again, by discussing dreams as the bridge between the sensible and the intelligible world. The time of dreams moves with incredible velocity compared to the time

³⁷ Loc. cit., p. 287.

³⁸ *Čerez razlom prostranstva i vyvoračivanie tela čerez samogo sebya*. The rare word *vyvoračivanie* comes from the verb *vyvoračivat'*, equivalent to the verb *vyvërtyvat'*, “to unscrew, twist, wrench, turn inside out”. This process of “turning inside out” or inverting what is external to what is internal and *vice versa* has to do with reversing the second principle of thermodynamics; see Florensky’s letter from the Gulag to his son Kirill, as studied by Zák 2009.

³⁹ Italian translation in Florenskij, 2008b.

of what we call the real world: in fact its velocity can become infinite, at which point time turns back upon itself and reverses direction, from future to past and from effects to causes; in other words, it becomes teleological, which is the same thing as to say that it becomes imaginary.

Florensky tries to prove these paradoxical conclusions from the phenomenology of dreams. Let us say that while I am asleep, my neck makes contact with my iron bed, and this causes me to dream I am being executed in the French revolution. This is the way causality works in what we call the real world. It is efficient causality, from cause to effect: the physical fact of my neck touching the iron bed *causes* my dream of my execution. In my dream, however, a whole series of events leads up to my execution: the French revolution itself, my trial, my imprisonment, my transport to the place of execution, etc., etc. All these events are *caused* by the dream event of my execution (which in turn is efficiently caused by my neck touching the iron bedstead), but now it is a different kind of causation. Here the direction of causation is reversed, because the effects, at least in dreamtime, seem to precede their cause, which is the event of my execution. In fact we have to do with a case of teleological or final causation⁴⁰: the series of dream-events leading up to my execution take place *in order that* my execution may take place. This is the sense in which the direction of time, and therefore of causation, is reversed in the world of dreams and imagination. It is also, Florensky asserts, true of the inner time of organic life, in which time runs from effects toward its causes or goals. Man can also accede to this world of imaginary time in artistic creation and in mystical ecstasy.

Of all Florensky's publications, it was his book on the Imaginary that was immediately censored by the Soviet regime, and may have led to his eventual condemnation and imprisonment in the Gulag.⁴¹ This was probably because in it, Florensky interpreted the most recent developments in mathematics, geometry and physics in such a way that they not only did not contradict, but even reinforced the Aristotelian-Ptolemaic cosmology. More important for our present purpose, Florensky interpreted Einstein's theory of special relativity as providing an explanation of the connection between the sensible world and the intelligible realm of Platonic forms, which he, like many Islamic thinkers, associated with the imagination. Bodies accelerating beyond the speed of light become incorporeal, at which point time runs in reverse and teleology reigns, because causes no longer need to precede their effects, as in efficient causality, but can follow them, as happens with cases of final causality.

⁴⁰ On these notions, see for instance Chase 2012b.

⁴¹ The work was attacked in an article by the Stalinist hack Ernst Kol'man, entitled "Against the most recent discoveries of the bourgeois world view", which appeared in the journal *Bol'shevik* in 1933, the same year of Florensky's final arrest. On Kol'man, see Graham and Cantor 2009, 128-130.

7. Conclusion

By interpreting current scientific results in an idiosyncratic way, Florensky thus sought to preserve the Aristotelian-Ptolemaic doctrine of a distinction between the sublunary world and the perfect realm of the heavens. He was also able to find a place and an explanation for the Platonic Ideas, and for the existence of teleology and final causation. All of these points were part and parcel of Florensky's goal of showing that ancient philosophy and cosmology were a great deal closer than is usually supposed to the views of contemporary science.

When it comes to evaluating Florensky's views, there are several factors that should be taken into consideration. We may smile at his idea that the realm of earth ends between Neptune and Uranus, but we should remember that in his time, prior to the discoveries of Hubble,⁴² the extent and the age of the universe, and even the nature of the galaxies, were still unknown.

Florensky was a practicing scientist all his life, active in a bewildering number of fields. As a deeply religious man, however, he did not study natural phenomena for their own sake, but in order to reveal the "mystery" that lies beneath the "mask" of physical reality. It was this conviction that gave him the courage to continue his scientific activity even in the appalling conditions of the Soviet Gulag, but it could also lead him to interpret modern scientific findings so that they would not conflict with the belief system of Orthodox Christianity. On the other hand, Florensky gave voice as early as 1903 to the conviction that science and religion "are equally necessary for man, equally valid and sacred (...) one sacredness cannot and must not contradict another, just as one truth cannot completely exclude the other"⁴³.

Florensky must be considered a bold pioneer in the attempt to bring together ancient philosophy and modern science. With gentle obstinacy, and amid a life filled with family, social, and religious obligations, which he carried out with unstinting self-abnegation, Florensky devoted himself to thought and died for his ideas.

Florensky is of interest to me for several reasons. Perhaps due to his voracious reading in philosophy and science, he came up with views that are strikingly reminiscent of those we have seen in Boethius⁴⁴: God can see all moments of time at once,⁴⁵ and this is what His eternity consists in. Yet under certain circumstances, it may be possible for human beings to approximate this vision, even in this life. In

⁴² Edwin Hubble's major publications, confirming that distant nebulae were receding from the earth at a speed proportional to their distance, began to appear in 1929. Einstein, who had previously believed in a static universe, acknowledged in 1931 that Hubble had proved the universe was expanding. Cf. Gleiser 1997, 271ff.

⁴³ "On a presupposition of the conception of the world", in Florensky, *Simbolo*, p. 14. Yet Florensky can also argue for the superiority of religion over science: cf. "Macrocosmos and microcosmos", in Florensky 2007, 212.

⁴⁴ Chase 2014.

⁴⁵ Florensky 1974, 245; 389.

mystical experience, for instance, one may reach the point of perceiving time and its subdivision into past, present and future “from on high”⁴⁶, and here again one is reminded of Boethius’ insistence that God sees all things from a kind of lofty citadel or watchtower. More specifically, when human beings entrust themselves with humility to God and love one another after the example of the three Persons of the Trinity, they can leave behind the confines of spacetime and taste Eternity. By participating in the eternal act of the Trinity, the mystic thus rises above time, and perceives all of time, past, present, and future, as a unique Now.⁴⁷

In addition to his exemplary and courageous life, Florensky’s project of bringing together science and the humanities is, I believe, one that is even more urgent now than it was in his day. We can agree with the judgment by Natalino Valentini: “Florensky may be considered the pioneer of a new orientation of thought, capable of inaugurating novel relations between culture and scientific research, and of anticipating some of the main revolutions in contemporary scientific thought”⁴⁸.

BIBLIOGRAPHY

1. Works by Florensky

1974. *La colonna e il fondamento della verità. Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere*, a cura di E. Zolla, trad. it. di P. Modesto, Milano: Rusconi. Nuova edizione, riveduta e corretta, a cura di N. Valentini, Cinisello Balsamo: San Paolo 2010.
1995. Pavel Florenskij, *Lo spazio e il tempo nell'arte*, a cura di Nicoletta Misler, Milano: Adelphi, rist. 2001.
1999. *Il cuore cherubico. Scritti teologici e mistici*, a cura di N. Valentini e L. Zák, trad. it. di R. Zupan, Casale Monferrato: Piemme.
2000. «Non dimenticatemi». *Le lettere dal gulag del grande matematico, filosofo e sacerdote russo*, a cura di N. Valentini e L. Zák, trad. it. di G. Guaita e L. Charitonov, Milano: Mondadori, rist. 2006.
2003. Pavel Aleksandrovič Florenskij, *Ai miei figli. Memorie di giorni passati*, a cura di N. Valentini e L. Zák, trad. it. di C. Zonghetti, Milano: Mondadori, rist. 2009.
2007. Pavel A. Florenskij, *Il simbolo e la forma. Scritti di filosofia della scienza*, a cura di Natalino Valentini e Alexandre Gorelov, traduzione dal russo di Claudia Zonghetti, Torino: Bollato Boringhieri (Nuova Cultura 168).
2008. Pavel Aleksandrovič Florenskij. *Stratificazioni, Scritti sull'arte e la tecnica*, a cura di Nicoletta Misler, traduzione di Valentina Parisi, Reggio Emilia: Diabasis (Lo spazio e il tempo, 5).
- 2008b. Pavel A. Florenskij, *Iconostasi. Saggio sull'icona*, Traduzione e cura Giuseppina Giuliano, Milano: Edizioni Medua (Hermes, 15).

⁴⁶ Florensky, “Dogmatism and Dogmatics”, Italian translation in Florensky 1999, 163.

⁴⁷ Zák 2001, citing Florensky 1974, 54; 244-255.

⁴⁸ In Florensky 2007, p. xxxi.

2012. Florenskij Pavel A., *Il significato dell'idealismo. La metafisica del genere e dello sguardo*, a cura di Natalino Valentini, traduzione di Rossella Zupan, Milano: SE (Testi e Documenti 217)

2. Secondary literature

Chase, Michael (2012) "Can we escape mortality? Some Neoplatonic and Islamic views on time and eternity", in *ΕΣΧΑΤΟΣ (Eschatos). Filosofiya istorii v kontekste idei predela*. Issue 2. Odessa, Ukraine: FLP Fridman: 10-40.

Chase, Michael (2012b) "Teleology and final causation in Aristotle and in contemporary science", *Dialogue: Revue Canadienne de Philosophie* 50, 511-536.

Chase, Michael (2014) "Time and Eternity from Plotinus and Boethius to Einstein," *ΣΧΟΛΗ (Scholē). Ancient Philosophy and the Classical Tradition* 8.1, 67-110.

Dalrymple Henderson, L. (1983) *The fourth dimension and non-Euclidean geometry in modern art*. Princeton: Princeton University Press.

Gleiser, Marcelo (1997) *The dancing universe. From creation to the Big Bang*. Hanover, New Hampshire: Dartmouth College Press, 2nd ed. 2005.

Graham, Loren, & Jean-Michel Cantor (2009) *Naming infinity. A true story of religious mysticism and mathematical creativity*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.

Hadot, Pierre (2006) *The Veil of Isis, An essay on the history of the idea of nature*, translated by Michael Chase, Cambridge (Mass.): Belknap Press of Harvard University Press.

Zák, Lubomir (2001) "Il mistero del tempo come «quarta dimensione» in Pavel A. Florenskij", *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia* [in linea], anno 3, <http://mondodomeni.org/dialegesthai/lz02.htm>, accessed Oct. 6, 2014.

Zák, Lubomir (2009) "L'unità e la molteplicità dello spazio e del tempo secondo la teoria della discontinuità di Pavel Aleksandrovič Florenskij," in M. Alfano & R. Buccheri, eds., *Tempo della Fisica e Tempo dell'Uomo: Relatività e Razionalità*, Trapani – Ferrara: I.I.S. "Leonardo da Vinci" – Akousmata: orizzonti dell'ascolto: 191-226.

КАТЕГОРИЯ ВРЕМЕНИ В ХРИСТИАНСКОЙ МЕТАФИЗИКЕ: ГРИГОРИЙ НИССКИЙ И МАКСИМ ИСПОВЕДНИК

П. Б. МИХАЙЛОВ

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва

locuspetri@rambler.ru

PETR MIKHAYLOV

St. Tikhon's Orthodox University, Russia

CATEGORY OF TIME IN CHRISTIAN METAPHYSICS:

GREGORY OF NYSSA AND MAXIMUS THE CONFESSOR

ABSTRACT. In the article a problem of time is posed as an object of Christian theological reflection developed in a complicated interweaving of philosophical, cultural and religious traditions of the Mediterranean civilization. A typology of the problem is established by a correlation of the category of time with different aspects of temporality – with eternity in Antiquity, with future in Modernity and with present in the thought of different authors belonging to different epochs. The most representative thinkers of Christian metaphysics, viewed against this background, are Gregory of Nyssa (the 4th c.) and Maximus the Confessor (the 7th c.). The former has successfully reinterpreted time as being-to-salvation rather than being-to-destruction. Gregory solves the problem of time by introducing an original concept of a *dynamical static*, or a *statical dynamic*, using the principle of *epektasis* as a general tool. In that case, time becomes a kind of spiritual practice. Maximus resolves the problem in a more traditional manner. He speaks about an overcoming of time in the perspective of divine eternity; Gregory on the contrary presupposes its transfiguration. Thereby Christian metaphysics offers a number of possibilities for a theological solution of the eternal question about time.

KEYWORDS: temporality, problem of time, theology of time, definitions of time, time and eternity, Heraclitus, Augustine, Gregory of Nyssa, Maximus the Confessor.

Темпоральность играет ключевую роль в становлении человеческого самосознания и, тем самым, в существовании человека как такового. При этом категория времени ускользает от понимания и с трудом поддается описанию, всегда с неизбежностью оставляя нечто самое существенное за кадром строгого анализа. Греческая античность хорошо осознавала всю невыполнимость задачи определения времени и уяснения его природы. И тем не менее ни один крупный мыслитель не оставлял попыток проникнуть в тайну времени и раз-

гадать его загадку. Эта потребность, с самых первых шагов темпоральной рефлексии, начиная уже по крайней мере с Гераклита и элеатов, характеризуется необычайной настойчивостью, что легко объяснимо. Ведь текучесть времени означает зыбкость и непостоянство нашего существования, чему человек не может не сопротивляться, поскольку ему врождено стремление увековечить свое существование, продлить его во времени, потому феномен времени требует от человека своего преодоления. Пробудившаяся человеческая мысль стремится закрепиться в бытии, ухватиться за бытие, а для этого необходимо подчинить себе время. Однако эти настойчивые попытки в большинстве случаев неудачны и потому почти бесплодны. Вновь и вновь мысль упирается в констатацию текучести и непостоянства всего того, с чем связан наш опыт времени. «Все течет и движется, и ничего не пребывает» – Πάντα ῥεῖ καὶ οὐδὲν μένει,¹ – с этого начал Гераклит, и это высказывание продолжает оставаться своеобразным приговором для античности.

Время – категория относительная, или соотносительная, и потому само по себе оно не существует, а присутствует лишь в соотношении. В этом заключается неразрешимый философскими средствами парадокс. Физическое время существует вне всякого сомнения; время повседневности также не требует для своего признания какого-либо специального доказательства. Но время как предмет мысли, как универсальная категория ускользает от постижения. Это прекрасно сумел выразить Августин: «...прошлого уже нет, будущего еще нет, а настоящее лишено протяженности».² Еще более наглядно, хотя и менее известно высказывание Василия Великого: «...прошедшее миновало, будущее еще не наступило, настоящее же ускользает от чувства прежде, нежели познано».³ Время может быть схвачено лишь через посредство чего-то другого, будь то его переживание, его измерение, его описание, или же через сопоставимые с ним категории. Итак, время постигается через соотношение, а не через указание; предикативно, а не остенсивно. Тем самым, решающим значением для осознания времени обладает предмет соотношения с ним. Для античности таким содержательным и устойчивым соотношением для времени оказывается понятие вечности.

В постоянной изменчивости времени, обнаруженной античной мыслью, древние пытались найти свою парадоксальную стабильность, заключенную в самом факте нестабильности. И именно отсюда происходит настойчивое соотношение времени с вечностью. В платонической системе вечность есть абсолютный образец для времени, которое служит лишь его отдаленным и тусклым отражением, или же его подвижным образом – εἰκὼ κινητὸν τὴν αἰώνον (*Тимей* 37d). Этому останутся верны многочисленные последователи Платона, принадлежащие к его школе. Понятие времени, тем самым, вводится как катего-

¹ Diels – Kranz 1951–1952, frag. 12; Лебедев 1989, 209.

² Августин 1991, 292–297.

³ Василий 1900, 11.

рия соотносительная с его недостижимым образцом – вечностью. Вечность же остается категорией безотносительной и абсолютной. Для античности это твердая истина.

В философской мысли XIX и XX веков предметом соотнесения со временем служит понятие будущего, в которое со всей несомненностью устремлены развитие и прогресс. В этом случае центральный смысл времени выражается в понятии процесса как все того же неостановимого течения. Но ставка теперь делается на само движение.⁴ Есть и третья возможность соотнесения времени – с моментом настоящего. П. П. Гайденко выстраивает ряд мыслителей от начала Нового времени самого разного происхождения, которые придерживаются такого решения проблемы: Фр. Баадер, Эдит Штайн, Ганс Зедльмайер, Пауль Тиллих и, наконец, Мейстер Экхарт (отметим в скобках, что близкие устремления в античности демонстрируют стоики и эпикурейцы, о чем весьма убедительно писал П. Адо, раскрывая содержание античного культа природы, точнее, практики «физики» у стоиков и эпикурейцев⁵).

Итак, если античность, точнее платоническая традиция, соотносит релятивное понятие времени с вечностью, если современность, утратив высоту понимания предмета, соотносит время с будущим, если, наконец, отдельные мыслители призывают соотнести время с настоящим как репрезентацией и реализацией вечности, то христианская мысль в лице Григория Нисского и Максима Исповедника соотносит время с Богом, с присущими Ему атрибутами бесконечности и беспредельности. Выяснению этого последнего типа соотнесения и посвящен настоящий материал. Попробуем раскрыть этот фундаментальный пересмотр проблемы времени в трех аспектах: 1) смена темпоральной парадигмы, 2) наполнение основной терминологии, 3) целеполагание времени и, тем самым, его роль в жизни человека.

1. Время по Григорию Нисскому

В классической античности преобладающей метафорой времени служит геометрия круга, замкнутый цикл, динамика круговращения. Об этом свидетельствует античная мифология; на этом основаны великие достижения древней науки, состоявшие прежде всего в наблюдении постоянных и устойчивых чередований в природе. Отсюда необыкновенно высокий авторитет астрологии и

⁴ Гайденко 2007, 422, 18.

⁵ Hadot 2004; Адо 2005. См. об этом: Михайлов 2013, 475: «Из физики как духовного упражнения прямо происходит идеал стоической невозмутимости и самодостаточности, поскольку всякий момент бытия-в-космосе рассматривается как малый элемент целого. Здесь же коренится эпикурейское учение о единственной реальности настоящего: прошлого уже нет, будущего еще нет, есть только настоящее, из которого следует извлечь все, что оно в себе содержит. П. Адо полагал, что именно этим наследие античных стоиков и эпикурейцев может обогатить духовную жизнь современного человека».

ее влияние на частную и общественную жизнь. Но отсюда же следует пессимистическое понимание времени, которое иные исследователи в таком ракурсе небезосновательно характеризуют как «закон вырождения, а не развития».⁶ Это – концепция космологическая. В ее основе лежит устройство доступного наблюдениям физического мира, и здесь античность преуспела особенно. Его законам всецело подчиняется мир духовный. Так, судьба измеряется астрологическими, биологическими и даже гастрономическими факторами (гадание на внутренностях животных). В таком мировоззрении выстраивается определенная иерархия бытия. Ее нижние этажи подчинены высшим и регламентируются ими, являясь лишь их отражением.⁷ Вполне понятно, что такая картина мира и целиком вовлеченная в нее судьба человека содержат в себе взрывной потенциал, который рано или поздно должен был привести к бунту против фатума, против подавления свободы, против предопределения.

Многочисленные текстуальные и археологические документы классической и поздней античности свидетельствуют о том, что в III–IV веках происходит «тектонический сдвиг» в понимании времени.⁸ Через многочисленные превращения, опыты или прорывы в научной мысли преобладание циклического времени уступает место так называемому линейному, которое следовало бы более точно назвать направленным. Это изменение решительно меняет представление о мире и его конечных судьбах. Привычное для античности ощущение закрытости, замкнутости мироздания, отразившееся в самых разнообразных версиях философского и мифологического детерминизма, сменяется небывалым осознанием разомкнутости времени, распаханности человеческого бытия, со всем вдохновляющим и одновременно пугающим опытом свободы. И связано это с христианским осмыслением нашей проблемы.

Ранние христиане попытались переосмыслить время в ином, открытом и, как оказалось позднее, возобладавшем ключе. В своих рассуждениях они исходили из догматов о творении мира и воплощении Бога. Время принадлежит не только человеку и миру. Его творит Бог и Он же в нем и является. Каждое Его вмешательство в течение времени становится неповторимым и неустранимым моментом всемирного движения истории (καιρός, время-событие); эти моменты гарантируют неотменимое достоинство времени и его необратимость. И если в случае с Оригеном у исследователей и историков есть достаточно весомые основания говорить о его учении как о «ереси о времени»,⁹ т. е. следовании традициям античной циклической темпоральности, то оно скорее лишь дань тому фронтальному сближению теологического, т. е. церковного дискурса

⁶ Puech 1978a, 7.

⁷ Puech 1978b, 222.

⁸ См. в частности: Belayche 1984, 11–12.

⁹ Так любил говорить Г. В. Флоровский (1998, 302). Впрочем, категоричность этого мнения может встретить существенные контраргументы, см. в частности мою статью: Михайлов 2014, 16–30.

с дискурсом философским или, шире, научным, которое было предпринято во втором и третьем веке. В вопросе времени Ориген подстраивается под существующие в античности представления (в нашем случае концепцию темпорального циклизма), преследуя при этом свои особые апологетические и миссионерские цели. Потому у него мы еще не видим самостоятельного и зрелого христианского взгляда на проблему. Он остается в тисках античных концепций циклизма, вечного возвращения и проч. Смена взгляда на проблему времени – дело другого поколения христианских богословов, усвоивших многие уроки Оригена, в частности, Великих каппадокийцев. Следует отметить, что их обращение к проблеме времени главным образом было обусловлено тем богословским спором, в котором все представители этой традиции приняли участие, а именно, спором с Евномием, выдвинувшим тезис о подчиненности времени Сына.

В действительности, с приходом христианства речь идет не о механической замене одной картины мира на другую – с циклической на линейную. Такое понимание страдает некоторым упрощением. Вопрос времени решается тоньше и нюансированнее. Христианские мыслители сохранили позитивный потенциал и несомненные научные достоинства античного циклизма (достижения в естественных науках – измерительные приборы: солнечные часы, водяные, песочные, открытия в области астрономии), радикально раскрыв при этом горизонт знания за пределы космологии, проникнув в область духа – сферу жизни человеческой души. Они-то по-настоящему и придали времени то самое человеческое измерение, которое с тех пор безраздельно господствовало. Справедливо замечание Жана Даниелу,¹⁰ говорившего о том, что линейное время – это время историческое, а циклическое время – биологическое. Человек же – существо пограничное (μεθόριος) между мирами – чувственным и умопостигаемым, и потому оба измерения имеют для него важное, хотя ни в том, ни в другом случае не исключительное значение.

Замечательно точную формулировку мы находим у старшего брата одного из главных героев христианского переосмысления времени – Василия Великого, говорящего о сочетании фигур времени – круга и линии. Он пишет: «Время движется вперед постоянными круговращениями».¹¹ Циклическое движение включается в некое более широкое линейное направление; время развивается вперед круговращениями. Таким образом, биологическое и историческое, или, что в настоящем случае то же, антропологическое время органично сочетаются друг с другом и находятся в соотношении ценностного соподчинения.

Теперь уместно сделать некоторые терминологические наблюдения уже прямо в связи с Григорием Нисским. Традиционный канон понятий – вечность (αἰών/αἰδιον) – время (χρόνος) – мгновение теперь (καιρός) – был задан еще Платоном и развивавшимися вслед за ним философскими традициями. В

¹⁰ Daniélou 1970, 95.

¹¹ Василий 1846, 131.

этой системе продолжали работать и христианские мыслители. Однако, как и во многих других случаях, они существенно изменяли наполнение используемых терминов. И в зависимости от этого разворачивали свое понимание времени, отражая свой опыт его преодоления, или, как мы увидим позднее, его преобразования.

Как уже было отмечено выше, для античности время есть лишь неясное отражение вечности. Статус вечности незыблем и безусловен. Он соотносится с миром идей и Единым. Вечность же есть категория, исчерпывающая бытие как таковое. Для христианских мыслителей и вечность, и время находятся в одной категориальной плоскости – в пространстве сотворенного мира. Вопрос лишь в количественном различии, разница только в масштабе. Вечность, подобно времени, подлежит соотносительному определению. Классическое определение принадлежит Григорию Богослову: «Что для нас время, то для существ вечных – вечность, сопотряженная их бытию».¹² Сама по себе вечность, тем самым, попадает в зависимость от вечных существ, подчиняется им и не обладает тем статусом абсолютности, которым обладала в античности.

Определение вечности, которое предлагает Григорий Нисский, таково: «Вечность, будучи неким понятием длительности, самою собою обозначает все творение, возникающее в ней»¹³ Она потому содержит в себе все творение, что является категорией большой длительности, заключающей в свои пределы всю продолжительность существования сотворенного мира. В этом определении угадывается пространственная схема объема как вместиллица всего творения. Однако обращение к пространственной метафорике никоим образом не означает пространственного же понимания темпоральности.¹⁴ Оно только лишний раз свидетельствует о неуловимости времени даже в его словесном описании.

¹² Αἰὼν γὰρ, οὔτε χρόνος, οὔτε χρόνου τι μέρος· οὐδὲ γὰρ μετρητόν· ἀλλ' ὅπερ ἡμῖν ὁ χρόνος, ἡλίου φορᾶ μετρούμενος, τοῦτο τοῖς αἰδίοις, αἰὼν, τὸ συμπαραεκτεινόμενον τοῖς οὐσίῳ, οἷόν τι χρονικὸν κίνημα, καὶ διάστημα – Gregorius Nazianzenus 1857–1866, 36, 320; Григорий Богослов 1994, 1, 525: «...вечность не есть ни время, ни часть времени; потому что она неизмерима. Но что для нас время, измеряемое течением солнца, то для вечных вечность, нечто спотряженное с вечными существами, и как бы некоторое временное движение и расстояние». Интересно словарное определение Зонары (Zonaras 1808, 1): Αἰὼν. ὁ χρόνος ἢ τὸ συμπαραεκτεινόμενον τοῖς οὐρανοῖς («Век — время или спотряженность [умным] небесам»). Если у Григория «спотряженность» измеряется фактическим существованием сущих, то у Зонары мысль, платонизируясь, развивается в сторону неких «объективных сущностей» космического порядка, своего рода «мировых часов».

¹³ ...ὁ δὲ αἰὼν διαστηματικόν τι νόημα ὦν πᾶσαν δι' ἑαυτοῦ σημαίνει τὴν κτίσιν τὴν ἐν αὐτῷ γενομένην – Gregorius Nyssenus 1958–2008, “Hom. in Eccl.,” VIII, 5, 440; Григорий Нисский 1861, 2, 4, 357: «Век же, как понятие чего-то протряженного, означает все творение Божие в нем происшедшее».

¹⁴ Как это предлагает видеть М. Л. Хорьков (2000, 72), рассматривая толкование вечности Григорием в виде некоего «пространственного движения». Такое прочтение не

Понятие вечности примеряется у Григория к миру умопостигаемого. По мысли Григория Нисского, вечность служит внешней границей и пределом человеческой мысли и познания, за этими пределами царит непостижимое для нас.¹⁵ Это мир умопостигаемого, или интеллигибельного. Граница между мирами чувственным и умопостигаемым, хотя и прозрачна и постоянно преодолевается, однако же никогда не устраняется. Во всяком случае, вечность (века́) мыслятся как темпоральность, и потому располагаются где-то ниже и за пределами предвечного рождения Сына,¹⁶ поскольку и *века* (вечность) есть Его творение. При таком понимании, разумеется, ни о каком обожествлении вечности, как это бывало в античности, речи идти не может. Бог превыше времени и за пределами вечности. Его удаленное описание доступно лишь апофатическим средствам – преимущ. ἄλειρος.¹⁷ Тем самым, вечность, со всеми ее неоспоримыми достоинствами по сравнению со временем, есть также категория относительная, сотворенная и подчиненная общему замыслу о творении и самому Творцу. Как говорит Григорий Нисский, «Христос есть отец будущего века (вечности), ибо в нем водворяется жизнь бесконечных веков».¹⁸ А продолжительность вечности, включающей в себе пределы сотворенного мира, ограничена фактом собственной тварности и вторичности по отношению к Творцу.

Тем самым, платоновское соотношение образ (время) – образец (вечность) надстраивается еще одним, более высоким уровнем отражения: как время есть упрощенный аналог вечности, так вечность есть образ Будущего века.¹⁹ Вместе с тем понятия вечности и времени обоюдно друг друга поясняют. Если время есть понятие длительности, то вечность есть понятие большой длительности.

Для определения времени Григорий чаще всего пользуется словом διάστημα (длительность, протяженность во времени, интервал, продолжительность, временной отрезок и проч.). В таком приеме он примыкает к широкой традиции, восходящей к Аристотелю. Время есть протяженность (διάστημα) всего существующего в этом мире. «Время сопротяжено всему тому, что претерпевает становление».²⁰ Другое определение таково: «Посему время понимается нами как мера, потому что каждой отдельно взятой меры (измеряемого) ме-

находит подтверждений в текстах Григория. У него напротив мы встречаем совершенно отчетливое различие двух видов движения – пространственного и временного, см. ниже прим. 26.

¹⁵ См. Gregorius Nyssenus 1857–1866, 45, 365.

¹⁶ См. Basiliius Magnus 1857–1866, 29, 608: αἰῶνες πάντες κάτω που τῆς γενέσεως τοῦ Μονογενοῦς νοοῦνται – «...века же все мыслятся где-то ниже и за пределами рождения Единородного».

¹⁷ См. Mühlenberg 1966.

¹⁸ Gregorius Nyssenus 1857–1866, 45, 585.

¹⁹ Более подробно об этом см. Daniélou 1942, 38–39, примеч. 17, 55.

²⁰ ...παντὶ τῷ γινομένῳ συμπαρατίθεται χρόνος – Gregorius Nyssenus 1958–2008, “In Eccl.”, 6, 5, 374; Григорий Нисский 18616, 38, 2, 4, 295.

рою служит время. Что ни бывает, без сомнения, бывает во времени, и с продолжением всего, что бывает, продолжается вместе и протяжение / протяженность времени, малое протяжение с малым, и большее с большим».²¹

Иными словами, время проявляется как некая сеть, охватывающая, обволакивающая собою все возникающие вещи, все события, все происходящее. Вне времени ничего не происходит из того, что происходит. Каждой единице существования соответствует определенный ее продолжительностью отрезок времени. Все они, как мы уже видели, входят во время большой длительности – по-своему понятой вечности. Здесь два ограничения: 1) время имеет отношение только к тем вещам, которые претерпевают становление, возникновение и исчезновение, иными словами, пребывают в движении (важнейший предикат для изучаемого понятия); 2) продолжительность времени (διάστημα) строго соответствует длительности существования этих начальных и конечных вещей.

Следует сказать, что в определении времени через понятие протяженности (τὸ διάστημα) Григорий, как и во многом другом, следует за братом Василием, который в свою очередь опирается на уже сложившуюся философскую традицию. Так, в своем раннем трактате «Против Евномия» Василий дает очень близкое и явно опорное для Григория определение: «Время есть продолжительность, сопряженная сотворению мира; временем измеряется всякое (любое) движение, будь то движение звезд, перемещение животных, или всего того, что бы только не двигалось, почему мы говорим, что одно быстрее, другое медленнее, то что перемещается за более короткий промежуток (διάστημα) времени – быстрее, а что передвигается за более длинный – медленнее».²²

Итак, у нас в руках три ключа к пониманию Каппадокийцами Василием и Григорием природы времени. Это понятия: протяженность (διάστημα) – родовая особенность времени, мера (μέτρον) – основная функция времени, измерение, и движение (κίνησις) – родовая особенность объекта времени – мира становления. Однако ни то, ни другое, ни третье не является изобретением христианских богословов. За приведенными определениями угадывается фигура Аристотеля и последующей традиции, представленной многими именами. Новым же в данном случае является то, какое применение эта привычная схе-

²¹ ...χρόνος οὖν ἀντὶ τοῦ μέτρον ἡμῖν νενόηται, διότι παντὸς τοῦ καθ' ἕκαστον μετρούμενου ὁ χρόνος μέτρον ἐστίν. τὰ γὰρ γινόμενα ἐν χρόνῳ γίνεται πάντως, καὶ τῇ παρατάσει ἑκάστου τῶν γινόμενων καὶ τὸ διάστημα τοῦ χρόνου συμπαρατείνεται, ὀλίγον ἐν τῷ ἐλάττονι καὶ ἐν τῷ πλείονι πλείον – Gregorius Nyssenus 1958–2008, "In Eccl." VI 5, 376; Григорий Нисский 1861б, 38, 2, 4, 297.

²² Χρόνος δὲ ἐστὶ τὸ συμπαρακτεινόμενον τῇ συστάσει τοῦ κόσμου διάστημα· ὃ πᾶσα παραμετρεῖται κίνησις, εἴτε ἀστέρων, εἴτε ζώων, εἴτε οὐτινοσοῦν τῶν κινουμένων, καθὸ λέγομεν ταχύτερον ἢ βραδύτερον ἕτερον ἑτέρου· ταχύτερον μὲν τὸ ἐν ἐλάττονι χρόνῳ πλείον διάστημα μεταβαῖνον, βραδύτερον δὲ τὸ ἐλάττον ἐν πλείονι χρόνῳ κινούμενον – Basilius Magnus 1857–1866, 29, 560.

ма получает в отношении человеческого существования, человеческого измерения времени. Сведем основные смыслы к трем главным постулатам:

- 1) время имеет начало от возникновения того, что претерпевает становление (начало),
- 2) время есть продолжительность движения подвижных вещей, т. е. всего того, что претерпевает становление, значит, всего сотворенного мира; время сопровождает судьбы сущего (продолжение),
- 3) время распространяет свое значение только на те вещи, существа и предметы, которые имеют начало и конец (конец).

И, наконец, третье звено нашего обзора основной терминологии связано со словом *καιρός*, или, с уточнением, *εὐκαιρία* (своевременность, благовремение, момент, мгновение теперь, неделимая точка совпадения полноты времени и бытия, то самое, что П. П. Гайденко называет «онтологической вечностью настоящего»²³). Для Григория Нисского эта своевременность наполнена совершенно определенным содержанием. Комментируя Еккл 3:6 – *время искать, и время терять; время сберегать, и время бросать*, он пишет: «Чего надобно мне *искать*, чтобы получить приличное времени?... – то, нахождение чего и есть сам постоянный процесс поиска. Ибо не иное что значит *искать* сие, и не иное – *находить*; но выгода обретения есть самоё искание. Угодно ли дознать тебе и благовремение? Когда время *искать* Господа? Отвечу кратко: целую жизнь. Ибо об этом одном благовременно иметь рачение при всяком другом рачении. Не в установленные какие-либо дни и не в определенное на сие время *взыскать* Господа благо есть; напротив того никогда не прекращать сего вовсе ищущему – вот истинная благовремение».²⁴

Постоянное искание, постоянный процесс, вечное движение, *perpetuum mobile*, в направлении искомого, по мысли Григория, должно стать содержанием нашей жизни, ее совершенной сосредоточенностью. Эта мысль, как мы сейчас увидим, является центральной для всего богословия времени Григория. Отметим лишь, что он совершенно изменяет то понимание единственности и уникальности момента, которое провозглашает, в частности, гётевский Фауст. Григорий разворачивает время человеческой жизни на всю предельно сжатую протяженность *καιρός*, собирает ее всю в единой точке и наполняет вечным

²³ Гайденко 2007, 422.

²⁴ Ζητήσατε τὸν κύριον καὶ ἐν τῷ εὐρίσκειν αὐτὸν ἐπικαλέσασθε, καὶ εὐφρανθήτω καρδία ζητούντων τὸν κύριον. ἔγνωσαν τοῖνυν διὰ τῶν εἰρημένων, ὅπερ ζητῆσαι χρῆ, οὐ ἡ εὐρεσίς ἐστιν αὐτὸ τὸ αἰεὶ ζητεῖν. οὐ γὰρ ἄλλο τί ἐστι τὸ ζητεῖν καὶ ἄλλο τὸ εὐρίσκειν, ἀλλὰ τὸ ἐκ τοῦ ζητῆσαι κέρδος αὐτὸ τὸ ζητῆσαι ἐστι. βούλει καὶ τὴν εὐκαιρίαν μαθεῖν, τίς ὁ καιρὸς τοῦ ζητεῖν τὸν κύριον; συντόμως λέγω. ὁ βίος ὅλος. ἐπὶ τούτου γὰρ μόνου εἰς καιρὸς τῆς σπουδῆς ἐστιν ἡ ζωὴ πᾶσα. οὐ γὰρ ἀποτεταγμένῳ τινὶ καιρῷ καὶ χρόνῳ ἀφωρισμένῳ τὸ ζητεῖν τὸν κύριον ἀγαθόν ἐστιν, ἀλλὰ τὸ μηδὲ ὅλως διαλείπειν αἰεὶ ζητοῦντα τοῦτό ἐστιν ἡ ἀληθὴς εὐκαιρία – Gregorius Nyssenus 1958–2008, “In Eccl.” VII, 5, 400–401 ; Григорий Нисский 18616, 38, 2, 4, 319–320.

содержанием. А смысл заключается в непрерывном поиске. Причем, поиске не бесцельном и не безразличном; его предназначение – найти Господа, а его содержание – сам Господь.

И как показывает дальнейшее развитие толкования Григория на книгу Екклезиаст, это не только процесс, но и результат: «...как ...благовременность искания не определяется каким-либо временем, но вся жизнь есть единое время для доброго сего искания; так утверждаем, что и время хранения измеряется всей жизнью...».²⁵ Мы можем говорить о направленности такого переживания времени, о его сознательной и волевой ориентации в сторону поиска, обретения и сохранения не безличной вечности, а вечности наполненной, в которой пребывает Господь, Властитель времен и вечности. Такова своеобразная *практика времени*, как одно из духовных упражнений, которую вырабатывает Григорий Нисский. Собственно, она заключается в бесконечной соотносительности с искомым и завершеном сохранении найденного. И эта практика служит главному предназначению времени, к обсуждению чего, а именно, вопроса целеполагания времени и его роли в человеческой жизни, мы теперь и переходим.

Учение о спасении, как особенность всякого религиозного сознания, подчиняет всякий отдельный опыт познания предназначению человека, как бы оно не понималось в той или иной религиозной традиции. Ведь религиозное сознание не терпит безразличного существования; все, что доступно опыту, имеет некое высшее предназначение. Спасение в античности и в христианстве имеют свое целеполагание. И время здесь небезразлично, оказываясь одной из ключевых сотериологических категорий. Это справедливо для античного прочтения этой категории, которое сформировало идею цикличности замкнутости времени. По-своему пытались решить загадку времени гностики, предложив свою сотериологическую концепцию – бегство и устранение времени. На религиозный запрос отвечают и христианские мыслители, обращаясь к проблеме времени. В нашем случае речь идет о направленности времени, о его векторной ориентации.

Данность человеческого существования заключена в непрерывном изменении (κίνησις, τροπή), в постоянном движении, будь то движение в пространстве или изменение во времени.²⁶ Так понимали существо дела в античности, так продолжают думать и христиане. Но эта фундаментальная характеристика бы-

²⁵ ...πάντα τὸν βίον ἕνα καιρὸν εἶναι τῆς ἀγαθῆς ἐκείνης ζητήσεως, οὕτως καὶ τὸν τῆς φυλακῆς καιρὸν πάσῃ τῇ ζωῇ μετρεῖσθαι ἀποφαινόμεθα – Gregorius Nyssenus 1958–2008, “In Eccl.” VII, 5, 405; Григорий Нисский 18616, 38, 2, 4, 324.

²⁶ Κίνησις может иметь как первое, так и второе значение. См. Gregorius Nyssenus 1857–1866, 44, 129, “De orific. hom.”: Τῆς γὰρ κινήσεως οὐ μόνον κατὰ τὴν τοπικὴν μεταστάσιν νοουμένης, ἀλλὰ καὶ ἐν τροπῇ καὶ ἀλλοίωσει θεωρουμένης — «Под движением подразумевается не только перемена места, но усматривается оно и в переменчивости и изменении» (Григорий Нисский 1995, 11).

тия в античности оценивалась в принципе негативно. В этом и заключен корень античного трагизма, необратимость судьбы, рока (греческая трагедия); в этом же – существо классической греческой философии (Платон, Аристотель).

Христианские мыслители попытались переосмыслить и перенаправить движение от пути к распаду на путь к собиранию, постоянному поиску и устремлению к совершенству. Не только переосмыслить движение как данность человеческого существования, но возвести его в принцип учения о спасении – вот в чем заключается вклад христианских метафизиков. С особенной силой выразить эту интуицию удалось Григорию Нисскому. Необычайно оптимистично звучат его слова в письме-трактате *De perfectione*: «...не к одному только злу направлена изменяемость человека... но изменяемость производит и прекраснейшее дело – возрастание в добре, когда хорошо изменяющегося изменяемость к лучшему постоянно приближает к Божеству».²⁷ И это приближение к Богу не имеет конца или предела, потому что Бог бесконечен и беспределен. «То, что представляется ужасающим, а именно изменчивость нашей природы, оказывается неким крылом для воспарения к высшему... так что даже какой-то карой для нас была бы невозможность изменения к лучшему. Тем самым, пусть не огорчается тот, кто видит в нашей природе склонность к превращению, но пусть, изменяясь постоянно к лучшему, и преображаясь от славы к славе, изменяется таким образом, чтобы через ежедневное умножение становиться лучше, всегда совершенствоваться и никогда не достигнуть предела совершенствованию. Ведь именно в этом и состоит совершенство, а именно в том, чтобы никогда не остановиться в возрастании к лучшему и не ограничить совершенства каким-либо пределом».²⁸

Такие строки и подобные им в текстах Григория Нисского побуждают некоторых исследователей к самым восторженным оценкам. Так, Андреас Спира называет Григория Нисского «одним из отцов прогрессивного динамизма (*dynamisme progressiste*), столь характерного для нашей западной цивилизации».²⁹

²⁷ οὐδὲ γὰρ μόνον πρὸς τὸ κακὸν ὁ ἄνθρωπος τῇ τροπῇ χρῆται· ἡ γὰρ ἄν ἀμήχανον ἦν αὐτὸν ἐν ἀγαθῷ γενέσθαι, εἰ πρὸς τὸ ἐναντίον μόνον τὴν ῥοπὴν εἶχεν ἐκ φύσεως· νυνὶ δὲ τὸ κάλλιστον τῆς τροπῆς ἔργον ἢ ἐν τοῖς ἀγαθοῖς ἐστὶν αὐξήσις, πάντοτε τῆς πρὸς τὸ κρείττον ἀλλοιώσεως ἐπὶ τὸ θεϊότερον μεταποιούσης τὸν καλῶς ἀλλοιούμενον – Gregorius Nyssenus 1958–2008, “De perf.” VIII, 1, 213–214; Григорий Нисский 1865, 7, 261–262.

²⁸ ...οὐκοῦν τὸ φοβερὸν εἶναι δοκοῦν (λέγω δὲ τὸ τρεπτὴν ἡμῶν εἶναι τὴν φύσιν) οἷόν τι πτερὸν πρὸς τὴν ἐπὶ τὰ μείζω πτήσιν ὁ λόγος ὑπέδειξεν, ὡς ζημίαν εἶναι ἡμῖν τὸ μὴ δύνασθαι τὴν πρὸς τὸ κρείττον ἀλλοίωσιν δέξασθαι. μὴ τοίνυν λυπείσθω ὁ βλέπων ἐν τῇ φύσει τὸ πρὸς τὴν μεταβολὴν ἐπιτήδειον, ἀλλὰ πρὸς τὸ κρείττον διὰ παντὸς ἀλλοιούμενος καὶ ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν μεταμορφούμενος οὕτω τρεπέσθω, διὰ τῆς καθ’ ἡμέραν αὐξήσεως πάντοτε κρείττων γινόμενος καὶ αἰεὶ τελειούμενος καὶ μηδέποτε πρὸς τὸ πέρας φθάνων τῆς τελειότητος. αὕτη γὰρ ἐστὶν <ἡ> ὡς ἀληθῶς τελειότης τὸ μηδέποτε στήναι πρὸς τὸ κρείττον αὐξανόμενον μηδέ τι πέρατι περιορίσαι τὴν τελειότητα – Gregorius Nyssenus 1958–2008, “De perf.” VIII, 1, 213–214; Григорий Нисский 1865, 7, 261–262.

²⁹ Spira 1984, 290.

То самое движение, которое античная мысль пытается остановить, закруглить, то самое движение, утратившее свою цель, которым захвачена современность, в свете богословия Григория Нисского обретает христианский смысл. Это движение может стать вечной устремленностью к Богу, столь же бесконечной, как и сам Бог. И как Бог не охватывается даже вечностью, так и устремление к нему преодолевает все века. В этом и заключается особенность христианской метафизики времени, разомкнутой в божественный мир. Она питается апостольской проповедью (Фил 3:14 – *забывая заднее и простираясь вперед*, τὰ μὲν ὀπίσω ἐπιλανθάνόμενος τοῖς δὲ ἔμπροσθεν ἐπεκτείνόμενος) и мистическим опытом христианской Церкви; она концентрированно явлена в литургической жизни христианской общины в сочетании богослужебных циклов – годового, суточного, пасхального и в эсхатологическом размыкании круга в Литургии Восьмого дня.

Одним из первооткрывателей богословия Григория Нисского в XX веке стал Жан Даниелу. Ему удалось подобрать ключ ко всему богословию Григория, а также его учению о времени, в виде понятия *эпектасис*, или *эпектаза* (ἐπέκτασις).³⁰ Вот как Даниелу его раскрывает: «...двойственное состояние, заключающее в себе одновременно как обладание, так и исхождение, которое Григорий пытается описать через это необычное слово *эпектасис*, обнаруживаемое лишь у него. По самому своему строению это слово выражает двойственность. С одной стороны, обладание, приставка ἐπι-, указывает на подлинное обладание чем-то, пребывание Бога в душе. С другой стороны, приставка ἐκ-, выход из самого себя, к неустрашимой бесконечности Бога, притягивающая душу всегда к себе в экстатической любви. Тем самым снимается оппозиция θεωρία и ἀγάπη. В умопостижении Бог пребывает в душе, но в любви душа устремляется вовне к Нему... То и другое являются неразличимыми аспектами единой реальности».³¹

Понятие *эпектасис* удивительно похоже на *жизненный порыв* (élan vitale) Анри Бергсона с одной, впрочем, отличительной особенностью. *Порыв* Бергсона предполагает некий резкий переход, скачок из одного состояния (ср. места) в другое. Тогда как *эпектасис*, традиционно переводимое как простираание или протяжение, подразумевает наполнение расстояния между пребыванием, из которого совершается стремительное движение, и достижением, которое никогда не заканчивается окончательно. В *эпектасисе* есть и устойчивость, и подвижность. Это – покоящееся движение и движущийся покой.

Об этом Григорий пишет, обращаясь к образу Моисея в книге «Жизнь Моисея, или О совершенстве и добродетели»: Бог обращается к Моисею: «...поскольку у тебя постоянно вожделение простирается в *предняя*, не имеешь сытости в продолжение своего течения, не знаешь никакого удовлетворения добром, но всегда желание твое стремиться к большему, то у Меня такое есть

³⁰ См. Daniélou 1944, 309–326.

³¹ Там же, 322.

место, что проходящему оно никогда невозможно прекратить свое течение. Но сие течение в другом смысле есть стояние. Ибо говорит Бог: Поставлю тебя *на камени* (Исх 33:21). – Григорий удивляется вместе со своим читателем, – Всего же чуднее это, почему одно и то же есть и стояние и движение. Кто восходит, тот, конечно, не стоит; и кто стоит, тот не восходит. А здесь самое стояние делается восхождением...». И что же это за место, что это за камень, обладающий такими исключительными свойствами? – Ответ Григория таков: «Камень же есть Христос».³²

Механизм этой неподвижной подвижности и устойчивой неустойчивости Григорий раскрывает в своем наиболее позднем и значительном тексте – Комментарии на Песнь песней: «...конец обретенного служит началом для восходящих к обретению высшего. И восходящий никогда не останавливается, от одного начала заимствуя другое начало, и начало всегда большего не заканчивается самим собой; потому что пожелание восходящего не останавливается на познанном, но душа, вследствие другого еще большего пожелания, восходя по порядку к новому высшему, шествует всегда от высшего к высшему до беспредельности».³³

Подход Григория Нисского к проблеме времени отличается глубокой продуманностью и верностью христианскому учению: он представляет собой полноценный синтез лучшего из того, что предложила античная мысль и что отчасти отразилось в позднейшей европейской традиции... Как время охватывает всю сотворенную действительность (διάστημα), и в известном смысле содержит ее, будучи ее мерой (μέτρον), так посредством *эпектасиса* человек в силах охватить все время своей жизни, направить его, собрав воедино, и наполнить высшим смыслом существования; и, что очень важно, он сам при этом оказывается охваченным. Таким образом, материальное, физическое время преломляется, преобразуется и размыкается во время духовное, переходящее в вечность и даже оставляющее вечность позади себя. Григорию Нисскому удалось

³² ...ἐπειδή σοι πρὸς τὸ ἔμπροσθεν ἢ ἐπιθυμία συντέταται καὶ σοι τοῦ δρόμου κόρος οὐδεὶς, οὐδέ τινα τοῦ ἀγαθοῦ ὄρον ἐπίστασαι, ἀλλ' αἰεὶ πρὸς τὸ πλεῖον ὁ πόθος βλέπει, τοσοῦτός ἐστιν ὁ παρ' ἐμοὶ τόπος, ὥστε τὸν ἐν αὐτῷ διαθέοντα μηδέποτε δυνηθῆναι λήξαι τοῦ δρόμου. Ὁ δὲ δρόμος ἐτέρῳ λόγῳ στάσις ἐστί· στήσω γάρ σε, φησὶν, ἐπὶ τῆς πέτρας. Τοῦτο δὲ τὸ πάντων παραδοξότατον πῶς τὸ αὐτὸ καὶ στάσις ἐστί καὶ κίνησις. Ὁ γὰρ ἀνὴρ πάντως οὐχ ἴσταται καὶ ὁ ἐστὼς οὐκ ἀνέρχεται. Ἐνταῦθα δὲ διὰ τοῦ ἐστάναι τὸ ἀναβῆναι γίνεται... ἡ πέτρα δὲ ἐστὶν ὁ Χριστός – Gregorius Nyssenus 1968, “De vita Mosis”, 2, 242–243; Григорий Нисский 1861a, 37, ч. 1, С. 349–350.

³³ ...ἀλλὰ τὸ πέρας τοῦ εὐρεθέντος ἀρχὴ πρὸς τὴν τῶν ὑψηλοτέρων εὐρεσιν τοῖς ἀναβαίνουσι γίνεται καὶ οὔτε ὁ ἀνὴρ ποτε ἴσταται ἀρχὴν ἐξ ἀρχῆς μεταλαμβάνων οὔτε τελεῖται περὶ ἑαυτὴν ἢ τῶν αἰεὶ μειζόνων ἀρχῆ· οὐδέποτε γὰρ ἐπὶ τῶν ἐγνωσμένων ἢ τοῦ ἀνιόντος ἐπιθυμία μένει, ἀλλὰ διὰ μείζονος πάλιν ἐτέρας ἐπιθυμίας πρὸς ἐτέραν ὑπερκειμένην κατὰ τὸ ἐφεξῆς ἢ ψυχὴ ἀνιούσα πάντοτε διὰ τῶν ἀνωτέρων ὁδεύει πρὸς τὸ ἀόριστον – Gregorius Nyssenus 1958–2008, “In Cant. cant.”, VIII, 6, 247; Григорий Нисский 1862, 39, 3, 213.

выпрямить античное цикличное (космологическое) время и обогатить его со-териологическим смыслом и сопряженным с ним встречным «христологическим» аспектом времени, обратив неостановимое движение к распаду в постоянное восхождение к Беспредельному.

2. Время по Максиму Исповеднику

Наследие Максима Исповедника также достойно привлечения в связи с рассмотрением проблемы времени. В европейской интеллектуальной традиции он известен как выдающийся мыслитель ничуть не меньше Григория Нисского, хотя между составлением основных текстов двух авторов пролегает эпоха в двести пятьдесят лет. В нашем случае краткий обзорный подход к учению Максима может быть полезен в том отношении, чтобы показать, как по-разному вылепливались сходные опыты адептов одного и того же учения на одном и том же языке, принадлежавших к одной и той же восточно-средиземноморской интеллектуальной и духовной культуре. Понимание проблемы Максимом поможет нам кое-то уточнить в раскрытии темы Григорием Нисским.

В качестве опорной и, по всей видимости, исчерпывающей сводки высказываний Максиму по предложенной теме я воспользуюсь текстом известного французского специалиста по этому автору Ж.-К. Ларше, выступившего с докладом «Идея времени в трудах преподобного Максима Исповедника» в МДА осенью 2012 года.³⁴

В размышлениях о времени как реальности сотворенного мира Максим и Григорий вполне согласны. Понятие вечности, с которого мы начали раскрытие проблемы у Григория Нисского, рассматривается Максимом под тем же углом зрения. А именно, как категория, во-первых, темпоральная, во-вторых, относительная и, в-третьих – подчиненная. О вечности уместно говорить в связи с умопостигаемыми сущностями; однако она не вневременна, а имеет начало: «...всякое естество сущих подразделяется на умопостигаемое и чувственное, и умопостигаемое называется и является вечным, как в вечности получило начало бытия, а чувственное – временным, ко во времени сотворенное».³⁵ Об относительном характере вечности он пишет прямо: «Век, время и место принадлежат к относительному, ибо без них не существует ничего из того, что мыслится совместно с ними; Бог же не принадлежит к относительному, ибо Он не содержит вообще ничего из того, что могло бы мыслиться одно-

³⁴ См. интернет-публикацию на сайте Богослов.ру: <http://www.bogoslov.ru/text/-3152047.html> (дата обращения 24.08.2014).

³⁵ Maximus Confessor 1857–1866, “Ambig. ad Iohan.”, 10, 91. 1153A; Максим Исповедник 2006, 158–159.

временно с Ним».³⁶ Бог же пребывает в своем «времени», если употребление самого этого слова для данного случая хоть сколько-нибудь уместно. «Нет для Него ничего нового, но будущее есть как настоящее. Времена же и века суть указания не для Бога, но для нас – сущих в Боге».³⁷ Темпоральность, таким образом, имеет еще и когнитивное значение, как средство познания божественных указаний.

Время как таковое Максим понимает в связи с понятием движения и говорит об этом даже более явно, чем Григорий: «Всякое сотворенное есть и движется, и находится под определениями природы и времени: природы – по причине [своего] бытия, а времени – по причине движения».³⁸ Наконец, переходя к вопросу о предназначении времени и его роли в религиозной жизни, следует отметить, что Максим развивает свою мысль независимо от Григория и здесь содержится главное отличие в системах двух мыслителей. Если у Григория мы видели, время перенаправляется от распада к восхождению, движение вместо отрицательного значения получает значение положительное, то Максим склонен говорить о преодолении времени, о том высшем состоянии человеческого существа, которое именуется обожением. Здесь время останавливается. Это состояние он передает словами «покой», «суббота» и даже «стояние, остановка» (στάσις). Как мы уже читали: «Век, время и место принадлежат к относительному, ибо без них не существует ничего из того, что мыслится совместно с ними; Бог же не принадлежит к относительному, ибо Он не содержит вообще ничего из того, что могло бы мыслиться одновременно с Ним. Стало быть, если достойные [люди] являются наследниками Самого Бога, то [всякий], удостоенный подобной благодати, будет превыше всех веков, времен и мест».³⁹ Это состояние Максим называет также словом «вечностью», наряду со сказанным об относительной вечности выше. Для данного случая характерны такие высказывания: «Вечность есть время, когда оно остановится в своем движении», «вечность есть время, лишённое движения».⁴⁰

Говоря о предназначении времени, которое должно когда-то остановиться, Максим исходит из реалий эсхатологического порядка. Он рассуждает о времени из того мира. Он описывает это следующим образом: «Концом естественного движения сотворенных является покой (στάσις), который содействует по прохождении пройденного беспредельность, в которой, поскольку в ней

³⁶ Maximus Confessor 1857–1866 “Capita theologica et oeconomica”, 90, 1108C; Максим Исповедник 1993, I, 226.

³⁷ Maximus Confessor 1982, 121, 10, 89; Максим Исповедник 2008, 169.

³⁸ Maximus Confessor 1857–1866, “Ambig. ad Iohan.”, 67, 91, 1397C; Максим Исповедник 2006, 364–365.

³⁹ Maximus Confessor 1857–1866 “Capita theologica et oeconomica”, 90, 1108C; Максим Исповедник 1993, I, 226.

⁴⁰ Maximus Confessor 1857–1866, “Ambig. ad Iohan.”, 65, 91, 1164C; Максим Исповедник 2006, 143.

нет расстояния – останавливается всякое движение естественно движущихся, не имея больше где, как и куда двигаться, потому что Бога, как своего Виновника, имеет [также и] концом, ограничивающим и самую ограничивающую всякое движение беспредельность».⁴¹ В этом отношении наши мыслители расходятся. Думаю, оценивать это следует не с точки зрения их частичного несогласия, а в связи с тем, что один и тот же вопрос они рассматривают в разных перспективах. Григорий Нисский с точки зрения мистического пути человека к Богу, Максим – с позиций эсхатологической завершенности всего замысла творения.

Но самое главное содержание этого состояния спасенной души – это пребывание во Христе. И в этой точке оба мыслителя находятся в совершенном согласии. У Григория эта центральная интуиция передается образом камня, данного Моисею, который всегда движется, оставаясь при этом незыблемым. И камень есть Христос. А для Максима, как обобщает Ж.-К. Ларше «Христос... является началом, серединой и концом истории каждой личности». Христологический догмат у того и другого мыслителя собирает таким образом время в его различных преломлениях: как философскую категорию, как практику, как предназначение и как цель. Конечным предикатом времени у обоих оказывается Христос. И в этом-то отношении христианские метафизики привносят нечто принципиально новое в понимание времени как фактора человеческого бытия. Не устранив время как таковое, признавая неизбежную изменчивость мира, они принципиально переосмысливают сам этот факт. В философской мысли христианства происходит радикальная переоценка, пересмотр направленности того тотального изменения, которое правит миром. Это изменение может быть как к смерти, так и к жизни. В этом-то и заключается поразительное открытие христианства, что это изменение может быть постоянным развитием, неостановимым процессом совершенствования, бесконечным ростом распространяющегося Блага, и окончательным, или же бесконечным достижением вечной цели движения.

⁴¹ Maximus Confessor 1857–1866, “Ambig. ad Iohan.”, 15, 91, 1217C; Максим Исповедник 2006, 195.

ЛИТЕРАТУРА

- Августин (1991) *Исповедь*. Москва.
- Адо П. (2005) *Духовные упражнения и античная философия*. Москва – Санкт-Петербург.
- Василий Великий, Св. (1846) *Беседы*. Москва.
- Василий Великий, Св. (1900) *Беседы на Шестоднев*. Москва.
- Гайденко, П. П. (2007) *Время, длительность, вечность. Проблема времени в европейской философии и науке*. Москва.
- Григорий Богослов, Св. (1994) *Собрание творений*, в 2-х томах. Москва.
- Григорий Нисский, Св. (1995) *Об устройении человека*. Санкт-Петербург.
- Григорий Нисский, Св. (1865) «О совершенстве, и о том, каким должно быть христианину. К Олимпию монаху», *Творения Св. Григория Нисского*, ч. 7. Москва.
- Григорий Нисский, Св. (1861a) «О жизни Моисея законодателя», *Творения Св. Григория Нисского*, ч. 1. Москва.
- Григорий Нисский, Св. (1861b) «Точное истолкование Екклесиаста Соломонова», *Творения Св. Григория Нисского*, ч. 2. Москва.
- Григорий Нисский, Св. (1862) «Точное изъяснение Песни Песней Соломона», *Творения Св. Григория Нисского*, ч. 3. Москва.
- Ларше, Ж.-К. (2013) *Время по мысли прп. Максима Исповедника*, <http://www.bogoslov.ru/text/3152047.html> (дата обращения 24.08.2014)
- Лебедев А. В., изд. (1989). *Фрагменты ранних греческих философов*. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. Москва.
- Максим Исповедник, Св. (2008) *Вопросы и затруднения*. Москва.
- Максим Исповедник, Св. (1993) «Главы о богословии и домостроительстве Воплощения Сына Божия», *Творения преп. Максима Исповедника*. Книга I. Москва.
- Максим Исповедник, Св. (2006) *О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия*. Москва.
- Михайлов, П. Б. (2013) «Пьер Адо о философии природы, радости и ужасе бытия», В. К. Шохин, ред. *Философия религии: альманах (2012–2013)*. Изд-во Восточная литература РАН, 2013 (Москва), 471–483.
- Михайлов, П. Б. (2014) «Тайна истории у Оригена: конфликт интерпретаций», *Вестник ПСТГУ II: История. История Русской Православной Церкви*. Вып. 1 (56), 16–30.
- Флоровский Г. В. (1998) «Противоречия оригенизма», *Догмат и история*. Москва.
- Хорьков, М. Л. (2000) «Учение Григория Нисского о времени», *Историко-философский ежегодник 1998*, 65–75.
- Basilus Magnus (1857–1866) “Adversus Eunomium,” *Patrologia graeca*, vols. 29. Paris.
- Belayche N. (1984) “Aïôn : vers une sublimation du temps,” *Le temps chrétien de la fin de l’Antiquité au Moyen Âge III–XIII siècle*. Colloques internationaux du CNRS N 604, 9–12 mars 1981 (Paris), 11–30.
- Daniélou, J. (1942) *Le signe du Temple, ou De la présence de Dieu*. Paris.
- Daniélou, J. (1970) *L’être et le temps chez Grégoire de Nysse*. Leiden.
- Daniélou, J. (1944) *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*. Paris.
- Diels H., Kranz W., hrsgs. (1951–1952⁶) *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin.
- Gregorius Nazianzenus (1857–1866) “Orationes,” *Patrologia graeca*, vol. 36. Paris.

- Gregorius Nyssenus (1958–2008) “In Canticum canticorum”; “In Ecclesiasten”, “De perfectione Christiana ad Olympium monachum,” *Gregorii Nysseni Opera*, vols. 1–10. Leiden.
- Gregorius Nyssenus (1857–1866) “Contra Eunomium,” “De opificio hominis,” *Patrologia graeca*, vol. 45.
- Gregorius Nyssenus (1968) “De vita Mosis,” *Sources chrétiennes*, T. 3 ter. Paris.
- Hadot, P. (2004) *Le voile d’Isis. Essai sur l’histoire de l’idée de Nature*. Paris.
- Maximus Confessor (1857–1866) “Ambigua ad Iohannem”; “Capita theologica et oeconomica,” *Patrologia graeca*, vols. 90–91. Paris.
- Maximus Confessor (1982) “Quaestiones et dubia,” *Corpus Christianorum, Series Graeca*, vol. 10. Turnhout.
- Mühlenberg, E. (1966) *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik*. Göttingen.
- Puech, H.-C. (1978a) “Temps, histoire et mythe dans le christianisme des premiers siècles,” *En quête de la Gnose. T. I. La Gnose et le temps, et autres essais*. Paris: 1–24.
- Puech, H.-C. (1978b) “La Gnose et le temps,” *En quête de la Gnose. T. I. La Gnose et le temps, et autres essais*. Paris: 215–270.
- Spira, A. (1984) “Le temps d’un homme selon Aristote et Grégoire de Nysse : Stabilité et instabilité dans la pensée grecque,” *Le temps chrétien de la fin de l’Antiquité au Moyen Âge III–XIII siècle*. Colloques internationaux du CNRS N 604, 9–12 mars 1981 (Paris), 283–296.
- Zonaras (1808) *Lexicon*, vols. 1–2. Leipzig.

**БЕССМЕРТНАЯ «ДОЛЯ» ДУШИ
В УЧЕНИИ АРИСТОТЕЛЯ, В ЭТИКЕ СПИНОЗЫ И В
ПЕРИПАТЕТИЧЕСКОЙ РЕЦЕПЦИИ МАЙМОНИДОМ
РАВВИНИСТИЧЕСКОГО УЧЕНИЯ О «ДОЛЕ»
ЧЕЛОВЕКА «В ГРЯДУЩЕМ МИРЕ»**

И. Р. ТАНТЛЕВСКИЙ
Санкт-Петербургский государственный университет
tantigor@mail.wplus.net

IGOR R. TANTLEVSKIJ
St Petersburg State University, Russia
IMMORTAL «PART» OF THE SOUL IN ARISTOTLE'S TEACHING, IN SPINOZA'S *ETHICS*,
AND IN PERIPATETIC MAIMONIDES' RECEPTION OF THE RABBINIC DOCTRINE
OF MAN'S "SHARE IN THE WORLD-TO-COME"

ABSTRACT. The author compares the ideas of Aristotle and Spinoza on the «immortality»/«eternity» of the wise one's "mind"/"soul", not excluding the Stagirite's immediate influence on Spinoza in this aspect. The paper also deals with the possible influence of the rabbinic doctrine of one's "share in the World-to-Come" in its Maimonides' interpretation on Spinoza's teaching concerning the eternal "part" of the wise one's soul.

KEYWORDS: Aristotle, Maimonides, Spinoza, immortal/eternal "part"/"share"/"portion" of man's soul/mind, "share in the World-to-Come".

...Невежда живет,<...> как бы не зная себя самого, Бога и вещей,
и, как только перестает страдать,
одновременно перестает и существовать (*simul etiam esse desinit*).
Наоборот, разумный,<...> познавая с некоторой
вечной необходимостью себя самого, Бога и вещи,
никогда не прекращает своего существования (*nunquam esse desinit*)...
(*Этика*, V, т. 42, сх.¹)

«Изложив» в своей *Этике* «все, относящееся к нынешней жизни нашей» (V, т. 20, сх.; II 250.17–18), т. е., жизни в теле, Спиноза «переходит к тому, что относится к Душе безотносительно к (временной) продолжительности Тела (...ad Mentem sine relatione ad durationem Corporis pertinent²)». И в теоремах

¹ II, 264.17–22. (Ссылки на *Этику* даются по изданию: Spinoza 1925/1972, В. II.)

² Пер. по эмендации В. Бартушата (Spinoza 2006, ad loc.); ср. V, т. 40, сх. [II, 262.19–20]: «...о Душе, поскольку она рассматривается безотносительно к существованию Тела». Дошедшее до нас чтение [см. II 250.23–24; также: Spruit, P. Totaro (eds.) 2011, 305.4]: СХОЛН Vol. 9. 1 (2015)

© И. Р. Тантлевский, 2015

21–42 пятой части *Этики* философ развивает учение о «части»/«доле» (*pars*) души (*mens*; также: «разум») человека, которая «вечна». Чем больше душа человека познает по второму, рациональному (*ratio*),³ но, главным образом, третьему (*scientia intuitiva*, «интуитивное знание»)⁴ роду познания, т. е., чем больше она любит Бога «интеллектуальной Любовью» и познает Его, себя и вещи, «тем большая доля ее остается невредимой» и вкушает «спасение» (*salus*) и «блаженство» (*beatitudo*),⁵ а с другой стороны, «тем менее смерть приносит вреда» личности.⁶ Проиллюстрируем это несколькими прямыми цитатами из *Этики*:

Т. 38, *док.*: Сущность Души состоит в познании (*Mentis essentia in cognitione consistit*) (по т. 11, ч. II)... Итак, чем больше вещей познает Душа (*Mens*) по второму и третьему роду познания, *тем большая часть ее остается невредимой* (*eo major ejus pars illaesa manet*; курсив наш. — *И. Т.*)...

Сх.: ...Смерть тем менее приносит нам вреда, чем больше то ясное и отчетливое познание, которым обладает Душа, и следовательно, чем больше Душа любит Бога (*mors eo minus est noxia, quo Mentis clara et distincta cognitio major est, et consequenter quo Mens magis Deum amat*). Далее, так как (по т. 27) из третьего рода познания возникает самое высшее удовлетворение (*acquiescentia*), какое только может быть, то из этого следует, что природа человеческой Души (*Mentem*) может быть такова, *что та (часть) ее*, которая, как мы показали, *погибает вместе с телом* (см. т. 21), *в сравнении с той, которая остается, не будет иметь никакого значения* (*nullius sit momenti*; курсив наш. — *И. П.*)⁷

Т. 31, *сх.*: ...Чем сильнее каждый в этом (т. е. третьем. — *И. Т.*) роде познания, тем лучше он знает себя самого и Бога, т. е. тем он совершеннее и блаженнее (*perfectior et beatior*)...⁸

Т. 40, *кор.*: ...Та доля души (*partem Mentem*), которая сохраняется, *какова бы ни была она (по объему)* (*quantacunque ea sit*; курсив наш. — *И. Т.*), совершеннее оставшейся (части). Ибо вечная часть Души (*pars Mentis aeterna*) (по т. 23 и т. 29) есть разум (*intellectus*), в силу одного которого мы называемся действующими (по т. 3, ч. III); та же часть, которая, как мы показали, погибает, есть воображение (по

...ad *Mentis durationem sine relatione ad Corpus*, т. е. «...к продолжительности Души безотносительно к Телу».

³ *Этика*, ч. II, т. 40, сх. 2 [II 78.9–14].

⁴ *Этика*, ч. II, т. 40, сх. 2 [II 78.15–19]. См. также, напр.: II, т. 47, сх.; V, т. 20, сх.

⁵ См., прежде всего: *Этика*, ч. V, т. 36.

⁶ Как это не покажется парадоксальным, но многие современные исследователи отрицают наличие у Спинозы представления об *индивидуальном* бессмертии. См., например, Klein 2014, 202: «Thus the Spinozan eternity of the mind <...> amounts to something like an immanent and finite participation in the infinite order of intelligibility»; ср. далее, например, Garrett 2010; Adler 2014.

⁷ II 260.13, 18–19, 23–30.

⁸ II 256.2–4.

т. 21; [а также память; см.: т. 21, док. — *И. Т.*]), благодаря которому мы называемся страдательными (по т. 3, ч. III, и общ. опр. аффектов).⁹

Возникает ощущение, что ряд приведенных выше формулировок мог возникнуть под непосредственным влиянием *Никомаховой этики* Аристотеля, базельское издание 1548 г. собрания сочинений которого засвидетельствовано среди книг, которыми пользовался Спиноза.¹⁰ Так, в кн. I, гл. 11, 1101a35–b9 Аристотель прямо говорит о том, что перешедшие в мир иной предки могут пребывать там, будучи как «счастливыми» (*eudaimones*) и «блаженными» (*makarioi*), так и «не счастливыми» (ср. также: 1100a29–30). В кн. X, гл. 7, 1177a11–1178a8 Стагирит указывает и путь, ведущий к «блаженству»: говоря об уме (*noûs*) как наивысшей части души, который «то ли сам божественен (*theion*)», то ли является «самой божественной (частью) (*tò theiôtaton*) в нас», он утверждает, что «совершенное счастье» достигается благодаря «созерцательной / resp. умозрительной деятельности (*theōrētikē*)». Чем интенсивнее мудрый способен заниматься умозрением, тем он становится мудрее и счастливее. Итак,

...надо насколько допускает возможность обретать бессмертие (*athanatidzein*) и делать всё ради жизни, соответствующей наилучшему (*tò krátiston*) в самом себе: право, если по объёму это малая (часть) (*mikrón*), то по силе и ценности она всё далеко превосходит.

Видимо, сам (человек) и будет этой (частью), если она действительно (является) главной и лучшей (*tò kúrion kai ámeionon*) (частью его). А потому было бы нелепо отдавать предпочтение не жизни самого себя, а (чего-то) другого (в себе). ...Что по природе присуще каждому, то для каждого наивысшее и доставляет наивысшее удовольствие, а значит, человеку присуща жизнь, подчинённая уму, коль скоро человек и есть в первую очередь ум. Следовательно, эта жизнь самая счастливая.

В трактате *О душе* Аристотель допускает, что «деятельный ум» (*noûs poiētikós*) человека не является органической функцией, а как бы приходит извне, оказывается в известный момент развития для него чем-то непосредственно данным и, таким образом, выступает, скорее, как независимая (бестелесная)¹¹ «сущность», вступающая во временную связь с «растительно-животной» душой, погибающей вместе с телом. Так, говоря в кн. II, гл. 1, 413a5–10 о «частях»/«долях» (*méré*) души (*hē psuchē*), Аристотель замечает, что

ничто не мешает, чтобы некоторые (части души) были отделимы (от тела), так как они — не энтелехия какого-либо тела.

⁹ II 262.11–16.

¹⁰ В переводе на латынь: Opera Omnia, Basilea, ex officina J. Oporini 1548 (Sluis, Musschenga 2009, 21–22); см. далее подробно: Manzini 2009. (NB: Среди книг Спинозы засвидетельствованы грек.-лат. лексиконы [Слэйс; Мюссхенга (сост.) 2009, 17–18,55], и, напр., «Илиада» по-греч. [там же, 69]; философ обращается к греч. тексту Посланий Павла (ср., напр.: *Богословско-политический трактат*, прим. XXVI).)

¹¹ См., например, *О душе*, II 1, 413b25 и сл.; III 429a1–430a25.

Далее, в кн. II, гл. 2 Стагирит высказывает следующее предположение:

Относительно же ума и способности к умозрению... кажется, что они иной род души и что только эти способности могут существовать отдельно, как вечное — отдельно от преходящего» (413b25 и сл.¹²).¹³

Согласно же кн. III, гл. 5, «деятельный ум»,

только существуя отдельно, есть то, что он есть, и только это бессмертно и вечно. У нас нет воспоминаний (возможно, здесь присутствует аллюзия на преэкистенцию «деятельного ума» человека. — *И. Т.*), так как этот (т.е. деятельный. — *И. Т.*) ум ничему не подвержен; ум же, подверженный воздействиям (т.е. *noûs pathetikós*. — *И. Т.*), преходящ и без деятельного ума ничего не может мыслить... (430a16-25).¹⁴

В приведенных выше пассажах из *Этики* Спинозы можно усмотреть также параллели с релевантными идеями средневековых перипатетиков, в частности, с учением Маймонида о том, что обретая познание Бога, «разум, который Бог излил на человека», достигает «своего последнего/конечного совершенства» (*km'lh 'l-'h'yr*),¹⁵ т. е. переходит в актуальное состояние. В то же время, как нам представляется, в процитированных фрагментах из сочинений Спинозы имплицитно содержится и реминисценция раввинистической¹⁶ доктрины о «доле», или «участи» (*hēleq*), человека «в Грядущем Мире (*bā-'ōlām hab-bā'*)», широко обсуждавшаяся еврейскими средневековыми мыслителями, включая Маймонида, в рамках учений о бессмертии души и эсхатологического воскресения тел. Так, в сочинении *Мишне Тора* (букв. «Повторение Учения/Закона»), II, 5 8:2 Маймонид дает такое религиозно-философское описание блаженной «участи» праведников и мудрецов в загробном мире:

Так сказали древние мудрецы: «В Грядущем Мире (*'ōlām hab-bā'*) не едят, не пьют и не размножаются, — но праведные восседают, венцы их на их головах и наслаждаются они сиянием Шехины (Божественное Присутствие. — *И. Т.*)» (Вавилонский Талмуд, *Берахот*, 17а)... Слова их о том, что «праведные восседают», являются иносказанием, которое означает, что души праведных пребывают там без бремени и без тягот (ср. *Наставление для растерянных* I, 11. — *И. Т.*). Подобно этому слова «и венцы их на головах их» означают, что разумение, которое они уразумели и благодаря которому они удостоились Грядущего Мира, пребывает с ними, и оно — их венец (подразумевается «приобретенный разум»; термин восходит к понятию *noûs ho thúrathen* [«ум извне (приходящий)»], разработанному Александром Афродисийским. — *И. Т.*)... Ведь сказано: «И вечная радость над их главами» (*Ис.* 51:11), а радость не есть нечто телесное, что можно возложить на голову; так и «венец», о котором говорят здесь мудрецы, — это разумение. А о чем сказано:

¹² Ср. также: V, 4, 430a1-4.

¹³ О бессмертии «ума» говорится и в *Метафизике* (1070a26, 1074b1-14).

¹⁴ В своем более раннем произведении, нравственном диалоге *Евдем*, Аристотель излагает платоническую концепцию бессмертия души («всей души») и анамнесиса.

¹⁵ См.: *Наставление для растерянных*, кн. I, гл. 2; кн. III, гл. 27 и 54.

¹⁶ См., например: *Мишна*, *Санхедрин*, X.

«...наслаждаются сиянием Шехины»? — о том, что они уразумевают и постигают из истинности Пресвятого, благословен Он, то, что они не разумели, будучи в темном и низменном теле.¹⁷

А в своем *Наставлении для растерянных*, кн. III, гл. 51 Маймонид, комментируя Ис. 58:8b, говорит о «вечной» деятельности разума пророков и праведников в «познании Бога», сопровождаемой «великим удовольствием, которое неподобно телесному наслаждению».

Итак, согласно упомянутым выше «сотериологическим» учениям всех трех философов, воздаяние мудрым не «эсхатологично» — свою «долю» в мире ином каждый получает сразу по земной кончине. Возможно, что акцент на спасительной «доле»/«мере» (большей или меньшей) бессмертной части души разумного человека в учениях Аристотеля и Спинозы имплицитно предполагает, что эта «пропорция» мыслится не окончательной, и обоими философами допускается «прогресс» в развитии разумной души в мире ином... С другой стороны, Аристотель говорит о возможности влияния — впрочем, не решающего — событий мира сего на степень «блаженства» перешедших в мир иной предков.¹⁸

БИБЛИОГРАФИЯ

- Adler, J. (2014) “Mortality of the soul from Alexander of Aphrodisias to Spinoza,” in *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy*, ed. by S. Nadler. Cambridge, UK: Cambridge University Press: 13–35.
- Garrett, D. (2010) “Spinoza on the Essence of the Human Body and the Part of the Mind That Is Eternal,” *The Cambridge Companion to Spinoza’s Ethics*, ed. by O. Koistinen. New York, NY: Cambridge University Press: 284–302.
- Klein, J. R. (2014) “‘Something of it remains’: Spinoza and Gersonides on intellectual eternity,” in *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy*, ed. by S. Nadler. Cambridge, UK: Cambridge University Press: 177–203.
- Manzini, F. (2009) *Spinoza: Une Lecture d’Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Sluis, J. van; Musschenga, T. (2009) *De boeken van Spinoza*. Samengesteld door J. van Sluis & T. Musschenga. Groningen; Den Haag: Savoye LET Plain/Junicode.
- Spinoza, B. (1925/1972) *Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. Von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung. Unveränd. B. 2.
- Spinoza, B. (2006) *Baruch de Spinoza: Spinoza im Kontext*. Lateinisch/niederländisch-deutsche Parallelausgabe auf CD-ROM. (Reihentitel: Literatur im Kontext auf CD-ROM 12). InfoSoftWare, 1. Aufl. Berlin: Worm.
- Spruit, L. and Totaro, P., eds. (2011) *The Vatican Manuscript of Spinoza’s Ethica*. Leiden; Boston: Brill.

¹⁷ Ср.: Комментарий к Мишне, *Санхедрин*, X, 1.

¹⁸ См.: *Никомахова этика*, кн. I, гл. 11, 1100a29-30, 1101a35–b9.

**ВИЗУАЛЬНЫЙ ОБРАЗ АНТИЧНОГО ФИЛОСОФА
VISUALIZING ANCIENT PHILOSOPHERS**

**ЭСТЕТИКА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ОБРАЗА В ЖИЗНИ
И ИКОНОГРАФИЯ АНТИЧНЫХ ФИЛОСОФОВ
В ИСКУССТВЕ**

Д. Ю. ДОРОФЕЕВ
Национальный минерально-сырьевой университет
«Горный», Санкт-Петербург
dandorof@rambler.ru

DANIIL DOROFEEV
National Mineral Resources University (University of Mines), St Petersburg, Russia

AESTHETICS OF THE HUMAN IMAGE IN LIFE AND
ICONOGRAPHY OF THE ANCIENT PHILOSOPHERS IN ART

ABSTRACT. The acoustic and visual understanding of man is a hotly debated issue in contemporary culture. I found it important therefore to look at certain historical, cultural, aesthetical, philosophical and anthropological peculiarities of human image in Antiquity as reflected in the arts. The following aspects deserve special attention: the visualization of sense and values; the interaction of “ethos” (character) and “soma” (body); the influence of the plastic images on the narrative ones; a normative typology of man; the significance of visual and acoustic perception. In this context, I studied ancient physiognomic; Aristotelian understanding of the acoustic and plastic arts; genesis, evolution and significance of the sculptural portrait image of man and the image of philosopher in Antiquity. I also pay attention to some methodological aspects of the study. As a result, there emerges an integral image of philosopher, which allows looking at the Greek culture from a fresh angle.

KEYWORDS: plastic and narrative, the visual and acoustic images in ancient art, iconography, physiognomic, anthropology, aesthetics of a human image.

*Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ проекта проведения научных исследований «Иконография античных философов: история и антропология образа», проект №14-03-00594а.

I

Окидывая взглядом историю развития понятия «образ» в европейской философии, можно выделить по крайней мере три фундаментальные сферы его значения. Первый блок значений закладывается уже в древнегреческой философии, когда *эйдос* представлялся *онтологической* характеристикой сущего, отличающегося *пластической* оформленностью, конкретной наглядностью и определенной «плотностью». Такой *эйдос* мог пониматься как *чувственный образ*, результат проникающих в человека материальных истечений от воспринимаемого предмета (*eidola*), что мы встречаем у Демокрита, или как *интеллектуальный*, умозрительный, как рассматривал его Платон, но в обоих случаях в нем воплощалась структурно оформленное и пластически выраженное *бытие сущего*, делающее его *доступным созерцанию*. Второй сегмент значений связан с христианством. В нем на первое место выходит *религиозно-антропологическая* и богословская проблематика. «Человек есть образ и подобие Бога» (Быт.1:26) – эти слова Книги Бытия являются основополагающими для христианской религиозной антропологии. Многочисленные комментарии этого места сходятся на том, что «образ» означает здесь данную человеку при сотворении характеристику его бытия, которая может в большей или меньшей степени претвориться благодаря свободному личному выбору человека, полагающего степень его богоподобия¹ (см. Новая Толковая Библия 1990, 268–269). Не будем забывать и о том, что в православии *икона* представляет собой святой *образ, лик* (святых, Богородицы, Христа), к которому – в случае с молитвой Христу – обращаются не как к «внешней», неподлинной, неадекватной форме Бога (на чем настаивали иконоборцы VI–VIII вв., посрамленные св. Иоанном Дамаскиным), а как к непосредственно воплощенной и присутствующей в нем Абсолютной Личности. Естественно, наиболее полно и выразительно лик такого образа претворяется в *лице* человека, в *глазах* как наиболее личностной части лица (хотя в принципе он охватывает собой всю *целостность* бытия изображаемого). Поэтому, при рассмотрении понятия личности, так важно учитывать представленную в русском языке связь однокоренных слов «лицо – личина, или маска (т. е. неподлинное раскрытие человеческой личности) – лик – личность», полагаемую этимологией и семантикой этого термина в древнегреческом и латинском языках (см. Nédoncelle 1948, 277–299). Наконец, третий спектр коннотаций понятия «образ» представляет его как результат активной деятельности человеческого субъекта. Это может быть привнесение субъективных (т. н. «вторичных») характеристик воспринятому материалу в качестве полагаемого «представления» в новоевропейском эмпиризме и развитому на этой основе материалистическому пониманию образа как отражения

¹ Такие отношения между «образом» и «подобием» могут быть рассмотрены исходя из отношений «возможности» и «действительности» у Аристотеля, но, естественно, с подчеркиванием антропологического, личностного аспекта.

реальности; или образ может выступать результатом синтетической деятельности субъекта в немецком классическом идеализме (например, в процессе осуществления продуктивной или репродуктивной способности воображения у И. Канта); или в качестве созерцаемого феномена открываться в своей непосредственной данности интенционально организованному сознанию, что мы обнаруживаем в феноменологии; или в качестве «художественного образа», выступающего результатом творческого акта (самого автора или воспринимающего его творение).

Все эти три перспективы рассмотрения образа имеют собственные смысловые горизонты, специфику которых нельзя редуцировать к некоему общему усредненному пониманию. Однако, мы хотели бы выделить здесь линии, которые будут для нас определяющими в дальнейшем рассмотрении и которые мы постараемся представить в их единстве, т. е. взаимосвязанными, взаимосоотнесенными, взаимоотсылающими. Во-первых, это *онтологическая* перспектива, позволяющая видеть в образе воплощение или манифестацию бытия, а не лишь внешнюю форму; во-вторых, *эстетическая* перспектива, представляющая образ *чувственно воспринимаемой наглядности, созерцаемой феноменальности* – т. е. *эстетики образа* (от греч. *aisthanomai* – чувствовать). И в-третьих, это – *антропологическая* перспектива, в соответствии с которой мы будем говорить о *целостном человеческом образе*. Все эти три перспективы сходятся в исследования *эстетики человеческого образа в жизни*, являющегося спонтанной манифестацией, спонтанным проявлением человеческого бытия, особым и чрезвычайно значимым проявлением которого выступает *иконография античных философов в искусстве*.

II

Иконография античных портретов, не только философов, складывалась из изображений в самых разных формах, которые можно разделить на *пластические и изобразительные*. К первым относятся *скульптурные статуи* из мрамора, меди и бронзы; *гермы*, зачастую являющиеся бюстовыми копиями греческих оригинальных скульптур (в подавляющем большинстве не дошедших до нас), выполненные для частных домов и вилл знатных и просто обеспеченных римлян; *надгробные стелы*; *геммы*, представляющие собой вырезанный на драгоценном или полудрагоценном камне-перстне портрет владельца, часто выполняющий функцию печати; *интальи*, одна из разновидность гемм, представляющая собой резной камень с углубленным изображением; появившееся в начале эпохи эллинизма *камеи*; памятные *монеты*, выпускаемые преимущественно на родине изображаемого, прославившего или символизировавшего ее; наконец, *театральные маски*, специально создаваемые для исполнения ролей определенных героев, среди которых были и реальные исторические лица. К изобразительным формам относилась живопись, *охрой* на различных по-

верхностях, мозаичная, преимущественно напольная, настенная фресковая, наконец, в виде росписей на керамике (на амфорах, скифосах, кратерах и т. д.).²

Конечно, не все перечисленные источники портретной иконографии равноценны и значимы для исследований образа античного философа. Так, древнегреческие картины Полигнота, Апеллеса, Аристиды и других крупнейших художников античности и вовсе не дошли до нас и мы знаем о них главным образом из сообщений Плиния Старшего в 35 книге его *Естественной истории*, из сочинения Филострата *Картины* и ряда других литературных источников.³ Фресковая живопись стала активно развиваться лишь в поздней античности, как и мозаичные напольные изображения, например, знаменитая мозаика *Философы* в Римско-германском музее г. Кельна или мозаика *Семь философов* из музея Баальбека (Бейрут). Театральные маски, предназначенные для исполнения ролей исторически реальных философов,⁴ также, насколько нам известно, не сохранились. Геммы в соответствии со своей функцией, представляют прежде всего портреты правителей, священных животных и богов, равно как и портретная иконография на инталиях и камеях⁵ (см. Неверов 1983, 70–88). Что касается монет, до нас дошло некоторое количество образцов изображенных на них философов, которые выпускались в их честь благодарными полисами (как это было в случае с Гераклитом и Демокритом), или по повелению правителя, высоко оценившего его деятельность (как в случае с Галеном, знаменитым врачом, не чуждым философской деятельности). Но, благодаря особенностям такой иконографии, образ философа здесь был предельно схематичным и упрощенным, представляя скорее не портрет, а знак признания, своего рода культурно-политическую легитимацию властью. Росписи на вазах очень редко можно с уверенностью идентифицировать с тем или иным реальным историческим лицом, в основном здесь представлены мифологические герои, боги или безличные обобщенные фигуры поэта, певца, атлета, воина, учителя (а значит, и философа). Поэтому неудивительно, что в дальнейшем, в качестве основного источника нашего исследования, мы будем исходить из наследия античной глиптики, пластической иконографии древнегреческих философов, представленных прежде всего скульптурами и гермами.

² Мы не стали включать в этот список такие специфические образцы античной иконографии, как, например, *imagines clipeate*, пластические или живописные портреты, представленные в центре круглого военного щита и изображающие или самого его владельца, или его предков.

³ Реконструкция античной живописи по письменным источникам представлена, например, Неверовым (1983, 88–107).

⁴ Кроме Сократа в Аристофановых *Облаках*, героями комедий, как об этом свидетельствует один фрагмент аристотелевского текста, были также Гераклит, Пифагор и Эмпедокл (Муравьев 2012, 72).

⁵ Правда, есть хранящаяся в Эрмитаже гемма II века, изображающая Марка Аврелия в паре с его соправителем Луцием Вером, но здесь, как и в многих подобных случаях, изображен не *философ-стоик* Марк Аврелий, а *римский император*.

Но перед тем как начать это исследование хотелось кратко остановиться на отличиях эстетического образа человека в жизни и иконографии античных философов в пластическом искусстве.

В основе этих отличий лежит специфика полагания образа и его восприятия. Начнем с того, что, говоря об образе человека, нужно различать его формирование в процессе естественной, спонтанной, дорефлективной манифестацией бытия – и в процессе его восприятия извне, «со стороны». Здесь нас интересуют в первую очередь именно онтологические, а не оценочные механизмы полагания образа. Впрочем, в обоих случаях образ развивается, ведь он представляет собой результат определенного свободного само-отношения человека, которое может меняться. В этом плане онтологические основания человеческого образа определяются не возможностью его восприятия извне, а *спонтанным самополаганием*. Там же, где образ доступен произвольному изменению и регулированию исходя из ориентации на Другого, мы имеем изменение не онтологических его основ, а исключительно формальных, «внешних» атрибутов. Так, например, человек может корректировать свой стиль одежды, которая является неотъемлемой составляющей его образа, в зависимости от того, куда он идет и с кем будет встречаться. Однако, необходимо подчеркнуть, что онтологически рассматриваемый образ человека остается *трансцендентальным*, т. е. не сводится лишь к одной форме своего чувственного проявления, а фундирует собой множественные инварианты такого проявления как способы манифестации единого источника. И хотя для внешнего случайного наблюдателя (именно в силу того, что он внешний, а его восприятие улавливает только форму) прежде всего бросится в глаза одет ли воспринимаемый им на улице человек в потертые джинсы с толстовкой и бейсболкой или в строгий вечерний костюм от кутюр (и в зависимости от этого он может так или иначе, в соответствии со своими субъективными пристрастиями, оценивать образ этого человека), но как для самого этого человека, так и для более глубокого восприятия, основывающегося уже на более глубинном знании, оба этих столь разных стиля одежды могут быть органичным проявлением единого целостного образа конкретного человека.

Здесь мы, кстати, подходим к фундаментальному отличию *эстетики человеческого образа*, как мы ее понимаем, от *античной физиогномики*, о которой мы будем судить прежде всего по сохранившемуся трактату Аристотелевского корпуса (Лосев 1975, 329–355). До нас дошли также физиогномические трактаты Полемона, ритора II в. н. э., софиста IV в. н. э. Адамантия и трактат латинского анонима этого же времени.

Как известно, античная физиогномика признавала возможность судить о характере и других психологических (в широком смысле «внутренних») чертах человека (и не только человека, но и животных) через внешний вид и образ, т.е. через соответствующие, чувственно воспринимаемые («эстетические») особенности телесной организации. Таким образом, признавалась *естественное* проявление внутренних качеств во внешних формах, благодаря чему они

предстают обозначениями, или *знаками-признаками* (*semeia*), которые доступны истолкованию. Надо сказать, что появление древнегреческой физиогномики знаменовало собой серьезный прогресс в понимании человека. Ведь изначально человек рассматривался и изображался исключительно как «*тело*», *soma* (Тахо-Годи 1971, 273–298), т. е. пластическая определенность, воплощенная в статично-застывших формах. Архаический *курос* является наиболее известным примером подобного рода. Но постепенно понимание человека меняется, и прорыв осуществляется во времена «открытия индивидуальности», первой «антропологической революции» в середине – второй половине V в. до н. э., когда наряду с телом в качестве антропологической модели признается *эмос* (*ethos*), внутренняя определенность человека, его целостный нрав, склад, характер (в широком смысле). Мирон создает своего «Дискобола», и хоть и медленно, внутренняя экспрессивность начинает получать способы своего выражения в искусстве, еще не нарушая классической меры. Как сообщает Плиний Старший, первым, кто в живописи стал изображать нрав, чувства, душевные смятения человека был Аристид из Фив, современник Апеллеса и Аристотеля (XXXV, 98). И физиогномика основывалась не на иерархии души и тела, что было у Платона, а на принципе их взаимосоотнесенности, органичной спонтанной взаимосвязи.

Очевидно, что такое понимание было определено всем складом философии Аристотеля – прежде всего его учением о *неразрывности формы и материи*, а также его логикой, признававшей возможность «распознать природу живого существа на основании чего-то внешнего» (*Первая аналитика* 70b); нельзя не учитывать и общую открытость великого философа эмпирическому опыту, не в малой степени вызванную медицинской составляющей в биографии Стагирита. А ведь влияние древнегреческой медицины на зарождение и развитие физиогномики было очень существенным. Достаточно вспомнить работу Гиппократов «О воздухе, водах и местностях», в которой признавалось влияние окружающей среды, ее географической и климатической составляющей, на тело («внешний образ»), которое в свою очередь определяет собой характер и темперамент человека⁶ (Руднев 1994, 278–305).

Нам важно выделить здесь те особенности античной физиогномики, которые принципиально отличают ее от эстетики человеческого образа; остановимся лишь на двух моментах. Во-первых, античная физиогномика полностью фундирована *природой*, т. е. основана на признании естественного, полагаемого природой порядка выражения характера живого существа в его внешности, не важно идет ли речь о *благородном льве* или *любопытных эллинах*. Отсюда получается, что образ человека (поскольку мы говорим именно о нем) не

⁶ Так, гуморальная теория учила, что преобладание в организме одной из четырех жидкостей – крови, слизи-флегмы, черной и желтой желчи – приводит к преобладанию в человеке соответственно сангвинического, флегматического, холерического и меланхолического темперамента.

является результатом его свободного личного самоотношения (пусть даже осуществляющегося на дорефлексивном уровне), а полагается как некая заданность, определяемая изначальным порядком (космосом) и неизменяемой природой (фюсис) той или иной гендерной (мужское-женское), географической (скажем, афиняне-беотийцы), культурно-этнической (по примеру свободолюбивые эллины и склонные к рабству варвары) или «социальной» (свободные и рабы, у которых, по Аристотелю, даже природа тел различная – *Политика* 1254b30) *природной общности*. Наше же понимание образа является *лично* ориентированным. Поэтому человеческий образ, даже в том, что формально касается его физических характеристик, не является природным, представляя собой результат свободной трансформации и манифестации своего бытия, полагаемого принципом самосоотнесенности. Во-вторых, античная физиогномика построена на *расчленении* единого целостного образа на ряд отдельных физических признаков, каждому из которых природой определено то или иное характеризующее его этос значение, представляющее все *тело как естественную семиотическую систему*. Так, например, Аристотель считает, что признаками мужественного являются жесткие волосы, прямое положение тела, крупные кости и ребра, плоский и поджатый живот, мясистая и широкая грудь, карие, не слишком раскрытые и не совсем сощуренные глаза и т. д. (см. Лосев 1975, 333–334). Получается, что образ оценивается здесь не как проявление *целостной личности* человека, а лишь со стороны отдельных его *типологических* характеристик (мужественный, робкий, способный, тупой, бесстыжий, добродушный, извращенный, лукавый и т. д.). В дальнейшем такая физиогномическая типизация найдет свое выражение в *Характерах* Феофраста, ученика Аристотеля и преемника его школы, и в целом она свойственна античной литературе (см. Нахов 1987, 69–89).

Несмотря на сказанное, эстетику человеческого образа объединяет с античной физиогномикой прежде всего признание *визуального воплощения качественной (внутренней, нравственной) определенности бытия человека*. У самих греков, признававших, что искусство выступает подражанием природе, не существует твердой границы между образом человека в жизни и в искусстве – и там и там мы имеем выпуклую, схематично типизированную наглядную пластичность. Античную антропологию можно характеризовать как *нормативную пластичность*, а потому неудивительно, что она определяется принципами *скульптурно-статуарного понимания человека*. Эти принципы полагают не только внешний образ реального человека в жизни, но и его изображение, максимально детализированное и объективированное, в античной, а также в византийской литературе (см. Нахов 1987, 77; Любарский 1974, 250–255).

Итак, нам нужно учитывать, что Аристотель философски обосновал, а сами греки в своем большинстве априори признавали *визуализацию этоса*, т. е. визуальное воплощение и выражение нравственных качеств, причем как в жизни, так и в пластически-изобразительном искусстве. Как известно, это искусство, которое сейчас символизирует собой недостижимые высоты классичес-

кого греческого чуда, самими греками оценивались лишь как «ремесла», *tekhnē*. Но при этом Аристотель называет Фидия «мудрым камнерезом», а Поликлета «мудрым ваятелем статуй» (*Никомахова этика* 1141a10), поскольку мудрость, в узком смысле, означает совершенно осуществленное ремесло. Но есть и другой аспект. Если в жизни внешний образ являет собой выражает этос конкретного, хорошего или плохого, человека, то искусство, учитывая реальность визуализации этоса, должно в своей сознательной установке воплощать зримый образец высокой нравственной определенности. А это означало, что изображать следовало лица, *достойные подражания или должны выглядеть достойными подражания*, ведь в них наиболее полно и «чисто» воплотилась «природа» человека, а ведь именно подражание природе было основным принципом античного искусства и античной антропологии. Поэтому античная иконография руководствовалась не выражением реального сходства с изображаемым, а визуализацией определенного смыслового (нравственного) образа, воплощающего собой те или иные добродетельные качества, в соответствии с сформированными типологическими стандартами и устойчивыми иконографическими знаками. Об этом говорит в своей наставительной речи к Никоклу Исократ.⁷ Этому же учит живописец IV в до н. э. Никий, когда говорит, что выбор предмета изображения уже важная часть искусства живописца, и нужно «выбрать предмет высокого характера и не размениваться на изображение столь незначительных явлений, как птицы и цветы» (Деметрий, *О стиле* 76).

Такой подход не удивителен, поскольку в Древней Греции основная функция искусства была дидактической, нормативно образовательной и образующей. Приоритет здесь, конечно, был у мусических искусств и в первую очередь у музыки, особенно после учения Дамона, впервые последовательно раскрывшем связь музыкальных ритмов с *формированием* соответствующих этосов (нужно ведь не забывать, что в древнегреческой культуре музыка была неотделима от поэзии, следовательно, чувство слуха было напрямую связано с осмысленной речью, логосом). Аристотель также выделял этическую, нравственную составляющую в том, что воспринимается с помощью слуха. Осознание и чувство вкуса вообще не имели нравственной составляющей, зато зрение было причастно этосу, т. к. рисунки и краски являются «внешними отображениями нравственных переживаний» и могут до некоторой степени выразить нравственный характер изображаемого лица, учитывая что внешний вид и образ «лишь в незначительной степени и далеко не у всех вызывает соответствующие переживания» (*Политика* 1340a30). Таким образом, если музыка может *активно формировать* этос,⁸ то живопись в основном его *пассивно отобража-*

⁷ «Стремись к тому, чтобы твои изображения остались скорее напоминанием о твоей доблести, чем воспроизведением твоей внешности» (Исократ, цит в пер. Ботвинника и Зайцева 2013, 28; II, 36).

⁸ В античной антропологии неизменность «фюсиса» (природы) сочетается с подверженным влияниям и, следовательно, изменчивым «этосом» (см. Аверинцев 2004,

ет, и зрительное воздействие на этос человека застывшей формы по своей интенсивности все же меньше и имеет не столь всеобщий характер, как аудио воздействие ритмичной музыкальной длительности, к тому же облагороженной словом. Возможно, музыка выше ценилась еще и потому, что, в отличие от пластически-изобразительных искусств, не являлась столь очевидно антропоморфной и не была связана с застывшей материей, работа с которой удел ремесленников. Впрочем, достойно представленный визуальный образ также может быть полезен в целях воспитания, а плохо воплощенный будет вреден – так, Аристотель советует молодежи смотреть на картины Полигнота и не смотреть на картины Павсона (*Политика* 1340a36).⁹ Можно предположить, что подобный подход применим и к искусству скульптуры, а высокая оценка Аристотелем Фидия и Поликлета объясняется как раз тем, что образы их произведений достойно осуществляли в чувственно воспринимаемой форме «пайдейю», воспитательную функцию.

Итак, мы видим, что античное искусство определялось дидактическими целями (что не помешало ему быть великим с эстетической точки зрения), а значит, учитывая отношение к воспитанию в древнегреческих полисах, и социально-политическими. Портретный образ был фактом политической жизни и предназначался не для закрытого просмотра, как в наше время, в музеях, а для открытого признания на агоре. Конечно, сперва, в VII–VI веках до н. э., иконография почти полностью состояла из изображений богов, героев и победителей Олимпийских игр,¹⁰ причем при трехкратной победе им ставились статуи с воспроизведением их внешности, называемые *иконическими* (Плиний Старший, XXXIV, 16). Определенным рубиконом может служить 510 г. до н. э., когда на агоре от имени государства была поставлена статую тираноубийцам Гармодию и Аристоклону работы Антенора, возможно, первую, которую поставили афиняне от имени государства (Аристотель, *Риторика* 1368a18; Плиний Старший, XXXIV, 17).¹¹

Где-то с середины V в. до н. э. греческая иконография стала активно включать в себя философов. Это связано прежде всего с тем, что именно в это время

254), поэтому античное искусство и видело свою основную задачу в должном образовании этоса, и музыка здесь по силе своего воздействия имела очевидный приоритет.

⁹ Вероятно, можно согласиться с Йегером, что для Аристотеля именно музыка наиболее «этичным» искусством, т. е. имеющим наиболее сильное воздействие на этос, однако все же его оценка, что наиболее духовным органом для Платона был глаз (пусть ума), а для Аристотеля – слух, представляется неоправданно схематичной – см. Йегер 1997, 219.

¹⁰ Так, Павсаний сообщает о статуях в Олимпии атлету Праксидаманту с Эгигны и Рексипию из Оппунты, которым были поставлены деревянные статуи в Олимпии соответственно в 544 и 536 г. до н. э. (Павсаний, *Описание Эллады* VI, 18, 7).

¹¹ Примерно в это же время, в конце VI в., в Элладе распространяется и литье из бронзы, из которой как раз и будут в дальнейшем появляться большое количество скульптур.

формируется собственно афинская философская школа (во многом благодаря Анаксагору из Клазомен, прожившим в Афинах около 30 лет и, видимо, все-таки значительно повлиявшим на Сократа), философия становится важным феноменом общественной жизни Афин, а сами Афины (благодаря руководству Морским Союзом в греко-персидских войнах) – бесспорным центром Эллады, аккумулировавшим в себя и производящим из себя все лучшие силы эллинской культуры, осуществившей принципиальный поворот «от природы к человеку». И, надо сказать, иконография древнегреческих философов не затерялась среди политиков, поэтов и атлетов. Учитывая огромное количество скульпторов в V–IV веках до н. э., не удивительно, что они различались по тематике изображаемых ими лиц. И была большая группа скульпторов – Андрокул, Асклепиодор, Аристодем, Даифрон, Дамокрит, Даймон, Колот, Клеон, Калликл – которая специализировалась именно на изображении философов (Плиний Старший XXXIV, 86–92; см. также примечания: Таронян 1994, 407–411). Одна лишь цифра, показывающая сколь велико было место на общественном и культурном пространстве полиса философов и их пластической иконографии: в книге Г. Хафнера «Выдающиеся портреты Античности» из 337 представленных в ней греко-римских портретов 42 философа (преимущественно древнегреческих и представляющих римские копии в форме герм с древнегреческих оригиналов, массово перевезенных в Рим из Греции после ее завоевания в сер. II в. до н. э.), что составляет примерно 13 процентов – огромное количество (см. Хафнер 1984)!

Конечно, далеко не все эти скульптуры ставились философам от имени полиса – так, например, известный и очень богатый софист Горгий из Леонтин первым поставил самому себя цельную золотую статую в дельфийском храме (см. Плиний Старший XXXIII, 83). Но признание на государственном уровне философов тоже было не редкостью – так, афиняне, услышав главное произведение Демокрита *Большой Мирострой* настолько восхитились и поразились, что, помимо выделения философу огромной суммы денег (по одной версии 500 талантов, по другой 100 – даже учитывая возможность завышения суммы, то огромные деньги!), воздвигли в его честь несколько медных статуй (см. Диоген Лаэртский IX, 7, 39–40); такой же честью почтило отечество и Эпикура (там же, X, 9), а Митридат приказал воздвигнуть от своего имени статую Платона в Академии работы Силаниона (там же, III, 25). Подчас, правда, чтобы дожидаться признания в виде статуи от непостоянных афинян нужно было сперва оказаться осужденным ими на смерть. Именно так и случилось с Сократом, которому афиняне, сожалея о случившемся, спустя более полувека, после его казни (примерно в 330 г. до н. э.) заказали скульптуру Лисиппу, копии с которой сейчас хорошо известны и хранятся в разных музеях мира.

Хотелось бы сказать пару слов об иконографии Сократа.¹² Как известно, отцом Сократа был ваятель Софрониск, да и сам афинский мудрец, по преда-

¹² Подробнее об этом см. статью Р. В. Светлова в этом выпуске.

нию, не был чужд искусства скульптуры, и некий Дурид сообщает, что Сократ одно время работал камнерезом, и одетые Хариты на Акрополе принадлежат его руке (см. Диоген Лаэртий, II, 5, 19). Сам Сократ был, пожалуй, первым в античности, чья внешность стала неотъемлемой составляющей нарративного образа, т. е. формирующего в слове (сначала в «сократических сочинениях», а затем почти в каждом обращении к нему) и изображающего глубокий смысл и урок его образа жизни и смерти. Собственно, развившаяся с скульптуры Лисиппа¹³ иконография Сократа представляет собой человека, явно разрушающего классический идеал *калокагатии*. Рядом с идеальными фигурами атлетов Сократ, со своим небольшим ростом, курносый и толстогубый, с лысиной, толстой шей и заметным животом действительно мог казаться уродливым. И самое важное, что этот его неказистый внешний вид и *не нуждался* в нормативной идеализации, т. к. выступал неотъемлемой составляющей его целостного смыслового образа, который как раз включал в себе столь явное несоответствие некрасивого тела красоте и величию его души. Внутренний этос не нашел здесь соответствующего выражения в соответствующих телесных признаках, и как бы мы тщательно не применяли герменевтические методы античной физиогномики самое главное оказалось бы от нас скрыто. Ведь если воспринимать скульптуру Сократа, ничего не зная о его жизни, т. е. не задействуя литературные источники (наряду с которыми для современников Сократа и следующего за ним поколения центральную роль играли устные коммуникации), мы увидим образ человека ничем не примечательного и даже непонятно зачем и за что изображенного.

И совсем другими красками, выразительно представляющими трагический и одновременно оптимистический смысл человеческой деятельности, засияет этот образ, если мы читали Платоновы *Апологию Сократа*, *Федон*, *Критон*, *Воспоминание о Сократе* Ксенофонта и другие подобные произведения. Это свидетельствует о том, что даже образ в изобразительно-пластическом искусстве для своего полноценного восприятия и понимания подчас (не всегда, но в определенных случаях) нуждается в том, чтобы его непосредственно данная визуальная составляющая была бы расширена нарративной (я уже не говорю, что практика пластической иконографии в античности включала в себя соответствующие пояснительные надписи). Более того, на примере Сократа видно, что языковая иконография с конца IV в. до н. э., в эпоху эллинизма начинает даже преобладать над визуально-пластической, что свидетельствует, что на смену «культу тела» приходит «культ этоса», точнее говоря, все больше разводится *kalos* (красивое тело) и *agathos* (добрый нрав).¹⁴

¹³ Хотя Хафнер предполагает, что один из двух греческих оригиналов, с которых впоследствии снимались многочисленные копии, создан еще при жизни Сократа (см. Хафнер 1984, 243).

¹⁴ Впрочем, и в этой ситуации литературный портрет, как мы отметили выше, продолжает формироваться по канону скульптурного портрета, что объясняется засты-

Так, в посмертном энкомии тирану Кипра Эвагору, призванном быть наставлением его сыну Никоклу, Исократ перечисляет в чем состоит преимущество нарративного изображения перед скульптурным. Во-первых, достойные люди гордятся не столько своей телесной красотой, сколько своими разумными поступками, которые могут быть запечатлены именно в искусно составленной речи, ведь именно они оставляют о человеке славную память в веках. Во-вторых, материальные изъяния ограничены лишь тем местом, где они стоят, а прославляющие речи могут распространяться по всей Элладе, а значит, круг подражающих достойному примеру становится существенно шире. В-третьих, никто не смог бы воспроизвести своим телом изображенную фигуру (здесь, видимо, Исократ признает существующую идеализацию в изображении), тогда как подражать описанным в речи нравам и поведению может каждый, «кто не стремиться к беспутному образу жизни, а хочет стать порядочным человеком» (Исократ IX, 73–76, Ботвинник, Зайцев 2013, 197). Впрочем, на примере возникшей иконографии Сократа видно, что, несмотря на то, что все больше разводятся *kalos* (красивое тело) и *agathos* (добрый нрав), визуализация пластического образа жизни и его смысла, прославленная в вербальных памятниках, является актуальной (в том числе и в дидактических целях), пусть и предполагает, в качестве условия своего восприятия, референцию к словесному портрету изображаемого.

III

Продолжим наше исследование, следуя за установкой и терминологией Эрвина Панофского, которую он применяет для понимания образа в работе «Этюды по иконологии». Итак, за первичным (или естественным) значением, доступном через восприятие *формы* изображаемого, и вторичным (или условным) значением, основанном на знании *сюжетных мотивов (тем)* в изображаемой иконографии, следует уровень *внутреннего значения, или содержания*, относящийся уже не к явлению (как два предыдущих), а к *сущности изображаемого*, которая предполагает выявление и понимание его «символических», зачастую не сознающихся самим художником значений благодаря «*синтетической интуиции*» (см. Панофский 2009, 27–59). Эти рассуждения известного искусствоведа нам важны для очередного сопоставления эстетики человеческого образа в жизни и искусстве. Как мы уже говорили, первичное восприятие в повседневной жизни схватывает формальные характеристики образа человека – его рост, цвет волос и глаз, национальность, манеру ходить, особенности голоса и т. п., – короче, все то, что как раз и является предметом рассмотрения античной физиогномики. Далее, присмотревшись, мы можем выделять какие-

шими пространственно-пластичными (а не временно-динамичными) основами античной антропологии, в которой неизменность «фюсиса» (природы) сочетается с подверженным влияниям и, следовательно, изменчивым «этосом».

то дополнительные знаки, более подробно характеризующие его образ – например, христианский крестик, фанатский шарф, брендовый костюм (или любую другую часть гардероба), модель гаджета, книгу определенного автора и т. д. Но все эти элементы, при все их важности самих по себе, выражают лишь внешнюю, формальную сторону человеческого образа (пусть уже и на более глубоком, чем на естественном, природном уровне, как предшествующие признаки) – до тех пор пока они не объединятся в том, что Панофский называл «синтетической интуицией». Именно она способна увидеть за всеми – как, условно говоря, природными, так и культурными – отдельными атрибутами образа его *единую целостную личностную основу*. Для Панофского, рассматривавшего в основном искусство живописи, этот уровень означал выявление тех характерных для художника сословных, религиозных, философских, общекультурных принципов, которые непроизвольно, на дорефлексивном уровне воплощались в его творчестве (Панофский 2009, 32–34). Для нас же этот уровень связан с восприятием того образа человека, в котором спонтанно манифестируется его бытие, онтологическая определенность его личностного своеобразия (на момент восприятия этого образа).

Следует признать, что для этого только лишь визуального восприятия может быть недостаточно: поскольку важнейшим механизмом полагания, формирования и неотъемлемой составляющей целостного образа в жизни является *слово, речь, язык* человека, то синтетическая интуиция зачастую не может не основываться на устном слове как способе спонтанной манифестации (или, как говорят лингвисты, *хезитации*) человека. Так образ становится *аудиовизуальным*.¹⁵ Это как раз принципиально отличает восприятие образа в жизни и в изобразительно-пластическом искусстве, ведь если в первом случае слово является его органичной имманентной составляющей, то во втором оно предстает как привлеченное *извне* (из имеющих самостоятельное значение нарративных источников) средство для более точного и полного восприятия визуально-пластического образа. Органичного объединения визуального и нарративного в образе искусства мы не найдем и в античном театре, где маска является способом типизации героя, а только лишь начиная с театра эпохи Возрождения, а в дальнейшем и в кинематографе.¹⁶

И еще одну деталь мы не можем не отметить в этой связи. При восприятии образа человека в жизни всегда нужно учитывать, что тот или иной его элемент может иметь, так сказать, не «субстанциальный», а *случайный* характер,

¹⁵ Мы сейчас не будем останавливаться на роли запахов в портретном образе, ограничившись указанием, что, даже признавая ее существенное значение в современном мире, представленном, в частности, романом Зюскинда «Парфюмер» и некоторыми фильмами, оно очевидно уступает в этом отношении зрению и слуху.

¹⁶ Впрочем, театр и кино по способу полагания и явления художественного образа существенно различаются – это, однако, отдельная тема, которую мы здесь не будем касаться.

т. е. будет не манифестировать личностную сущность человека, а присутствовать в силу случайных обстоятельств и причин. В конце концов, в повседневной жизни человек часто вынужден отвлекаться и выражать случайное или малозначимое для него. Этим человек в повседневной жизни отличается от своего образа в искусстве, где он представляет результат активного полагания творческим актом Художника, и, если этот Художник талантлив или даже гениален, созданный им образ будет цельным и законченным, в котором все будет необходимо и на своем месте.¹⁷

Это особенно отличает древнегреческое классическое искусства, среди которого в этом отношении в первую очередь выделяется как раз скульптура, представляющая собой впечатляющее единство *ordo rerum extensarum* (порядок протяженных вещей) и *ordo rerum idearum* (порядок идеальных вещей). Гегель подчеркивает, что греческая скульптура являет телесный образ духа (а не только лишь души, подобно образу животных), в котором снимается все частное, случайное, акцидентальное, произвольное, короче, все субъективное, и остается лишь «объективная духовность», представленная в материальной – а значит, индивидуальной («материя – принцип индивидуации») – форме. Объединение в скульптуре материальной индивидуальности и всеобщей субстанциальности позволяет немецкому философу в этом случае говорить о «субстанциальной индивидуальности», представляющем собой «свободную необходимость», и оценивать ее как средоточие классического искусства (Гегель 2001, 89–97).

Действительно, классическая греческая скульптура не останавливается на реалистически изображенном своеобразии человека, как это будет в физиологичном натурализме римской пластики, она представляет в нем определенную модель визуализации смысла, характеризующую представления древнегреческой культуры о красоте тела, полисной гражданской добродетели, наконец, мудрости и приобщенности истине. И обращение к *типизированной иконографии античных философов в искусстве* позволяет нам не только глубже понять этот процесс, но и актуализировать значение современной *личностной эстетики человеческого образа в жизни*.

ЛИТЕРАТУРА

- Аверинцев, С. С. (2004) *Образ Античности*. Санкт-Петербург, Азбука-классик.
 Гегель, Г. В. Ф. (2001) *Лекции по эстетике*. Т. 2. Санкт-Петербург, Наука.
 Муравьев, С. Н., пер. (2012) Гераклит Эфесский. *Все наследие*. Москва, Ad Marginem.
 Руднев, В. И., пер. (1994) Гиппократ. *Избранные книги*. Москва, Сварог: 278–305.

¹⁷ Это различие имеет значение и для самого Художника, который, помимо своей творческой жизни, вынужден вести и повседневную жизнь, где он уже не Художник, а муж, отец, налогоплательщик, покупатель и т. д., и эти две ипостаси, объединенное в одном лице, нужно отличать друг от друга (см. Юнг 1992, 121–153).

- Тахо-Годи, А. А., сост. (1978) *Античные риторики*. Собрание текстов, статьи, комментарии. Москва, МГУ.
- Гаспаров, М. Л., пер. (1986) Диоген Лаэртский. *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. Москва, Мысль.
- Ботвинник, М. И., Зайцев А. И., пер. (2013) Исократ. *Речи. Письма*. Москва, Ладомир.
- Йегер, В (1997) *Пайдейя*. Москва, Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина. Том. 2.
- Лосев, А. Ф. (1975) *История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика*. Москва, Искусство: 329–355.
- Любарский, Я. Н. (1974) «Внешний облик героев Михаила Пселла (к пониманию художественных возможностей византийской историографии)», *Византийская литература*. Москва, Наука: 245–262.
- Нахов, И. М (1987) «Физиогномика как отражение способа типизации в античной литературе», *Живое наследие античности*. Москва, МГУ: 69–89.
- Неверов, О. Я (1983) *Геммы античного мира*. Москва, Наука.
- Новая Толковая Библия (2009). Ленинград. Т. 1.
- Кондратьев, С. П., Никитюк, Е. В., пер., ред. (2002). Павсаний. *Описание Эллады*. Москва, Ладомир.
- Панофский, Э. (2009) *Этюды по иконологии*. Санкт-Петербург, Азбука-классика.
- Таронян, Г. А., пер. (1994) Плиний Старший. *Естествознание. Об искусстве*. Москва, Ладомир.
- Тахо-Годи, А. А. (1971) «О древнегреческом понимании личности на материале термина “сома”», *Вопросы классической филологии*, III–IV. Москва: 273–298.
- Хафнер, Г. (1984) *Выдающиеся портреты античности. 337 портрета в слове и образе*. Москва, Прогресс.
- Юнг, К. (1992) «Поэзия и художественное творчество», Юнг К. *Феномен духа в искусстве и науке. Собрание сочинений*. Москва, Ренессанс. Т.15: 121–153.
- Nédoncelle, M. (1948) “*Prosopon et persona dans l’antiquité classique. Essai de bilan linguistique*,” *Revue des sciences religieuses* 22, 277–299.

О ФОТОГРАФИИ ПОРТРЕТОВ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКИХ ФИЛОСОФОВ

В. В. САВЧУК

Санкт-Петербургский государственный университет

vvs1771@rambler.ru

VALERIY SAVCHUK

Saint-Petersburg State University, Russia

NOTES ON PHOTOGRAPHIC DEPICTIONS OF THE PORTRAITS OF ANCIENT PHILOSOPHERS

ABSTRACT. The article outlines the research in the area that has just started to take shape nowadays, namely the study of visual images of ancient philosophers, and identifies the ways in which we can clarify the role played by images of ancient philosophers, including the ones produced during their lifetime and the later replicas. I highlight the problem of how the image of particular philosopher might influence reception of his thought and rise the following: could the portraits of a philosopher act like an obstacle for pondering the originality of his ideas? Is there a historical correlation between evolution of a philosopher's visual image and the changes in perception of his thought? What were the stages of mythologizing certain philosopher? I conclude that portraits of philosophers possess intrinsic language and additional resource for comprehending philosophy of ancient thinkers. Implicit substitution of tridimensional sculptural image for flat photographic one is another important topic of the present article. Two basic interpretations of portraits are distinguished: the first one takes place at the moment of the portrait's creating, the second – in the process of taking a photograph of the said portrait thus transmitting it into flat image. Eliminating some implicit assumptions allows us to improve methodological base for research on the philosopher's images. I conclude that portraits of the philosophers shall not be perceived as mere illustration for verbal descriptions, but as important and valuable sources on their own right.

KEYWORDS: sculptural portrait, image of the philosopher, photographs of sculpture, representation, iconography, iconology, analytics of visual image.

*Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ проекта проведения научных исследований «Иконография античных философов: история и антропология образа», проект №14-03-00594а.

Котировки визуального образа, фотосвидетельства и фотодокументы в последние десятилетия растут. Всеохватывающая дигитализация, технические новации и все расширяющиеся границы присутствия визуального образа в культуре, вместе с его доступностью изменяют не только функции музеев, архивов, призванных хранить археологические и художественные артефакты, но

и стратегии поведения ученых традиционных дисциплин. Историко-философские штудии – не исключение. Так в область исследования античной философии все более активно вовлекаются косвенные свидетельства эпохи, продумывается возможность анализа тех видов медиа, которые не сводятся к анализу письменных текстов, это и изображения, новые археологические артефакты, более поздние иконографические реплики античных образов. Обращение к контексту исторического и культурного памятника, к тому, что принято называть *in situ* (с лат. на прежнем месте и в правильном положении), обогащенное вниманием к обыденным представлениям, к образу и жизни и повседневности, к способам визуальной репрезентации образов людей – все это дает неоценимый материал, углубляющий, порой изменяющий наши представления о том или ином мыслителе. В этой тенденции скрещивается ряд подходов: не только историко-философский, герменевтический, лингвистический, археологический, но и иконографический и иконологический, медиафилософский, социальный, культурологический. Комплексность здесь не инверсия широты, переходящей в поверхностность, а требование времени обнаружить сокровенное, ушедшее в тень и пробудить до поры до времени спящую информацию об идейном содержании, о роли и значении философов в обществе и, что немаловажно, отношении к ним самого общества. К таковым источникам относятся изображения философов на портретах.

Виды портретов

Скульптурный портрет, герма, монеты, мозаика, вазапись – вот то, что в подавляющем большинстве дошло до настоящего времени, портреты же из золота, серебра, позолоченной слоновой кости, бронзы были в подавляющем большинстве «утилизированы»: переплавлены, переделаны, использованы для насущных нужд того времени. Близкая участь постигла особо величественные и по форме и по размерам портреты правителей, тиранов или императоров, которые были сброшены с постаментов и разбиты новыми правителями. Крайности (дороговизну материала, величественность и помпезность статуй) историческая память отредактировала, вычеркнув лишнее. Влиял ли дорогой материал или величина и, соответственно, величественность статуи на образ изображаемого, льстили ли *более* эти изображения, были ли они более комплиментарными и глорификационными, все далее удаляясь от портретного сходства, чем портреты из обычного материала – мрамора – и привычных масштабов? Это еще предстоит выяснить историкам искусства, философии, культуры, уповав на новые находки археологов. В настоящий момент, в подавляющем числе случаев, мы имеем в наличии средний сегмент изображений, и с ним будем работать. Тем не менее, они являют собой неисчерпаемый источник информации об изображенных на них выдающихся личностях, к когорте которых, несомненно, относились и философы, и в этом качестве заслуживают пристального изучения.

Портрет есть слепок многочисленных представлений, воспроизводящих окружающее (таких как мнения, суждения, господствующие предрассудки и культурная атмосфера в целом, а также архитектура, социальное устройство, особенности ландшафта, климатические условия). Портрет собирает все вместе и в уменьшенном масштабе воссоздает полноту контекста; в каком-то смысле верно и обратное: социальный и природный ландшафт, все окружение есть развернутый портрет. Он вбирает и то, как обыденное сознание сопротивлялось идеям философов и то, как сопротивлялись сами философы косности здравого смысла той эпохи.

Сфера видимого, издавна лелеемая ойкуменой, где, пройдя все стадии гносеологических процедур сомнения в видимом, благополучно удостоверяется значимость личности¹ через портрет: *видимость* легализируется пантеоном. Не от этого ли зрение получает статус «самого благородного из чувств», а истина обретает истинный взгляд, умозрение, позволяющее видеть невидимое, читать не только текст, но и символы и знаки. Прижизненный портрет философа дает представление не только о том, как его видели современники, но и то, как его понимали и ценили; его можно назвать одним из первых случаев «интеллектуального реализма» греческого искусства.

В итоге, изображения философов фиксировали как предрассудки, представления и предубеждения, так и почтение, восхищение и признание, то есть тот факт, что изображаемые на портретах философы были несомненно выдающимися людьми своего времени.

История античного портрета

Оскар Фердинандович Вальдгауэр начинает свою книгу следующими словами: «История античного портрета еще не написана: еще и не наступило время для попытки дать более или менее полную картину развития индивидуального портрета с художественно-исторической точки зрения. Материал еще не собран в достаточном количестве и не опубликован в надлежащем виде».² Как ни

¹ То, что у греков не было личности – общее место, хотя не все, похоже с этим согласны. Так А. В. Лебедев (1989, 243) известное высказывание Гераклита переводит как «Личность – божество человека», хотя в оригинале на месте «личности» стоит ἦθος. В словаре Дворецкого приводятся три основных значения ἦθος: 1. местопребывание, обиталище, жильё; 2. навык, обыкновение, обычай, привычка; 3. душевный склад, нрав, натура, характер» [<http://dicipedia.com/dic-gr-ru-old-term-28618.htm>]. Переводчик должно быть склонен принять третье значение. Так же и храм (вообще любой) назывался ναός – «обиталище», «жилище» (божества), от гл. ναίω – жить, обитать.

² Вальдгауэр 1938, 1. И все же библиография исследований античного портрета имеет свою историю: Brunn–Arndt 1891–99; Delbrück 1912; Вальдгауэр 1938 (перевод первого издания опубликован в 1921 году в Ежегоднике Российского института истории искусств, т. I, вып. I); Хафнер 1984; из недавних работ обращу внимание на Zanker 1996, Strategien 2009, Belting 2013. Из немногих работ по-русски см. Афонасина 2014.

парадоксально, но эти слова справедливы вдвойне, когда речь сегодня заходит о портретах философов: их никто не выделял, тем более *sub specie* истории античной философии и философии медиа, не анализировал.

Художник и поэт. Битва за монополию памяти

Тот, кого не изображали, кто не был воспет поэтами – не существовал. Немаловажным был вопрос о том, кто принимал решение делать тот или иной портрет, ставить бюст, оплачивать работу скульптора, живописца. И здесь поэты и люди ремесленного труда (а тогда они таковыми считались художники, находясь в социальном статусе гораздо ниже поэтов) различались. Интерес представляет вывод М. Л. Гаспарова, о том, что в ту пору *только поэт обладал властью вписать имя человека в историю*, ибо только поэзия – как полагали поэты – имела статус пропуска в вечность. За это поэта уважали в той же мере, в какой боялись, ибо поэтические строчки были не мнением, а единственным хранителем памяти о человеке: «Если событие не нашло своего поэта, оно забывается, т. е. перестает существовать: “счастье былого – сон: люди беспамятны <...> ко всему, что не влажено в струи славословий”». ³ Но абсолютной монополии внесения имени человека в историю, в архив, в вечную память у поэта не было, поскольку не только он, но и художник обладал способностью запечатлеть образ человека. Не лишне вспомнить, что бюсты и прочие портреты, в силу особенности восприятия и понимания времени, в котором они жили, ваялись на века. Скажем вместе с Германом Хафнером, что скульпторы высекали портретные образы, а живописцы писали личностей, обладающих авторитетом и, следовательно, силой определять ход событий. Запечатленные – как считалось – навечно оставались в памяти будущих поколений, так как у греков в «общественном признании человека – его бессмертие. <...> Победа, достигнутая во времени, это победа и над самим временем», ⁴ над его равнодушием кругового движения. И это же позволяло победить время художнику, запечатлевая образы героев и мыслителей.

Крайне интересна тема эволюции образа философа во времени, идущая вслед за славой и популярностью того или иного мыслителя, свидетельствуя о закреплении или забвении значения в общественном сознании того или иного философа. Отделить вымыслы, оказывающиеся крепче камня, отсекающие от оригинала последние остатки портретного сходства, обобщая и принуждая к законченности и соответствия с бытовавшими представлениями и мифами о том или ином персонаже. Разнонаправленный вектор представлений эпохи – предрассудков и гротескного словесного описания, мифов и преданий и достоверных сведений образа философа – воплощался в конкретном портрете.

³ Пиндар, цит. в пер. М. Гаспарова (1980, 376).

⁴ Светлов 1992, 29. Собственно это же подчеркивает и Герман Хафнер (1984, 24): «Все портретные скульптуры должны быть вечными».

В метаморфозах портретного образа проявляется не агон прототипа и набирающего силу (а посему отделяющуюся от реального философа) его мифологизированного *представления*. Напротив, так называемый реальный облик и мифологизированный образ, укрепляющийся со временем, предстают равнозначными. Не делая экскурс в психоаналитическую трактовку реального, отмечу с медиафилософской и искусствоведческой позиции *условность, сделанность* образа. У художника нет сил избежать оценки как сообщества, так и его личной, которые имплицитно входят в создаваемый им образ. Следовательно, наивно думать, что реальное сменяется мифом, то есть последующие реплики – несут на себе следы мифологизации и трансформация реального образа; на самом деле реальное изображение заменяется другим реальным, или иными словами прижизненный миф вытесняется последующим мифом о том же философе.

Проблемы идентификации

В изобразительном искусстве мы встречаем наглядную эволюцию трактовок тела и его функций: от безликой, с гипертрофированными, плодоносящими формами «Виллендорфской вены» до «классических» образов Венеры Древней Греции и Рима, от репрессии естественного тела в подчеркнуто духовном сюжете «Мадонны с младенцем» до абстрактных изображений человека в скульптуре XX века. История изображения тела, история искусства, история культуры и общества составляют единое целое. Замечу, античная скульптура позволяет ощутить производительную силу тела, его способность сражаться или выигрывать спортивное состязание, включать производительную силу аффекта, выраженного в пластике, рельефности тела, агону, эротической и эротической доблести, любви и внутреннем страдании, которое топило согласно Гегелю в «чистом величии и равнодушии красоты».⁵ Не от этого ли свойство тонких микромышечных движений лица, выражающие весьма тонкие оттенки чувств, в отличие от японцев и китайцев, у которых, как известно такая телесная прозрачность чувств не развита. Не устремление в глубины мистического и таинственного, как это было характерно для средневековой скульптуры, но типичное для современности болезненное истончение тела в пространстве экрана – плоского визуального образа, теряющего полноту очертаний фигуры.

Если смена эпох достаточно четко сказывалась на стиле и форме изображений, то внутри одной эпохи критерии для датировки найти труднее. Так археологи «Афину Лемнию Фидия, пока была известна только ее голова, принимали за юношу; голову Ганимеда Поликлета пока в Помпее не нашли бронзовую копию, принимали за голову девушки и т. п.). Даже когда скульптор V века ставил своей целью изображение определенной личности (например,

⁵ Гегель 1958, 36–43.

портрет Перикла скульптора Кресилая), он ограничивался традиционной, идеальной структурой головы, избегая специфических черт и даже пряча, маскируя их (так, например, сужающуюся кверху голову Перикла, над которой смеялся Аристофан в своих комедиях, Кресилай прячет под шлемом). Не случайно современники, восхищаясь портретом Кресилая, говорили о том, что он ставит своей задачей «делать благородных людей еще более благородными» <...> Греки постоянно видели обнаженное тело на спортивных праздниках, олимпийских играх, в палестрах и гимназиях – поэтому вполне естественно, что глаз грека был особенно чувствителен к выразительности тела. Несомненно, в связи с этим моторным чутьем в греческой скульптуре вырабатывается своеобразный идеал головы и лица (так называемый греческий профиль): контур носа по прямой линии продолжает контур лба – здесь взаимоотношение отдельных черт определяется не психологической, а пластической выразительностью. Поэтому портрет в настоящем смысле слова появляется в греческой скульптуре так поздно, в сущности говоря, только в конце классического периода, во второй половине IV века.⁶ Лицо лишь постепенно выделялось из природы, оно долго не могло найти своих метафор сравнения, описания, самоидентификации, обретая особенность в сравнении с животным, птицей, растением.

Восприятие скульптурного портрета в эпоху цивилизации образа

Проблема восприятия

Основная сложность, подстерегающая исследователя портретов философов (и оригинальных и фотографических копий портретов), – устройство его собственного взгляда. Искушение видеть в портретах великих самого себя (подобно тому, как герой Ивана Бунина, ощущал свое кровное родство, глядя на портреты Пушкина, Лермонтова, Жуковского, Баратынского), питаемое тем, что наше отношение к другому как к себе, а к себе как к другому – неизменно. Опыт повседневности, запечатленный в литературных и художественных текстах, свидетельствах путешественников, исторических рассказах и политико-экономических представлениях времени входит в представление человека. Его портрет – проекция всех предрассудков о нем, а не совокупность ценностно-нейтральных характеристик фактического знания. Разумеется, тот или иной контекст (и природный, и культурный ландшафт), где впервые происходит формирование образа, недоступен нам в первозданном виде, но следы, оставленные временем, помогают реконструировать ситуацию возможного соприсутствия и укрепить тем собственную идентичность. Когда же следов той культуры не так много, или их совсем нет, строятся замки-руины, ставятся скульптуры на сюжет «Похищение Европы», предпринимаются поиски соот-

⁶ Виппер 1985, 120.

ветствия скульптурного портрета в ландшафте и через такое вживание пытаются конституировать незримые соответствия культурных ландшафтов античной и западноевропейской культуры.

От объемного к плоскому образу

Осознание особенности той среды, в которой пребывает современный исследователь, приводит к выводу, что наше восприятие мира стало плоским. Визуальные образы, прежде являющиеся репрезентацией объекта, становятся поверхностью, непроницаемость которой столь велика, что сквозь нее уже не пробиться: для этого нет ни решимости, ни мотивации, ни желания. В объятиях плоских образов-сирен столько событийности, интерактивности, жизни, что человеку трудно найти в себе силы выйти из-под их власти и оторваться от экрана, закончить компьютерную игру, просмотр новостей или сообщений в социальных сетях. Подлинность разворачивающихся на экране событий, удостоверяется не тем, что образы отражают реальность, а тем, что творят ее. Тем самым современник, убивая скуку, избавляет себя от праздности, которая, по меткому замечанию Джеффри Чосера, более утомляет, чем труд. В экранном мире активных образов не нужно делать выбор, определять цели, вовлекаться в события; здесь всегда есть тот, кто тебя занимает, кто ставит задачи, кто сообщает новости, кто развлекает. Побочным эффектом этой тенденции является уплощение тела в соответствии с идеей антропологического четырехугольника, введенного Вилемом Флюссером, который изображает исторический регресс тел-абстракций следующим образом: четырех-мерное пространство жизненного мира, двумерная поверхность, одномерная линия и точка, называемая им «нуль-измерение».⁷ И действительно, в большом городе, где теснятся не только люди, но и дома, вывески, реклама, машины, объем пространства уплощается. Кричащая реклама, тесноты архитектурных плоскостей, геометрия антропогенного пейзажа убивают «воздух» города, его пространство. Для наполненности образа внутренним движением нужна не только демокритовская пустота, но и нечто, соразмерное человеку. Вблизи плоских вертикальных поверхностей человек ощущает, как они экранируют его жизненное пространство. Поверхность, закрывая мир, скрывает все многообразие связи предмета с окружающим контекстом. Пространство теряет глубину, и весь мир становится плоским. Словно мы видим только снятые крупным планом его фотографии. Это уплощение мира особо остро чувствуют те из художников, которые по роду занятий имеют дело с объемом, пространством, материальной вещественностью предметов. Например, Джакомо Тони, оказавшись в Нью-Йорке,

⁷ Flusser 1998, 21f. Швейцарский историк и философ культуры Якоб Буркхард, опираясь на Платона, Аристотеля и Евклида, предложил свою экспликацию пространственных моделей «архе»: Единое – точка, два – отрезок, три – пятно, поверхность и, наконец, четыре – тело. «Это означает, что на четвертой ступени встречаются восприятие и мир тел» (Weigel 2002, 163).

остро переживает его влияние, выразившееся в том, что он «не может взяться за лепку головы, поскольку видит, как та, утрачивая объем, истончается до гладкой пластины так, что подробности лица выглядят простыми знаками впадин и выступов, чуть заметно моделирующих поверхность <...> Головы уплощаются до тонкости лезвий и упраздняют объем».⁸

В этих условиях скульптура, требующая пространственного представления и воображения, утратила привлекательность. К середине XX века интерес к скульптуре настолько упал, что это стало поводом для ироничного замечания американского художника Барнета Ньюмана: «Скульптура – это то, с чем ты сталкиваешься, когда отходишь назад, чтобы получше рассмотреть живописное полотно».

Методологические установки восприятия

Таким образом, методологически важно учитывать, что наши усилия пробиться к содержанию скульптурного образа сталкиваются с плоским образом, с его конструкцией, с условиями его производства и репрезентации: «Очевидно, когда видят предмет, видят не образ, а вместе с образом»,⁹ – делает вывод известный специалист визуальности Эммануэль Аллоа. Это тонкое замечание приводит нас к осознанию, что в зазоре между образом и предметом, то есть тем, *что* изображается и тем *как* это изображено, производится как первичная (прижизненная) мифологизация, так и, накладываясь, усиление ее в последующих скульптурных копиях, а также – еще в большей степени – при переводе скульптурного образа в плоский фотографический образ. Отход от *портретного сходства* увеличивается со временем.

О фотографии скульптурных портретов

Современный исследователь античных портретов в подавляющем большинстве случаев имеет дело с черно-белыми фотографическими образами скульптурного портрета, при этом в силу рассредоточенности оригиналов, находящихся в музеях, в разных странах, а порой в разных частях света, не все анализируемые изображения он видел в оригинале. Остаются надежды на внедрение 3D принтеров, позволивших бы получить объемные копии, пока же приходится иметь дело с фотографией объемных скульптурных портретов, возможно раскрашенных. Но влияет ли это на наше восприятие скульптурного портрета? Приведу несколько наивных с точки зрения современной теории фотографии суждения Бориса Робертовича Виппера, который, несомненно, одним из первых, обратил внимание на *искажающий* феномен съемки скульптуры: «К сожалению, фотографии со скульптуры часто страдают от одной роковой ошибки – неверно выбранной точки зрения. Тут не в том только дело,

⁸ Дюпен 2005, 270, 275.

⁹ Alloa 2011, 235.

что многие статуи требуют обхода кругом, как бы ощупывания пластических форм и их динамики, в то время как фотография может дать одну точку зрения или в лучшем случае несколько оторванных друг от друга точек зрения. Даже примирившись с этим дефектом, приходится признать, что фотография часто дает совершенно неправильное представление о скульптуре. Прежде всего, следует помнить, что многие статуи (например, ряд греческих статуй и особенно древнеегипетских) рассчитан на рассмотрение в чистый фас или чистый профиль. Между тем фотографы тяготеют к снимкам с угла – к чисто живописному приему, который по большей части искажает контуры статуй и дает неправильное представление об их движении». И здесь же, противореча себе, добавляет: «Это не значит, что все статуи надо снимать спереди. Напротив, многие статуи требуют рассмотрения с угла».¹⁰

В романтический период эмансипации фотографии от трактовки ее как технического изобретения,¹¹ которое способно дать лишь «мертвое, механическое» копирование и становления ее самостоятельным видом изобразительного искусства,¹² рождались иллюзии возможности полноты передачи осязательного восприятия: «фотография, чего без сомнения никто не ожидает, передает так осязательно для глаза реставрации античных статуй и разницу мрамора, употребленного в приставленных местах, от мрамора, из которого сделан весь оригинал, что видишь, кажется, перед собою подлинник»,¹³ – писал проф. кафедры искусствоведения Московского университета Карл Карлович Гец в середине XIX века.

Современные теоретики не столь благодушны, их понимание фотографии как вида искусства опирается на ряд конвенций: фотография – итог выбора

¹⁰ Вишпер 1985, 78.

¹¹ Первым философом, заговорившем публично о фотографии, был испано-американский писатель, культуролог, философ Джордж или Хорхе де Сантаяна (1863–1952). От него как человека, связанного с искусством ожидали высказывания о сравнительно новом феномене. Признав, что «фотографию уже нельзя больше игнорировать», он подготовил и произнес свою речь в Гарвардском фотографическом клубе, в которой поставил диагноз: «Задача фотографии – это воспроизведение опыта, задача же искусства – интерпретация опыта <...> фотографическое изображение – буквальное повторение» (Santayana 1999, 258). Вплоть до эпохи пикториализма подавляющее число художников относили фотографию к разряду механической копии, лишенной художественного содержания.

¹² Один из непримиримых критиков фотографии Шарль Бодлер называл фотографию манифестацией того самого «материального прогресса», который угрожает существованию «поэзии». При этом, покушаясь на функции искусства, фотография не имеет на это никакого права и никаких оснований. Весь ранний модернизм разделяет эту точку зрения: презрительное словечко «дагерротипизм» становится худшим приговором картине, чей автор озабочен лишь внешним сходством с предметом изображения (Бодлер 1986, 187–189).

¹³ Герц 1858, 159.

ракурса, перспективы, фона, настройки диафрагмы, длительности выдержки, освещения и многого того, что находится сегодня в арсенале фотографа. Добавив же к этому бессознательную трансляцию господствующих эстетических норм, а также представлений об объективности, документальности, фактичности мы в итоге получим то своеобразие конкретной фотографии, которое при неререфлексивном подходе предстает в качестве субститута скульптуры. На данное обстоятельство обращали внимание многие. Приведу мнение поэта и культуролога Аркадия Драгомощенко: «фотография работает с двумерным пространством и его надо принимать с честью и достоинством, как старость, 2D дает плоский образ, а человек как языковое животное дорисовывает третье».¹⁴

Философ пусть и запечатленный в камне – объемен, он остановлен скульптором в определенной фазе движения, позе, жесте, повороте головы и направлении взгляда. При создании реплики созданного кем-то образа фотограф существенно ограничен исходной позой и потому он всегда находится в диалоге (в споре, в соавторстве, в домысливании и переинтерпретации образа) со скульптором.¹⁵ Сколь бы сознательно фотографирующий не стремился только документировать скульптуру, утрата объема образа неизбежна. К тому же фотография всегда включает момент субъективности, пусть и не осознаваемой автором, поскольку она транслирует господствующую позу логоса, сочетающую как интеллектуальные концепты, эстетические переживания, дискурсивность и визуальность, так и совокупность установок, предрассудков, предвосхищений и представлений, – все современные эстетические, этические и идеологические нормы.

В дополнение к отмеченному способу *видоизменения* скульптуры из-за произвольно выбранного ракурса, необходимо указать и на столь же важное для восприятия образа философа неудачное освещение. Так скульптура, ровно освещенная со всех сторон, выглядит плоской, невыразительной и скучной. Она утрачивает объем, силу образа. Повторю, скульптура – это трехмерный объект, но чтобы выразить глубину в фотографии часто прибегают к сложному, каждый раз уникально (поистине в одни и те же волны света нельзя войти дважды) выставленному освещению, сочетающему как фронтальное, так и боковое освещение, подсветку как сверху, так и снизу в зависимости от того, что хочет подчеркнуть фотограф: героичность или величественность осанки, римский профиль или большой «сократовский» лоб. При дневном освещении наилучшее время для этого восход и закат, тогда скульптуру ставят по, а не против солнца, избегая тем затемнения лица (контражура).

Если нет возможности поставить искусственный свет и выбрать тип освещения, можно использовать возможности данного – чаще всего искусственно-

¹⁴ Медиафилософия III, 2009, 83.

¹⁵ Вспоминаю ситуацию, когда на просьбу скульптора отснять его скульптуры известный петербургский фотограф Александр Китаев, сказал, что ему надо несколько дней пожить с ними в мастерской, почувствовать их и только потом снимать.

го музейного освещения (а это, надо помнить, тоже есть навязывание определенного «музейного» прочтения репрезентации образа), который – при условии естественного освещения – можно купировать, используя часы интенсивного дневного освещения, подбирая свой привлекший чем-то ракурс, выражающий эстетические и концептуальные установки автора. Первый импульс, как советует Виппер, снимать скульптуру спереди, с фронтальной точки, не всегда лучший. Фотограф инстинктивно ищет свое прочтение скульптурного портрета, новый ракурс: «Я ищу неожиданное. Ищу вещи, которые никогда не видел раньше» (Роберт Мэппелторп).

Использование технических приемов есть ни что иное, как способ интерпретировать скульптурный образ. В ряду новаций фотографии XX века следует отметить разработанную стратегию съемки мертвого тела как живого и, напротив, представить живого как неживого (Хельмут Ньютон, Роберт Мэппелторп). Это вид художественного исследования, включающего понимание, трактовку, выражения своего отношения и оценку персонажа. Но поистине правы древние, говоря: «*Ars est celare artem*» (искусство – это умение скрыть искусственность). Скрывшие создают образ, воспринимающийся как образ самого героя, а не оценку его художником. И чем значительнее художник, тем более его видение воспринимается нами как свое собственное. И не важно идет ли речь о скульптурном портрете или о фотографии скульптуры, мы представляем оригинал минуя как его интерпретацию, так и наслоение интерпретаций: первичную, сделанную скульптором при создании портрета и вторичную при фотографировании скульптуры.

Итак, сделаем вывод. История портретов философов весьма важный, но до сих пор по достоинству не оцененный источник информации как о самих философах, так и представлениях о них в различные эпохи. Современные – фотографические – образы философов не в меньшей степени говорят об эстетических, интеллектуальных и мировоззренческих представлениях нашей эпохи, чем о представлениях создававших или копирующих образы философов в далекое время.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Афонасина, А. С. (2014) «Античные источники о раскрашенных статуях», *ПРАХЕМА. Проблемы визуальной семиотики* 1, 31–40.
- Бодлер, Ш. (1986) *Об искусстве*. Москва, Искусство.
- Вальдгауер, О. Ф. (1938) *Этюды по истории античного портрета*. Москва–Ленинград (перевод первого издания опубликован в 1921 году в Ежегоднике Российского института истории искусств, т. I, вып. I).
- Виппер, Б. (1985) *Введение в историческое изучение искусства*. Москва, Изобразительное искусство.
- Гегель (1958) *Лекции по эстетике*. Книга третья. Москва.
- Герц, К. (1858) «Фотография в отношении к истории искусства», *Русский вестник*. Т. 15.

- Дворецкий, И. Х. (1958) *Древнегреческо-русский словарь*. В 2-х томах. Москва, Государственное издательство иностранных и национальных словарей: <http://dicipedia.com/dic-gr-ru-old-term-28618.htm>.
- Дюпен, Ж. (2005) «Невозможная реальность», *Пространство другими словами: Французские поэты XX века об образе в искусстве*. Санкт-Петербург, Изд-во Ивана Лимбаха.
- Лебедев, А. В. (1989) *Фрагменты ранних греческих философов*. Часть 1. Москва.
- Илюшечкин, В. Н. (1998) «Античная физиогномика», *Человек и общество в античном мире*, отв. ред. Л. П. Маринович. Москва, Наука.
- Савчук, В. В., Степанов, М. А., ред. (2009) *Медиафилософия III. Фотография*. Санкт-Петербург, Изд-во Санкт-Петербургского философского общества.
- Пановский, Э. (2009) *Этюды по иконологии. Гуманистические темы в искусстве Возрождения*. Санкт-Петербург, Азбука-классика.
- Гаспаров, М. Л., пер. (1980) Пиндар. Вакхилид. *Оды. Фрагменты*. Москва, Наука.
- Светлов, Р. В. (1992) «Античный символ неба-времени», *Символы в культуре*, отв. ред. В. В. Савчук. Санкт-Петербург, Издательство СПбГУ.
- Хафнер, Г. (1984) *Выдающиеся портреты античности. 337 портретов в слове и образе*. Москва, Прогресс.
- Alloa, E. (2011) *Das durchscheinende Bild. Konturen einer medialen Phänomenologie*. Berlin–Zürich, Diaphanes.
- Brunn, Heinrich & Arndt, Paul (1891–1899) *Griechische und römische portraits*, hrsg. von Friedrich Bruckmann. Lieferungen, 1–47, 9 v. München, 1891–99; *Antike Portraits*, bearb. von Richard Delbrück. Bonn: A. Marcus und E. Weber, 1912.
- Flusser, V. (1998) *Vom Subjekt zum Projekt. Menschwerdung*. Frankfurt am Main.
- Santayana, G. (1999) “Das fotografische und das geistige Bild (ca. 1905),” *Theorie der Fotografie I. 1839–1912*. Eine Anthologie herausgegeben und eingeleitet von Wolfgang Kemp. München, Schirmer/Mosel.
- Münkler, Herfried [u.a.], hrsg. (2009) *Strategien der Visualisierung: Verbildlichung als Mittel politischer Kommunikation*. Frankfurt am Main, Campus-Verl.
- Belting, Hans (2013) *Faces: eine Geschichte des Gesichts*. München, Beck.
- Straten, Roelof van (1997) *Einführung in die Ikonographie*. Berlin, Reimer.
- Walter, Benjamin (1977) “Einbahnstraße. Die Technik des Kritikers in dreizehn Thesen,” in *Gesammelte Schriften*, Bd. IV/1. Frankfurt am Main.
- Weigel, S. “Zum «topographical turn». Kartographie, Topographie und Raumkonzepte in den Kulturwissenschaften,” *KulturPoetik* 2002. Bd. 2.
- Zanker, Paul (1996) *The Mask of Socrates: The Image of the Intellectual in Antiquity*. University of California Press.

СОКРАТ В ПРОСТРАНСТВЕ АНТИЧНОГО ВООБРАЖЕНИЯ

Р. В. СВЕТЛОВ

Санкт-Петербургский государственный университет

spatha@mail.ru

ROMAN SVETLOV

St. Petersburg State University, Russia

SOCRATES IN THE CONTEXT OF THE ANCIENT IMAGINATION

ABSTRACT. The paper aims to consider the physiognomy of some ancient images of Socrates in the context of their biographical, mythological, theatrical and value aspects. The duality of image (a satyr or a silenus) and the inner nature of Socrates was important for his biographers, and for the artists who have created portraits of the philosopher. This duality radically enhances the philosophical and moral preaching, makes it more effective. Also, it offers new possibilities for Plato's dialogues reading. Some elements of the Satyr drama are discernable in Plato's dialogues. The image of Socrates therefore correlates with the genre of the philosophical writings of Plato.

KEYWORDS: Ancient iconography, prosopography of philosophers, ancient philosophical text and classical theater.

*Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ проекта проведения научных исследований «Иконография античных философов: история и антропология образа», проект №14-03-00594а.

Общеизвестно, что внешность Сократа не соответствовала ни идеалу аристократической «калокагатии», ни каноническому облику, который должен был иметь мудрец-«гуманитарий» согласно более поздним античным представлениям. Вот, например, что писал о человеке, занимающемся философскими штудиями, автор I–II вв. н. э. Полемон Лаодикейский: «Красив лицом, статен, хорошо сложен, среднего роста, ни худ, ни толст, с крепким затылком, с живыми и блестящими глазами, тонкими губами, с прямым средней величины носом; широкое, довольно полное лицо с острым подбородком увенчано светлой шевелюрой руки полные, пальцы длинные» (цит. по: Нахов 1987, 77). Как это не похоже на Сократа!

До нас не дошло собственно греческих изображений Сократа – а ведь, в отличие от римских времен, они были, скорее всего, не бюстами, а статуями или

статуэтками, изображавшими этого человека в полный рост. До нас не дошли и изображения Сократа в тюрьме – хотя, судя по Лукиану, это было модной темой для античных живописцев (*О смерти Перегринна*, 37). Немалое число портретов Сократа римского периода является причиной того, что наше внимание сосредоточено на лице философа, в то время как, согласно физиогномическим представлениям древних все тело было проявлением внутренней природы человека. Те, порой пародийные, декоративные, изображения римских времен, где Сократ показан в полный рост, возможно, не передают специфику отсутствующих греческих оригиналов. Однако за неимением других мы будем обращаться и к ним так же.

Античный зрительный образ «выхватывает» Сократа на закате его жизни, поэтому мы видим невысокого человека, грузного, с вполне заметным животом. Хотя, как нам свидетельствует об этом Ксенофонт, каждое утро Сократ совершал «плясовую» зарядку, дабы хоть немножко уменьшить свой живот (Ксенофонт, *Пир* 2.19, срв. Афиней, *Пирующие софисты* I, 20 сл.), он, очевидно, никогда не стремился обрести стать Аполлона.

При этом Сократ не «такой же как все», его облик будет выделяться и в толпе. Учитель Платона походил то ли на силену Марсия (*Пир* Платона), то ли на ската (*Менон*), то ли на что-то ракообразное (*Пир* Ксенофонта). Вот несколько «самопрезентаций» Сократа из Ксенофонтова *Пира*: его глаза видят не только вперед, но и «вкось, так как они навывкате», и потому похожи на рачьи, зато могут видеть больше, чем глаза других людей. У него «не мешающий зрению» приплюснутый нос, а его ноздри «раскрыты вверх, вынюхивая запах со всех сторон». Рот Сократа широк, а его губы его толсты – конечно, не так, как у осла, зато он может сразу откусить огромный кусок пирога (*Пир* 5. 5–7)...

Ксенофонтов Сократ здесь, конечно, иронизирует: во-первых, над примитивным телеологизмом: раз целесообразно (глаза навывкате видят больше), то и прекрасно; во-вторых – над физиогномикой своего времени, о которой пойдет речь ниже. Но именно этот «самопрезентованный» им типаж, похоже, лег в основу того ряда изображений Сократа который обычно относят к т. н. «Типу А» (Lapatin 2006, 112).

В Платоновском *Меноне* внешности Сократа подбирают другое сходство из животного мира: Менон утверждает, что своим видом тот похож на ската (280a). Сравнение необычное, однако главным для Менона является все-таки умение ската обездвижить куда более крупное животное, а именно это делает, по его мнению, Сократ своими вопросами.

Впрочем, можно согласиться, что широкое лицо, глаза навывкате могут придать внешности Сократа какие-то элементы сходства со скатом (нам кажется, что Платон, приводя «экзотическое» сравнение Менона сохраняет память о каком-то историческом анекдоте). Ниже мы увидим, насколько важна для физиогномики Сократа подобного рода признаки.

Наконец в *Пире* Ксенофонта звучат ключевые слова: Сократ самолично сравнивает себя с силеном, внушая красавцу Критобулу: «А не сочтешь ли ар-

гументом в пользу величия моей красоты то, что богини Наяды рожают силенов, на меня похожих куда больше, чем на тебя?» (*Пир*, там же). Схожая мысль – о сходстве Сократа с силеном – встречается и несколькими главами выше. Критобул, утверждая, что он привлекательнее Сократа, восклицает «А иначе я был бы безобразнее всех силенов из сатирических драм!» (*Пир* 4. 19).

Другой *Пир* – диалог Платона – окончательно делает силеновский облик Сократа «общим местом» для его биографов. Приведем важнейшие атрибуты внешности Сократа из речи Алкивиада (*Пир* 215–е).

1. Сократ похож на изображения силенов, которые можно увидеть в мастерских, где изготавливалась «малая пластика». Эти изображения явно были расхожим элементом афинского быта: иначе зачем Алкивиад направляет нас в эти мастерские? Оратор подчеркивает, что перед нами не только элемент декорирования какого-то пространства (например, жилища), но и игрушка-квест. Если знать, как их открыть, то внутри его будет изваяние бога, то есть существа значительно более высокого ранга. Аллюзия на душу Сократа (его внутреннюю справедливую философскую природу, или даже его демона) совершенно очевидна.

2. Сократ похож на сатира (силена) Марсия. Марсий – тот, кто заволаживал игрой на авле, двойной флейте, случайно изобретенной, а затем выброшенной Афиной. Речи Сократа сравниваются с напевами Марсия, вызывающими экстатическое состояние. Как фригийские мелодии Марсия, даже если они исполняются не самыми лучшими музыкантами, способны вызвать особое состояние духа, так пересказ речей Сократа вызывает в Алкивиаде сердцебиение, подобное тому, что испытывают «беснующиеся корибанты».

Почему Алкивиад сравнивает Сократа с Марсием понятно: не только с точки зрения сходства их облика. Афина отказалась от авла за то, что при игре на ней раздуваются щеки, а это делает ее облик некрасивой. От природы щекастому и уродливому Марсию нет резона беречь свою внешность. Он подбирает инструмент и даже соревнуется в музыкальном искусстве с Аполлоном. Бросив вызов олимпийскому богу, силен обрекает себя на мучительную казнь. Сократ так же бросил вызов – Афинам, их нравам и обычаям, – и был приговорен к смерти.

Интересно, что упоминание об игре на флейте в контексте образа Алкивиада мы видим в диалоге *Алкивиад I*, где Сократ говорит: «Учиться игре на флейте ты, Алкивиад, не пожелал...» (106е). Не является ли это литературной игрой-намёком на «метод логосов» Сократа, от обучения которому Алкивиад в конечном итоге так же отказался?

Конечно, приведенные из *Пира* Платона сравнения говорят не столько о внешности Сократа, сколько о его внутренней природе и силе его речей. Но постоянная, нарочитая, отсылка к силенам и сатирам вызывает прямую ассоциацию с их обликом. Несостыковка внешности, словно бы взятой напрокат у персонажей народной мифологии и «сатирических драм», с философским духом его наставника важна для Алкивиада. Именно поэтому он использует «метод сравнений» – не ради насмешки, но ради выявления истины. Он позволяет, с

одной стороны, подчеркнуть превосходство внутренней природы над внешней, а, с другой, подчеркнуть необходимость силенова облика. Ведь Сократ, как и его театральные и скульптурно-живописные прообразы, не укладывается в нормы гражданско-урбанистического канона своего времени.

Эта раздвоенность – быть и видеться – имеет прямо-таки сценическую природу, когда не до конца понятно, кто исполнитель и кто персонаж, и, главное, какое за этим стоит действие? Но зато она дает нам новые возможности не только для историко-философского исследования, но и для размышления над тем, как возникает необходимая для осознания личностной природы человека диалектика скрытой глубины и разоблачающего внешнего облика. В свое время нам доводилось говорить о реконструкции образа «Сократа-спартанца» (Светлов 2012). Однако Сократа-спартанца мы можем лишь представлять, исходя из описания его жизненных установок и практик. А вот фигура Сократа, смахивающего на силену из сатирических драм, имеет вполне ощутимую и зримую природу – благодаря как иконографии философа, так и изображениям силенов/сатиров и театральным представлениям с их участием в античной вазописи. Сатирические драмы, как известно, «закрывали» каждый день трагических постановок. Будучи по своей структуре схожими с трагедиями, они на свой лад усиливали катарсический итог представления, развлекая и отвлекая зрителя после многочасового «трагического» сидения на не слишком-то удобных лавках «театрона».

Кто такие силены, почему именно они стали фигурой театральной? Согласно Павсанию силены – это сатиры, «достигшие преклонных лет» (*Описание Эллады* I. 23, 5). По крайней мере, именно таков Силен из сатирической драмы Еврипида «Киклоп» и предводитель ватаги сатиров в «Следопытах» Софокла. Не пускаясь в длительные рассуждения о генезисе этих фигур как религиозных персонажей (срв. гипотезу о малоазийском и «речном» происхождении силенов), отметим, что и сатиры изначально вовсе не козлоподобны, и они становятся похожими на Пана далеко не сразу (см. Брагинская 1988). Для нас это важно по той причине, что именно такие, «силеновы», черты присущи Сократу, и именно они толкуются в духе античной физиогномики.

Отчего эти нелепые земледельческие или лесные охотничьи демоны, как-то связанные с культом Диониса, оказались на подмостках театра? Возможно, ключом является мнение Аристотеля, высказанное им в *Поэтике*: «На что нам неприятно смотреть [в действительности], на то мы с удовольствием смотрим в самых точных изображениях, например, на облики гнуснейших животных и на трупы» (1148b9–12, пер. Н. В. Брагинской). Удовольствие от такого лицезрения Стагирит объясняет тем, что подобное созерцание является познанием, а познание вызывает удовольствие.

Что же является причиной той «неприятности», которая переносится на образ силенов и которая в случае вазописи и театра приобретает познавательную радость? «Неприятность» вызвана несоответствием некоего явления канону, неуместностью его в условиях урбанистической полисной жизни. Речь

идет о поведении и о внешности, не укладывающихся в общепринятое и норму (записанную и неписаную). Аристофан демонстрирует подобное поведение, например, через образы старых чудаков, Писфитера и Евильпида (см. *Птицы*), отправившихся к птицам на поиски счастливой жизни. Предприятие, которое в реальной жизни вызвало бы недоумение и сомнение в умственных способностях тех, кто за него взялся, в комедии превращается в поучительную забаву. Предметом насмешки могут быть и иностранцы, не причастные афинской пайдеи (восхваляемой Периклом в его знаменитой «надгробной» речи из *Истории* Фукидида), такие, как мегарец из аристофановской комедии *Ахарняне*, продающий под видом свинок своих дочерей.

Аристотель расширявает притягательную силу комедии и следующим образом: «Комедия же, как сказано, есть подражание людям худшим, хотя и не во всей их подлости: ведь смешное есть лишь часть безобразного. В самом деле, смешное есть некая ошибка и уродство, но безболезненное и безвредное» (Ibid. 1070b1–5). То, что вызывает отторжение в реальной жизни, став частью изобразительного мимесиса перестает разрушать «нормальный» строй нашего мира и нашей жизни (не важно, в реальности ли происходит это разрушение, или мы всего лишь опасаемся его). Здесь наше превосходство и преодоление выражается в смехе. А от смеха до сочувствия и принятия «подлого», «худшего» и «безобразного» в наш мир остается лишь шаг. С одной оговоркой: это принятие поначалу будет касаться сферы воображения – театральной постановки, рисунка художника, фигурки в мастерской скульптора. И лишь потом возможно символическое подражание осмеянными персонажам в поведении и обыденной жизни (ведь мы так любим повторять некоторые «mots» из фильмов Леонида Гайдая или Квентина Тарантино!).

На театральных подмостках, как и в пространстве картины художника возможно многое из того, что табуировано в «нормальной» жизни. Осознавал это еще Аристофан. Недаром его птицы поют-щебечут людям:

«Зрители, хотите в счастье и в довольстве сытно жить
С нами, с птицами, – не ждите, поспешите все сюда!
Все, что среди вас клеймится беззаконием, грехом
И пороком, в царстве птичьем славно и разрешено...»
(Аристофан, *Птицы* 752–755, пер. А. Пиотровского)

Возможно, это приятное ощущение от театральной вседозволенности вызвано так же тем, что, как пишет Франсуа Лиассараг (2008, 22) «их гибридный [сатиров и силенов – Р. С.], звериный облик является своеобразной манифестацией принципиально иной природы, скрытой в сердце каждого цивилизованного мужа...». Лиассараг связывает это прежде всего со сценами винопития, щедро изображаемыми в античной вазописи, где силены-сатиры выступают разнузданными «заместителями» людей. Страсть силенов и сатиров к вину прекрасно обыграл Еврипид в своей «сатировой драме» *Киклоп*. Старый Силен, пленник и слуга киклопа Поли-

фема, давно не пивший вина, в ответ на предложения Одиссея в обмен на вино раздобыть ему и его спутникам пищу говорит:

«Все сделаю. И к черту всех хозяев!
 Душа горит, и за бокал вина
 Я отдал бы теперь стада киклопов
 Всех, сколько их ни есть. Стряхнуть тоску,
 А там... Хоть с этого утеса в море...»
 (Еврипид, *Киклоп* 163–167, пер. И. Анненского)

Хочется добавить, что силены замещают человека не только в сценах винопития. Они выступают шутовым зеркалом его самого в самых разных ситуациях. Их наивная непросвещенность подчеркивается, например, в отрывке из Эсхила (считается, что из сатировой драмы *Прометей-огненосец*) Прометей обращается к сатиру, впервые увидевшему огонь и пытающемуся обнять его и поцеловать: «Траг, так ты пожалеешь о бороде» [цит. по: Брагинская 1988, 307]. Сатир здесь пародирует человека, впервые столкнувшегося с благом, подаренным ему Прометеем.

Шутивный тон может сменяться гротеском. Напомним, что образ сатиров в античном нарративе иногда приобретает отрицательные коннотации. Этот их статус – бесполезных полулюдей – впервые встречается у Гесиода (который вообще говорит о сатирах впервые): «Племя сатиров никчемных и нерасторопных в работах...» (*Каталог женщин*, фр. 6.).

Платон в *Политике* сравнивает с «фиасом кентавров и сатиров» толпу софистов-политиканов, оспаривающих власть (303c). Никчемность проявляется в их трусоватости. В *Следопытах* Софокла Силен, возглавляющий поиск украденных Гермесом коров Аполлона, ругает сатиров, впервые услышавших лиру Гермеса (позволим себе развернутую цитату, перечисляющую все атрибуты никчемности их природы):

«Как? Звука испугались вы? Из воска
 Вас вылепили, что ли? Негодяи,
 Зверье проклятое! Везде вам страхи
 Мерещатся, чуть шелохнется куст!
 Лишь к рабской, дряблой, недостойной службе
 Вы приспособлены, и только мясо
 Я вижу в вас, да языки, да... будет!
 Нужда нагрянет - на словах всегда вы
 Надежны, а дойдет до дела - трусы!...»
 (Софокл, *Следопыты* 145–153, пер. Ф. Ф. Зелинского)

Но едва Силен впервые слышит звуки лиры Гермеса, как и сам трусит:

«Благодарю! Нет, ты один, как знаешь,
 Ищи, выслеживай и богатей,
 Возьми коров, и злато, [и свободу,
 А мне довольно...» (там же, 206–209)

Мы знаем, что на самом деле Сократ, столь на силен похожий, был мужественным человеком. В этом контексте сопоставление его облика с трусоватыми сатирами выглядит еще более провоцирующим.

В одном из фрагментов *Следопытов* – забавной игре в «угадалки», когда сатиры пытаются понять, что за безгласный зверь, умерев, стал лирой (напомним, Гермес создал первую лиру из черепахи) – можно предположить пародию на какие-то диалектические процедуры узнавания истины (из «арсенала» софистов – но и Сократа тоже). Суевливые, торопливые и недалекие сатиры схватывают лишь последний признак черепахи, из тех, что каждый раз подсказывает им нимфа горы Киллены.

«Корифей

Каков же с виду он? Короткий? Или длинный? Иль кривой?

Киллена

Короткий, горшковидный, кожей он пятнистою покрыт.

Корифей

Пятнистой? Значит, вроде кошки? Или, скажем, леопард?

Киллена

Огромна разница меж ними: кругл он и коротконог.

Корифей

Ихневмону подобен зверь твой? Иль на рака он похож?..»

(там же, 301–305)

Но не только никчемность характеризует силенов и сатиров. Ко всему прочему они – неутомимые сексоголики, преследующие менад, а так же наглядно демонстрирующие свою мужскую мощь. Количество изображений, где античный сатир бежит за менадой, овладевает ею (порой, правда, оказывается ею бит), где он танцует вместе с ней, или же несет ее на своих плечах, необычайно велико. И сатирическая эротическая одержимость только усиливает глубину противопоставления природы этих существ «внутреннему человеку» Сократа.

В *Государстве* Платон, доказывающий, что, в условиях несправедливого государственного строя и общераспространенности несправедливых форм жизни, философская душа может потерять свои возвышенные черты, вкладывает в уста своего учителя горькие слова: «Остается совсем малое число людей, Ади-мант, достойным образом общающихся с философией... Может удержать [в лоне философии] и такая узда, как у нашего приятеля Феага: у него решительно все клонилось к тому, чтобы отпасть от философии, но присущая ему болезненность удерживает его от общественных дел. О моем собственном случае – божественном знамении – не стоит и упоминать: такого, пожалуй, еще ни с кем раньше не бывало» (*Государство* 496 а–с, пер. А. Н. Егунова).

Что же могло отвлечь Сократа от философии? Очевидная чувственность природы, о которой свидетельствовала античная физиогномика, и с которой соглашался он сам. Приведем хорошо известный анекдот из Цицерона: «Некий Зопир, утверждавший, будто он умеет распознавать нрав по облику, однажды

перед многолюдной толпой стал говорить о Сократе; все его подняли на смех, потому что никто не знал за Сократом таких пороков, какими наградили его Зофир, но сам Сократ заступился за Зофира, сказав, что пороки эти у него действительно были, но что он избавился от них силою разума» (*Тускуланские беседы* IV, 37 (80), пер. А. Артюшкова).

О том, что Сократ был прекрасно знаком с силой черного коня своей натуры (если вспомнить образ из *Федра*) свидетельствовали и Аристоксен в своей ядовитой биографии Сократа, и Порфирий в его историко-философской доксографии. Чтобы увидеть какие врожденные «пороки» Сократа подметил Зофир, возьмем буквально несколько примеров из псевдо-аристотелевской *Физиогномики*, хорошо воспроизводящей общий тон и характер таких произведений и, к тому же, не слишком сильно удаленной по времени от жизни Сократа.

Учение о признаках человеческой природы связано в *Физиогномике* с аристотелевской «биологией». Физиогномика предстает в данном трактате как своеобразная зоо-логика: не в том плане, что псевдо-Аристотель считает отдельные черты человеческого характера проявлением животной природы, а в том, что он обнаруживает общие свойства, соответствующие отдельным группам живых существ – и из животного мира, и из человеческого сообщества. Отсылка к хорошо известному облику различных животных выступает приемом, который позволяет «типологизировать» все эти «плоские и курносые» носы, «выдвинутые верхние губы», «жесткие» или «волнистые» волосы, а также зафиксировать их в памяти. Трудно однозначно ответить на вопрос, насколько «зоо-логическая» составляющая определяла манеру изображения античными художниками своих персонажей, но на облик героев комедий и сатирических драм она, несомненно, влияла.

Согласимся с тем, что античная физиогномика является одной из форм рационализации и адаптации фольклорных и мифологических представлений к развивающимся научным знаниям (срв. Илюшечкин 1998, 444–445). Но для античного человека подобные параллели вполне реальны, более того, в *Первой аналитике* Аристотель утверждает, что мы можем умозаключать о природе живого существа по некоторым его внешним признакам (II, 27).

Вот несколько суждений, которые можно – с большей или меньшей долей фантазии – отнести к облику Сократа: «У кого глаза выпученные – глупые, это восходит к соответствующей черте и к ослам... Круглолобые тупы, это соотносится с ослами...», «У кого ноздри раздутые – гневливы; это восходит к состоянию, вызываемому гневом». «У кого конец носа толстый, – те тупые; это соотносится со свиньей...» «Имеющие расстояние от края груди до пупа большее, чем от края груди до шеи – прожорливы и тупы...» и так далее (*Физиогномика*, цит. по: Лосев 1974, 376 и сл.).

В принципе весь этот отрицательный арсенал вполне применим к изображениям Сократа (особенно пародийным, обычно называемым «тип А») – от прожорливости до «свойственной свиньям и ослам» похотливости. Здесь

напряжение между внешним и внутренним приобретает наиболее ярко выраженный характер.

Каким-то образом оно должно было разрешаться. Один из способов такого разрешения – попытка более «примирительной» трактовки внешности Сократа в античной иконографии. Возникает вопрос, когда она могла начаться? Если говорить о наиболее ранних изображениях Сократа, то можно вспомнить анекдот, который нам передает в *Пестрых рассказах* Элиан. Утверждая, будто *Облака* были созданы Аристофаном исключительно из-за того, что Сократ не посещал комические представления, считая их слишком низкопробным видом искусства, Элиан пишет: «Те, кто мастерил маски, постарались, чтобы сократовская была схожа с обликом философа». Когда иноземцы, в большом числе присутствовавшие на спектакле начали громко вопрошать, о ком идет речь в комедии, Сократ, якобы поднялся со своего места, дав себя узнать, и так и простоял до конца действия, выражая тем презрение и зрителям, и комедиографу (*Пестрых рассказы* II, 13). Обратим внимание, что согласно Элиану (если всей этой истории вообще можно верить), театральная маска передавала не типическое, а индивидуально-сократовское. Конечно, она могла гипертрофировать «силеновы» черты Сократа. Но эта (возможная) гипербола не помешала узнаванию, даже наоборот, стимулировала его.

Маска, о которой рассказывает Элиан, скорее всего была источником «силенова» типа А. Первую бронзовую статую Сократа могли заказать его ученики. В таком случае она стояла в Академии (явно не в Киносарге; о зданиях афинских философских школ см: Afonasin, Afonasin 2014), а, поскольку в текстах Платона силенов облик Сократа «педалируется», это, гипотетическое, изображение также должно было принадлежать к «типу А». Согласно Диогену Лаэртскому (II.43) афиняне, раскаявшись после казни Сократа в содеянном, установили в честь философа бронзовую статую «работы Лисиппа». Учитывая то, что Лисипп являлся «придворным» скульптором Александра, ряд ученых полагает, что статуя эта либо не принадлежала ему, либо же была установлена лишь во времена правления в Афинах Деметрия Фалерского (срв. Voutiras 1994, 137–140). Так как Лисипп был склонен «приукрашивать» своих персонажей, именно к данной скульптуре (если он был ее автором), а не к гипотетической «внутриакадемической» статуе может восходить более сглаженный «тип В» сократовских изображений.

Для «примирительной» трактовки имелись и определенные мифологические основания, опять же связанные с образом силенов. Напомним, что жестоко наказанный Аполлоном Марсий все-таки стал создателем фригийских напевов и является скорее трагической, чем комической фигурой. А тот Силен, которого захватил в плен царь Мидас, был воспитателем самого бога Диониса. Так как апологетическая традиция рассматривает Сократа именно как «повивальную бабку» философского образования, сравнение с силеном может содержать отсылку именно к этому персонажу.

Однако напомним: Силен попался в плен Мидасу потому, что заблудился и, к тому же, был мертвецки пьян. А пьяный педагог совсем не похож на того Сократа, который, согласно диалогу *Пир* в любом случае сохранял внутреннюю трезвость.

Кажется, что наши рассуждения об иконографическом облике Сократа приводят нас к довольно хорошо известному выводу: противоречие внешнего облика и внутренних черт должно было показать силу философии и ограниченность «формальной» физиогномики. Оно наглядно свидетельствовало, что, помимо телесного, существовала еще одна реальность, невидимая, но прекрасная – реальность души. С точки зрения афинского общественного сознания создание и дубликация «силенова» образа Сократа могла стать своего рода провокацией, вызовом афинскому городскому ландшафту, украшенному фигурами с «калокагатийными» пропорциями. Как писал П. Занкер: «Тело Сократа может рассматриваться как пример [или даже заповедь], того, что даже в, казалось бы, уродливом облике может скрываться самая совершенная душа. Этот пример означает, что вся система ценностей афинского общества строится на заблуждении и обмане, вызванном фикцией вечной формы тела» (Zanker 1995, 39).

Отталкиваясь от этой мысли нам хочется пойти дальше и обратить внимание читателя на еще одном аспекте образа Сократа. Парадигмальная для него фигура Силен не даром была обнаружена нами в театральном контексте. Достаточно посмотреть на сатиров-«Сократов», служивших украшением оркестры театра Диониса в Афинах, чтобы еще раз задаться вопросом: а не глубже прослеженные нами выше параллели?

Негодные и никчемные сатиры в античной вазописи являются не только спутниками богов, пьяницами, бросающимися головой прямо в амфору, сексоголиками и «деревенщиной». Есть целый ряд изображений на античных вазах, которые представляют их пародирующими практически весь круг занятий тогдашнего афинянина.

Они матерят какие-то предметы обихода, приносят жертвы перед гермами, изображают из себя педагогов, участвуют в соревнованиях легкоатлетов и изображают забеги «биг» – двуконных колесниц. Они примеряют вооружение гоплита, повторяют подвиги мифических героев (например, Персея), и даже, подобно Эдипу, разрешают Сфинксову загадку.

Когда, посмотрев на эти рисунки, мы вновь вспоминаем слова Алкивиада, Платона и Ксенофонта о Сократе, становится понятно, что за сравнением их учителя с Силеном-Сатиром стояло еще что-то важное. Сократ, как он представлен в античном нарративе и в «зрительном ряде» античной иконографии отсылает нас к сцене, к зрелищу, к подражанию – к сатировой драме. Сократ в пространстве античного воображения – это стихия театра и мимесиса, происходящего в памяти античных авторов и художников, зафиксировавших одного из самых необычных мыслителей европейской цивилизации. Того мимесиса,

который так подробно и с разных сторон обсуждается Платоном, и, вслед за ним, Аристотелем (Протопопова 2011; Трушина 2013).

Для учеников Сократа действительно было очень важно выделить и закрепить различие философской природы и полностью противоречащего ей внешнего образа. Они (Платон, Ксенофонт) и делали это, а вслед за ними (или параллельно с ними) – той же работой были заняты скульпторы. Но воображение одновременно и разоблачает природу воображаемого, и облекает ее в некий новый, видимый образ. Оно действует как физиогномист, ища типическое и общезначимое. В итоге типаж сатира начинает довлеть над просопографией и иконографией Сократа и не может не отбрасывать «тень» на его философское дело.

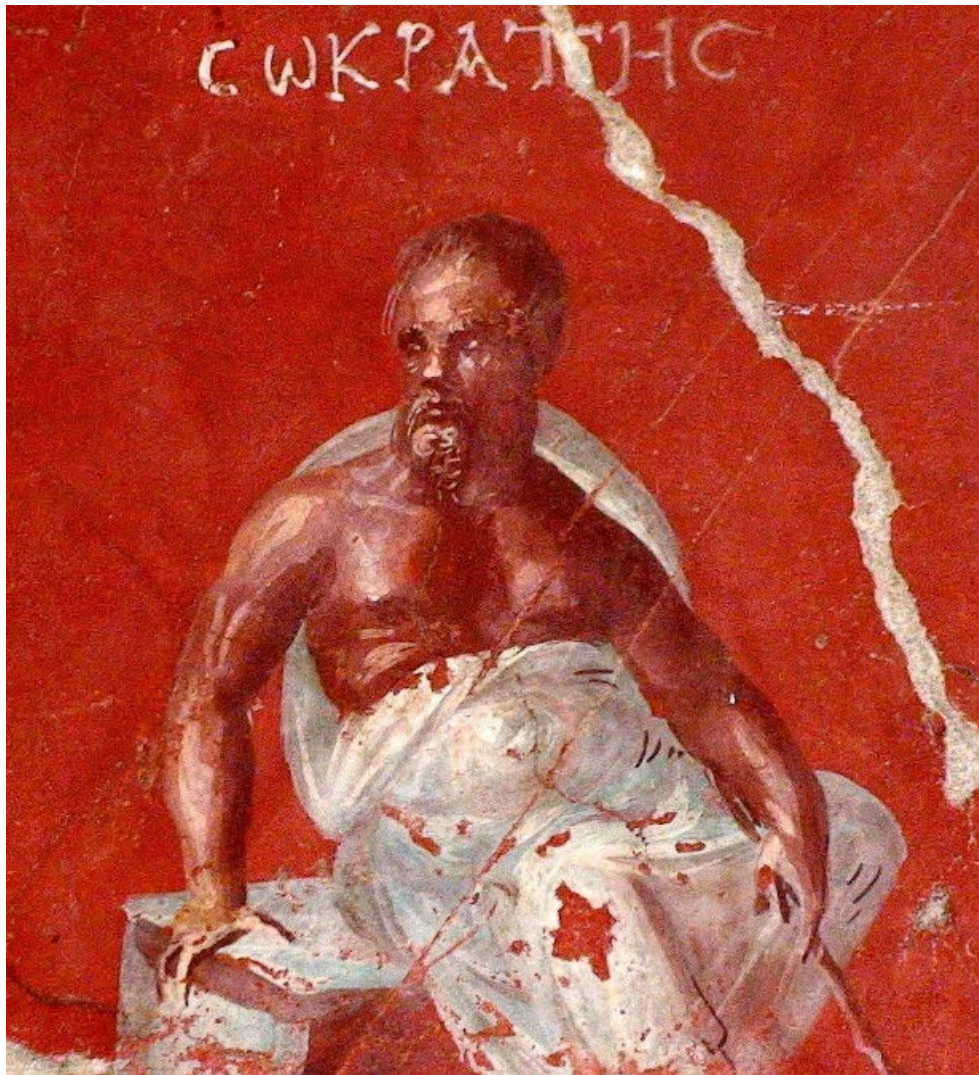
Воображение сопоставляет Сократа с фиасками сатиров из «драм», еще более усиливая резонанс недоумения и удивления (из которого, как известно, и рождается философия). Укажем, что сатирическая драма, скорее всего, игралась теми же актерами, что и трагедии, предшествовавшие ей в дневном представлении (что и логично!). Трагические персонажи становились предметом сатирической пародии-насмешки. Трагический накал разряжался, события, вызванные неумолимым роком, превращались в анекдот. (Как это похоже на греческую словесность, когда после *Илиады* Гомеру приписывают *Войну мышей и лягушек!*..)

В связи с этим может быть правы те сторонники «драматического» подхода к изучению Платона, которые полагают, что в его диалогах «игровой» момент присутствует в куда большем объеме, чем мы обычно полагаем? Не являются ли эти диалоги – даже вне зависимости от воли их автора – своего рода сатирическими драмами, художественной антитезой некой «тезы»? Таковой тезой являются не истории Эдипа и Ореста, а театральные сатирические представления. Происходит вполне диалектическая подмена: если драмы высмеивают сатиров и силенов, а также снижают трагический пафос, то диалоги ставят во главе угла именно сатира-Сократа. Он, неуместный в Афинах люмпен-интеллигент, становится носителем смысла и ценности, неутомимо допрашивая собеседников об истине и знании, на обладание которыми те претендуют. Вспомним сравнение в *Протагоре* софистов, которых одолевает Сократ, с тенями великих героев прошлого (Тантала, Геракла). Если это сравнение не случайно, тогда именно они, «полубоги» оказываются на месте хвастливых, но недалеких и никчемных сатиров. А тот, кто является носителем облика деревенщины, срывает с них маску, сам же реализует принцип калокагатии – и в своей жизни, и на страницах диалогов Платона. Так что уже никого не удивляет, что об умирающем Теэтете, который, как известно, лицом своим был очень похож на Сократа, мегарик Евклид говорит: «καλὸν τε καὶ ἀγαθόν» (142b).

ИЛЛЮСТРАЦИИ



Бюст Сократа. Римская мраморная копия с греческого изображения IV (?) в. до н. э.
Из Quintili Villa на Аппиевой дороге (изображение типа «А»).



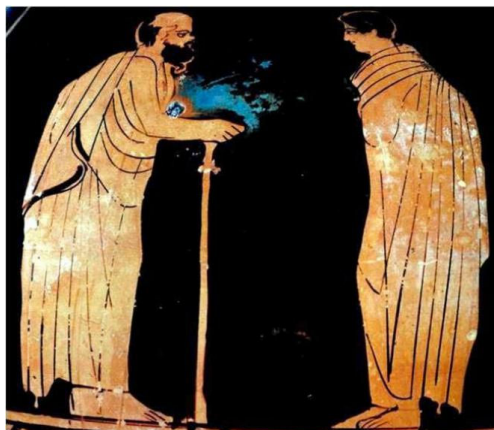
Сократ. Фреска из Эфеса (эллинистическая эпоха) (изображение типа «В»).



Двойная герма. Ксенофонт и Сократ. Эфес, Турция. I в. н. э.



Сатир и сфинкс. Краснофигурный кратер из Пестума, около 330 г. до н. э.



Сатир в образе гражданина. Аттическая краснофигурная амфора IV в. до н.э.



Слева: сатир в образе педагога. Аттическая краснофигурная керамика IV (?) в. до н.э.
Справа: сатир-«дискобол». Аттическая краснофигурная керамика V (?) в. до н.э.



Краснофигурный килик. Лувр. IV в. до н.э.

ЛИТЕРАТУРА

- Анненский, И., пер. (1999) Еврипид. *Трагедии в 2-х томах*. Москва.
- Брагинская, Н. В. (1988) «Трагедия и ритуал у Вячеслава Иванова», *Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятках*. Москва: 294–329.
- Зелинский, Ф., пер. (1990) Софокл. *Драмы*. Москва.
- Илюшечкин, В. Н. (1998) «Античная физиогномика», *Человек и общество в античном мире*. Москва, Наука: 441–465.
- Лиассараг, Ф. (2008) *Вино в потоке образов*. Москва.
- Лосев, А. Ф. (1975) *История Античной эстетики. Т. IV, Аристотель и поздняя классика*. Москва.
- Нахов, И. М. (1987) «Физиогномика как отражение способа типизации в античной литературе», *Живое наследие античности. Вопросы классической филологии*, вып. IX. Москва: 69–89.
- Пиотровский, А., пер. (2000) Аристофан. *Комедии. Фрагменты*. Москва.
- Протопопова, И. А. (2011) «Государство Платона – идеальный мимесис?» *Логос* 4 (83), 89–100.
- Светлов, Р. В. (2012) «Сократ в спартанском камуфляже», *Логос* 6 (85), 16–28.
- Трушина, М. А. (2013) «Μίμνησις в платоновском Государстве», *Вестник РХГА* 14.3, 75–79.
- Afonasin, E. V., Afonasiina A. S. (2014) “The houses of philosophical schools in Athens,” *ΣΧΟΛΗ (Scholē). Ancient philosophy and the classical tradition* 8, 9–23.
- Dilts, M. R., ed. (1974) *Aeliani Claudii Varia historia*. Leipzig.
- Lapatin, K. (2006) “Picturing Socrates,” Ahbel-Rappe, S., Kamtekar, R., ed. *A Companion to Socrates*. Blackwell Publishing: 110–157.
- Loveday, T. and Forster, E. S., eds. (1913) Aristotle. *De coloribus; De audibilibus; Physiognomonica*. Oxford, Clarendon Press.
- Voutiras, E. (1994) “Sokrates in der Akademie: Die früheste bezeugte Philosophenstatue,” *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung* 109, 133–161.
- Zanker, P. (1995) *The Mask of Socrates: The Image of the Intellectual in Antiquity*. Berkeley and London: University of California Press.

COULD IAMBlichUS HELP US TO UNDERSTAND ONE ANCIENT RELIEF?

ANNA AFONASINA
Tomsk State University
Novosibirsk State University, Russia
afonasina@gmail.com

ABSTRACT. Describing Pythagoras' activities in Croton Iamblichus summarizes the content of his public speeches addressed to young men, to the Thousand who governed the city, as well as children and women of Croton. The earliest evidences about the Pythagoras' speeches, available to us are found in an Athenian rhetorician and a pupil of Socrates Antisthenes (450–370 BCE), the historians Dicaearchus and Timaeus, and Isocrates. In the present paper I consider the content of the Pythagoras' speeches, preserved by Iamblichus, in more details, in order to suggest a new interpretation of the famous grave relief from the Antikensammlung, Berlin (Sk 1462). The relief, found in an "Olive grove on the road to Eleusis" and dated to the first century BCE, presents an image of a sitting half-naked bearded man with a young man, also half-naked, standing behind his chair, and a group of peoples consisting of a child, an older man and a woman, standing in front of him. Our attention attracts a big and clear image of the letter 'Psi' above the scene. The comparison of the content of Pythagoras' speeches with the scene depicted on the relief allows us to interpret the image as following: we suggest that the sitting man, undoubtedly a philosopher, could be a Pythagorean or Pythagoras himself; he is attended by his pupil and gives speeches to different groups of peoples, symbolically represented as a young man, a public agent, a woman and a child. Admittedly, the letter 'Psi' symbolizes the Pythagorean teaching about *psyche* (the soul), and the relief itself, contrary to general opinion, was initially designed to adorn a school or a private building rather than a funeral monument. An alternative interpretation suggested is that the sitting figure could be a wandering physician.

KEYWORDS: the images of philosopher, Pythagoras, plastic art, schools in antiquity, Asclepius.

*Исследование выполнено в рамках Программы повышения конкурентоспособности Томского государственного университета.

* An earlier version of this study is given at the conference of the International Society for Neoplatonic Studies (Lisbon, June 2014).

I. A GRAVE (?) RELIEF OF A HOUSE PHILOSOPHER?

The historian of ancient philosophy cannot miss a fine ancient relief kept in Berlin, which was, according to the museum plate, found in an “Olive grove on the road to Eleusis”. This olive grove is located near the Dipylon Gate and the Plato’s Academy, one of the most notable places of the deme Colonus, the birthplace of Sophocles (according to his *Vita*, 1), and the scene of his *Oedipus at Colonus*.

One immediately notes that its attribution as a “grave” relief is at least questionable. I think the relief would better fit a public or private building of some sort, such as a school, a religious institution, or a theatre/bouleuterion.

Let us look at the picture. The museum plate reads:

“Four men of various ages and a girl stand or sit before a flat background. The seated figure, emphasized by his size, is interpreted as being the house philosopher of the family. The sign in the window-like section at the upper edge is reminiscent of the letter Ψ (Psi) and perhaps alludes to the psyche.”



*A grave (?) relief of a ‘house philosopher’(?). Athens, marble, 1st century BCE.
The Antikensammlung, Berlin (Sk 1462). Photographed by the author*

P. Zanker (1996, 187–188) is more specific. Comparing sculptural and relief representations of intellectuals from different periods he aims to show the evolution of their appearance in the Greco-Roman world and emphasizes the role of philosopher in late Hellenistic period as an interpreter of the classical tradition as well as an advisor and a tutor:

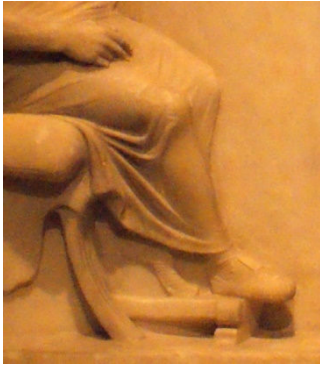
“Underneath the large framed picture (or window?) bearing the enigmatic sign [Ψ], a philosopher is seated with his family. His portrait, like that of Poseidonius, is patterned after Late Classical models. Although he has no other heroic traits and sits comfortably in a chair, he is shown on a much larger scale than all the other, standing figures. This is *presumably* [my emphasis. – A.A.] a grave monument¹ that a father commissioned for the resident philosopher to whom he had entrusted the education of his three children. The difference in scale is supposed to convey the great awe in which the teacher is held, and the success of his teaching is expressed in the well-bred manners and poses of the children, a young man, a youth, and a girl. The father is characterized by his bald head and realistically rendered face as an unmistakable individual and wears the same outfit as the philosopher and elder son, a himation without a garment beneath it. This is not the current fashion and marks him as an adherent of the philosophical way of life. If we interpret the curious symbol above the philosopher as a psi (Ψ), it could be a reference to the concern for the peace and security of the soul common to all those depicted here. The intimate ambience of the scene brings to mind the Greek philosophers employed in the households of contemporary Roman aristocrats. But there, no matter how much the Romans valued the company of the philosopher and relied on his advice in times of spiritual crisis, they would not have accorded him such a position of honor within the family. The relief is thus a particularly impressive testimony to the high status accorded philosophical teaching in the Late Hellenistic world”.

II. INSIDE OR OUTSIDE?

This interpretation clearly requires some qualifications. First, let us examine the sitting figure more attentively. The man alone is depicted in very distinct shoes, called *calcei*, enclosed footwear worn by the civilians of all levels everywhere in the Roman world. It is well known that *indoors* the Roman citizens normally wore sandals with a tunic and a stola, while the sandals did not fit well for wearing outdoors with a toga and a palla.²

¹ If the relief is funeral an image of the dead person will be immediately recognizable. The largest figure on the relief is the sitting man, second-size figures are the young man behind the chair and the staying old man. Who owns the monument? According to P. Zanker the dead person is the old man in toga – the father, who entrusted the education of his three children to the resident philosopher. His features are drawn in details, but our attention is inevitably attracted to the figure of the sitting man. Besides, the scene as a whole does not display any signs of mourning or other features one may expect in funeral context. That is why I cannot agree that the relief adorned a tomb.

² “Calcei first appear in Italy as the Etruscan *calcei repandi* with pointed toes, reputedly owing to Ionian or Near Eastern influence. The pointed, upturned toe went out of style, but the calceus itself continued for centuries, and all enclosed Roman shoes and shoeboots may be classed as calcei, enclosed footwear for civilians of all levels everywhere in the Roman world. For Roman citizens, sandals were appropriate footwear for indoors with the tunic and stola but



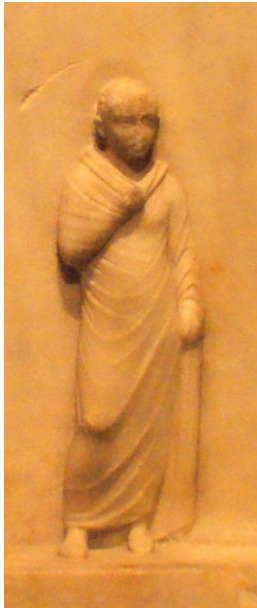
Obviously the sculptor wanted to emphasize the fact that the bearded man has just come from somewhere and spent some time on his way before meeting with the family. I would also suggest that the meeting has occurred outside and, quite probably, the man arrived upon the *pater familias*' request. This type of footwear was a privilege of the civilians, which may indicate that the person is a wondering Italian sage (from the *Italian Croton*?), who uses to visit different cities and well-to-do houses looking everywhere for talented young men and the parents who are ready to support them. This reminds us a Pythagorean or a sophist, rather than a "house philosopher". It is quite imaginable that he is a *medicus*, since the physicians also traveled long ways and styled themselves as philosophers.



III. A PYTHAGOREAN SCENE?

In front of the sage we can see three figures: an adult man, a girl and a boy. The adult man is beardless, bald or has a short cut. The wrinkles on his forehead indicate his age. He wears a himation, while his face resembles the portraits of roman citizens. The girl and the boy are completely wrapped in their closes; their faces are depicted less accurately.

were not appropriate for outdoor wear with the toga and palla. Aulus Gellius quotes T. Castrius, an arbiter of taste, as reprimanding young noblemen for wearing sandals outdoors with tunic and cloak, instead of wearing calcei with toga (13.22). Literary evidence implies that only citizens of high status were entitled to wear the special kind of enclosed Roman shoe called *calcei patricii* or *senatorii*. Such restrictions would have extended to the simple calcei in the Northern provinces, where climate would have affected what was appropriate wear" (Sebesta, Bonfante 1994, 116 ff). See also: Cleland, Davies and Llewellyn-Jones 2007.



The choice of the characters on the relief is reminiscent of the listeners of the famous Pythagorean speeches, detailed content of which we find in Iamblichus' "On the Pythagorean way of life". Describing Pythagoras' activities in Croton Iamblichus summarizes the content of his public speeches addressed to the young men, to the Thousand who governed the city, to the children of Croton and to the women. The earliest evidence about the Pythagoras' speeches, available to us is an Athenian rhetorician and a pupil of Socrates Antisthenes (450–370 BCE). He says nothing about their content. However when he explains the Homeric epithet πολύτροπος he compares the skillfulness of Odysseus with the talent of Pythagoras to give speeches addressed to the different social and age-related groups: he spoke with the children in the manner proper to their age, to the women in relation to the matter which concern them, to the politicians – concerning the public affairs, and to the young men, accordingly, – in the way most suitable to the listeners (ἐπιστάμενοι δὲ πολλοὺς τρόπους λόγων περὶ τοῦ αὐτοῦ πολύτροποι ἂν εἶεν. εἰ δὲ οἱ σοφοὶ καὶ <ἀνθρώποις συνεῖναι> ἀγαθοὶ εἰσι, διὰ τοῦτό φησι τὸν Ὀδυσσεῖα Ὅμηρος σοφὸν ὄντα πολύτροπον εἶναι, ὅτι δὴ τοῖς ἀνθρώποις ἠπίστατο πολλοῖς τρόποις συνεῖναι. οὕτω καὶ Πυθαγόρας λέγεται πρὸς παῖδας ἀξιωθείς ποιήσασθαι λόγους διαθεῖναι πρὸς αὐτοὺς λόγους παιδικούς, καὶ πρὸς γυναῖκας γυναῖξιν ἀρμοδίους, καὶ πρὸς ἄρχοντας ἀρχοντικούς, καὶ πρὸς ἐφήβους ἐφηβικούς, fr. 51 Caizzi; Porphyry, *Schol. ad. Od.* 1.1). Approximately in the same period Isocrates in his *Busiris* 29 tells us about Pythagoras' fame: "For so greatly did he surpass all others in reputation that all the younger men desired to be his pupils, and their elders were more pleased to see their sons staying in his company than attending to their private affairs" (Norlin's translation). Plato in the *Republic* 600a-b notes that Pythagoras "was the leader in upbringing" (ἡγεμῶν παιδείας), who established a special Pythagorean way of life. Mentioning the speeches in his biographical work Diacearchus says nothing about their content but, in his manner, emphasizes the Pythagorean secrecy (fr. 33 Wehrli=Porphyry, *Life of Pythagoras*, 18). A slightly more detailed evidence about Pythagoras' speeches is found in another Hellenistic historian Timaeus (ap. *Iust.* XX, 4, 1–13). According to him Pythagoras convinced the women to forget about their expensive clothes and jewelry, and keep the modest way of life. All this allows us to accept the historicity of the event, although the details of Iamblichus' account is undoubtedly his literary creation.



Having found, according to Iamblichus, the young men the most receptive of philosophical ideas he directed his first speech to them (*On the Pythagorean way of life*, 37 ff., Dillon–Hershbell’s transl.). Could the young man depicted behind the sitting sage be interpreted in this context as a new Pythagorean convert?

The man in a himation staying in front of the sage represents the next group of the Pythagorean listeners – the Thousand who governed the city. Depicting a respectable citizen, on the “philosophical manner”, in a himation without a garment beneath it, the sculptor probably wanted to convey the idea that the governors heeded Pythagoras’ advices and accepted not only the philosophical way of thought, but also a quite distinct way of life. Iamblichus tells about this the following: “Upon hearing this, they built a temple to the Muses and dismissed the concubines whom they were accustomed to keep” (50).

Next two groups of the listeners, children and women, are symbolized by two smaller figures – a boy completely wrapped in outwear and a girl staying covered. «By praising their piety,” – reports Iamblichus, – Pythagoras “brought about such a great change towards thrift in regard to apparel, that no one dared to wear expensive clothes, but all placed countless articles of clothing in the temple of Hera» (56).³ Thus the girl wrapped in palla⁴ with her head covered can be read as a symbol of modesty and good conduct among women.

IV. AN ENIGMATIC SIGN



lower stem signifies the first stage of life, an uncertain age indeed, which has not yet given itself to vices or to virtues. The branching into two, which is above, begins with ado-

If we accept that this sign is “Ψ” then what it could mean? Can it symbolize the soul (*psykhe*), the Pythagorean idea of *metempsychosis*, or, say, an idea of choice? Compare Isidore of Seville who writes in his *Etymologies*: “Pythagoras of Samos first formed the letter Y as a symbol of human life. Its



³ See *Iustin.*, XX, 4, 8–14 . Cf. a Hellenistic ‘Pythagorean’ Letter of Melissa to Claret: “Du solltest in deinem Antlitz züchtiges Erröten als Zeichen der Schamhaftigkeit anstelle von Schminke, sittliche Vollkommenheit, Ehrbarkeit und Sittsamkeit anstelle von Gold und Edelstein tragen” (transl. Städele 1980, 161).

⁴ “Palla is a traditional ancient Roman mantle worn by women. The palla is a single piece of material draped over the shoulders and around the body or over the head as well. The palla is worn over a stola, which is a floor-length dress with straps (or sometimes, long sleeves) that is worn over a tunic” (Sebesta & Bonfante 1994). Compare the palla (a fragment of our relief on the left) with the so called *toga restricta*, worn by men (as depicted on the right).

lescence: the right part of it is arduous, but leads toward a blessed life; the left is easier, but leads to death and destruction” (*Orig.* 1, 3, 7–9, Barney–Lewis–Beach’s transl.). Earlier in the middle of the first century CE a Roman poet and satirist Persius spoke about it thus:

*And where the letter has spread out into Samian
Branches it has shown you the way that rises by means of
The right-hand path.*
(*Satires* 3.56, quoted by Isidore)

Isidorus illustrates an idea of the choice with the help of the letter “Y”, accepted by him as a sign of human life. Both Persius and Isidorus clearly indicate the closeness of the letter “Y” to the Pythagorean tradition.

Letters “Y” and “Ψ” resemble each other, thus the idea of a branching and this of choosing the way of life could also be discerned in the image of “Ψ” by a symbolically-oriented mind. One also cannot exclude a possibility that this is just a part of a house construction.

V. SOME CONCLUSIONS

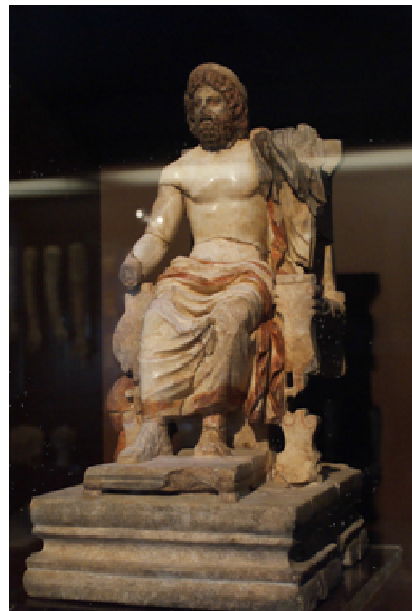


1. Having examined some ancient sources and modern studies we can provisionally conclude that the relief of the first century BCE reflects the idea of Pythagoras’ moral speeches, directed to different groups of Crotonian people. Where the meeting occurred? Inside or outside? We suggest that outside the house. The central figure, the

bearded man, has just arrived from a distant land, maybe from Italy, since this type of footwear is a privilege of the civilians. He is accompanied by his student and the family which invited him meet the guests at the doors. What is the purpose of the visit? Probably recruiting new students and giving talks.

2. There are no direct indications that the relief was a part of a funeral installation. Since it was found in Colonus near the Academy and on the way to Eleusis I find it probable that the relief served as a home or school adornment and its content had to remind of Pythagoras’ precepts.

3. And, last but not least, one can note a typological resemblance between the figures of



Asclepius (as, for instance, the one from the Antikensammlung, Berlin, and another one from the Asclepion at Corinth, both dated to the 4th cent.) and the sitting man from our relief. Asclepius is often depicted as a strong bearded man with curly hair sitting free and relaxed on the spiked throne. It would be too hasty to say that the man from our relief is Asclepius, or a representative of medical art, but it is suggestive that his position, haircut, carriage and overall social setting resemble each other. Thus the sitting man at our relief could well be interpreted as a family doctor and a young man behind the chair as his student.

REFERENCES

- Barney, S. A., Lewis, I. W. J., Beach, J. A., tr. (2006) *The Etymologies of Isidore of Seville*. Oliver Berghof.
- Cleland, L., Davies, G. and Llewellyn-Jones, L. (2007) *Greek and Roman dress from A to Z*. Routledge.
- Dillon, J., Hershbell, J. (1991) Iamblichus, *On the Pythagorean Way of Life*. Atlanta, Georgia.
- Norlin, G. (1980) *Isocrates, in three volumes*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Rode, E. (1901) "Die Quellen des Jamblichus in seiner Biographie des Pythagoras," *Kleine Schriften*. Bd. 2. Tübingen.
- Sebesta, J., Bonfante, L., ed. (1994) *The World of Roman costume*. University of Wisconsin Press.
- Smith, W., Wayte, W., Marindin, G. E. (1890) *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*. E-version in the Perseus database.
- Städele, A. (1980) *Die Briefe des Pythagoras und der Pythagoreer*. Meisenheim a.Glan.
- Zanker, P. (1996) *The Mask of Socrates: The Image of the Intellectual in Antiquity*. University of California Press.
- Zhmud, L. (2012) *Pythagoras and the Early Pythagoreans*. Oxford University Press.

ФИЛОСОФСКАЯ «ОПТИКА» ГЕРАКЛИТА

С. С. АВАНЕСОВ

Томский государственный педагогический университет
iskiteam@yandex.ru

SERGEY AVANESOV

Tomsk State Pedagogical University, Russia

PHILOSOPHICAL "OPTICS" IN HERACLITUS

ABSTRACT. This article starts to explore the problem of the mutual relations of "visible" and "what it is". Ontology, which is nicknamed "classical", tends to deny the "visible" as a "false-existing". The source of this ontology is usually found in ancient philosophy. The author starts studying this problem based on Heraclitus. Heraclitus had initially seen the "visible" and "invisible" as two sides of the cosmic continuum. One cognates the reality by means of physical sight. But a prerequisite for real knowledge is a sort of ascent from the explicit attunement (harmony) to the implicit one. The latter somehow embraces the former, and, although only vision of the universal signifies real wisdom, Heraclitus does not proclaim himself an enemy of the visible and does not declare the visible untrue. Vision "deceives" until the soul have reached an appropriate orderly state, when 'explicit' is found in a coordination with 'implicit', and a *logos* becomes visible to his eyes. This asymmetrical harmony of the visible by eyes and the visible by mind (soul) is, according to Heraclitus, the essence of all things as a whole, a genuine subject of ontological knowledge.

KEYWORDS: ontology, Heraclitus, philosophical optics, visible and invisible, harmony of implicit and explicit.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ, проект № 13-13-70001 «Визуальная антропология: модели социокультурных коммуникаций».

Предлагая вниманию философского сообщества нижеследующий текст, я хочу не только изложить свои соображения по частному теоретическому вопросу, но и так или иначе инициировать обсуждение гораздо более общей проблемы. Для начала такого обсуждения упомянутый частный вопрос может сыграть роль одного из «детонаторов». Общая проблема может быть сформулирована так: онтология как базовая философская дисциплина традиционно предполагает сосредоточение внимания на *сущности* бытия сущего, которая должна быть обнаружена исключительно *за* эмпирически наличным; такая теоретическая

СХОЛН Vol. 9. 1 (2015)

© С. С. Аванесов, 2015

www.nsu.ru/classics/scholar

установка в конечном счете требует преодоления или отрицания *человеческих* параметров бытия сущего в пользу приоритета сверх-человеческой абстракции всеобщего сущего-самого-по-себе. От философствующего, иначе говоря, требуется вера в то, что «за явными и изменяющимися чувственными данными стоит нечто неявное и неизменное, умопостигаемое».¹ Насколько необходимо придерживаться *именно такой* онтологической позиции, оставаясь все же на почве онтологии? Нельзя ли строить такую онтологию, которая, опираясь на иной ракурс постановки вопроса о сути бытия сущего, имела бы *антропологический* (более естественный для человека) характер, что дало бы возможность формулировать общие теории, не исключая при этом конкретного человека из поля философского умозрения?

К большому сожалению, господствующий характер классической, а во многом и современной, «первой философии» определяется предельно античеловечески. Суть бытия сущего определяется по преимуществу отрицательно по отношению к тому, чем живет *реальный* человек. Разрыв «знания» и «жизни», установка на «отвлеченность» первого от последней программируют не только привычку не видеть никакой подлинной ценности и даже никакой действительности в происходящем «перед глазами», но и снижение реальной активности субъекта, его ответственности за происходящее, что, в свою очередь, понижает (в перспективе – до нуля) степень его свободы. Кроме того, созерцание поистине сущего как чего-то сверх-эмпирического, отвлеченного от наблюдаемой фактичности, требует предварительно занять *сверх-человеческую* позицию, то есть позицию воображаемого наблюдателя, не принимающего реального участия в происходящем и потому, в конечном счете, никак не заинтересованного в нем. Такая нечеловеческая, «божественная» метафизика, закономерным образом элиминирующая всякого конкретного человека, и была в свое время положена античным мышлением как единственно возможная онтологическая программа.

Описанная онтологическая установка теоретически обосновывает дуализм, с одной стороны, *налично данного* (фактического, «видимого») и, с другой стороны, того, что *есть по сущности*, «невидимого». Второе, вслед за Парменидом, маркируется в «классической» онтологической теории как значимое, ценное и даже «божественное», а первое – как «мнение», иллюзия, заблуждение и тому подобное. Тем самым, поиск истинно сущего программируется как *отрицание* «данного в непосредственном опыте», как его *преодоление* на пути приближения к истинному знанию. Философское умозрение, начиная с Парменида, призвано дискредитировать «физическое» зрение и видит в этом одну из своих изначальных задач. Такая программная девальвация «явления» ведет к безжизненности онтологической теории, к пренебрежению «посюсторонним» в пользу абстрактного, умозрительного. Универсальное – как «невиди-

¹ Вольф 2006, 104.

мое» и потому *истинно* сущее – в русле такой онтологии противопоставляется индивидуальному (единичному) как сущему «условно». Всякая философия, опирающаяся на такую онтологию, с необходимостью формируется как монистическая и, следовательно, *антиперсоналистическая* доктрина, требующая редуцировать всякого конкретного, единичного человека к частному случаю «Всеобщего», как бы мы его ни именовали: «Космосом», «Единым», «природой», «субстанцией» или «Абсолютным Духом». Физически видимо всегда конкретное, индивидуальное; «Всеобщее» *невидимо*. Приоритет универсального (единого) означает *пренебрежение единичным*.

Современная же онтология должна, как мне представляется, стать своего рода «инструментом» оправдания налично данного и «стратегией» *заботы о видимом*. Так философствующий человек смог бы снова оказаться «у себя» во всех своих экзистенциальных реализациях, не стремясь к уходу в сверхэмпирическое за счет ущерба или полного отрицания эмпирического. Онтология как недоверие наличному, как пренебрежение посюсторонним ради созерцания «идеального» *сквозь* наличное может быть «снята» с помощью «достройки» в той ее части, которая обращена к данному в ощущениях; она должна стать заботой о «видимом» и только так получить наконец доступ к *реальной* человеческой жизни.

Онтология в ее «классическом» смысле возникает и самоопределяется как *истинное знание о подлинно сущем*; мы привычно начинаем историю этой «дисциплины» с античных полумистических, полупоэтических прозрений «истинно сущего» как лежащего где-то за пределами чувственной восприимчивости «обычного человека». Онтологическое познание с той самой поры неизменно включает в себя устойчивое требование перехода от видимого к невидимому, «восхождения» от явного как низшего к скрытому как высшему. Но в ту эпоху, которая диагностирует «визуальный поворот» как одну из своих *определяющих* характеристик, такая анти-оптическая «классика» справедливо ставится под вопрос, и причины ее господства в философской теории начинают наконец-то критически переосмысливаться. В таком критическом контексте наиболее актуальным представляется анализ именно ранних греческих текстов, с которых и начинается вся эта история изгнания «человеческого» из божественной первой философии. «Со времен Платона, – утверждает Валерий Савчук, – философы пренебрегали визуальным образом, считая его выразителем “бытия по мнению” и противопоставляя ему “бытие по истине”, которое недоступно чувствам и может быть схвачено лишь умозрительно».² Точнее говоря, такое пренебрежение «видимым» высказано уже у Парменида в его поэме о пути познания сущего, хотя постановку проблемы соотношения видимого и истинного мы встречаем еще раньше, у Гераклита Эфесского. Поэтому, прежде чем вести речь о «видимом» в его соотношении с сущим у Парме-

² Савчук 2010, 134.

нида, Платона и Аристотеля, следует уделить известное внимание сохранившемуся наследию Эфесца с точки зрения экспликации «оптической» части его доктрины.

Самое известное из прозвищ Гераклита – «Темный» (Σκοτεινός),³ то есть непрозрачный, непроницаемый (для взгляда), non-transparent. Уже само прозвище, закрепившееся за Гераклитом, настраивает на ожидание некоего «зрительного бессилия», визуальной недоступности того знания, которым обладал и которое излагал эфесский философ. Вдвойне важно узнать, как «темный» философ *постигает* «темное» сущее.

По мнению Марины Вольф, в основе всей проблематики Гераклита лежит базовая «проблема явного и неявного».⁴ Это должно означать, что с помощью данной пары терминов эфесский философ концентрирует внимание на ключевом, с его точки зрения, вопросе о соотношении двух способов нашего постижения сущего. Конечно, это не значит, что проблематика Гераклита исчерпывается гносеологией, а метафизическая тема имеет некий «вторичный» статус. Речь должна идти о том, что полнота философской теории требует не только ответа на вопрос, *что есть*, но и на вопрос, *как мы это знаем*. По необходимости отвечая на второй вопрос, Гераклит, как философ, и ставит проблему видимого (явного) и невидимого (неявного, скрытого).

Видимое и невидимое естественным образом воспринимаются как противоположности; Гераклит же, как мы знаем из его фрагментов, теоретик *гармонии* противоположностей. Например, читая фрагмент 27 Мс (В 8 DK), видим следующее суждение: «Враждебное ладит; наилучшая гармония – из разнящихся [τὸ ἀντίθρον συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν]».⁵ М. Хайдеггер с Е. Финком обсуждают последнее выражение этого фрагмента: «Хайдеггер: Но к чему относится “прекраснейшая гармония”? Это нечто видимое или невидимое? Финк: Сразу не скажешь».⁶ Сама постановка вопроса свидетельствует об устоявшемся восприятии Гераклита не просто как философа всеобщей гармонии противоположностей, но и как мыслителя, склонного помещать эту гармонию в «невидимое». Отсюда и вопрос Хайдеггера. Ответ Финка тоже симптоматичен: для того, чтобы *однозначно* локализовать тоталь-

³ Напр., *Strom.* V 50, 2; см. Афонасин 2003, 3, 253. Ср.: Hippol. *Ref.* IX 8, 1–2; IX 10, 10.

⁴ Вольф 2005, 81.

⁵ Лебедев 1989, 200; см. EN 1155 b 5: «О дружбе немало бывает споров. <...> Подыскивают для того же самого <объяснения> и более высокого порядка и более естественнонаучные, так, Еврипид говорит: “Земля иссохшая вожделеет к дождю, и величественное небо, полное дождя, вожделеет пасть на землю”; и Гераклит: “Супротивное сходится”, и “Из различий прекраснейшая гармония”, и “Все рождается из раздора”; этому <мнению> среди прочих противостоит и Эмпедоклово, а именно: “Подобное стремится к подобному”» (Брагинская 2002, 206).

⁶ Хайдеггер, Финк 2010, 372.

ную гармонию в «невидимом» или в «видимом», дошедших до нас фрагментов Гераклита может показаться недостаточно; а те, что составляют имеющийся в нашем распоряжении гераклитовский корпус, могут быть прочитаны (и зачастую прочитываются) как противоречащие друг другу как раз в плане решения проблемы взаимного отношения «видимого» и «невидимого».

Налицо теоретическое затруднение, которое требует особого рассмотрения. А. Ф. Лосев так описывает эту герменевтическую проблему: «Историки философии <...> окончательно запутались, не понимая, как это Гераклит, с одной стороны, “предпочитает [ценит выше всего] все то, что доступно зрению, слуху и изучению” (В 55), а с другой стороны, утверждает, что “глаза и уши – плохие свидетели у людей, имеющих грубые души” (В 107), что критерий истины – “общий божественный разум, через участие в котором мы становимся разумными” (А 16), так что “желающие говорить разумно должны опираться на это всеобщее” (В 114), и, следовательно, “скрытая гармония сильнее явной” (В 54)».⁷ Иначе говоря, в чем, следуя Гераклиту, мы должны полагать руководящее начало действительной жизни – в явном или в неявном? И можно ли, именно *следуя Гераклиту*, однозначно ответить на этот вопрос?

Уточним список фрагментов, которые имеют отношение к обсуждению проблемы «видимого» и «невидимого»; их можно условно поделить на четыре слоя. 1) Напрямую эта тема звучит в двух ключевых высказываниях Гераклита, сохранных Ипполитом Римским: fr. 5 Mc (В 55 DK) и fr. 9 Mc (В 54 DK). 2) Кроме того, можно видеть своеобразный «исток» этой темы в fr. 27 Mc (В 51 DK), а ее развитие – в fr. 21 Mc (В 56 DK). 3) Так или иначе к указанной теме имеют отношение fr. 8 Mc (В 123 DK), fr. 6 Mc (В 101 a DK), fr. 13 Mc (В 107 DK), А 1 DK, fr. 68 Mc (В 118 DK) и fr. 110 Mc (В 109 DK). 4) Столкновение названных фрагментов заставляет принять во внимание, кроме того, ряд иных высказываний Гераклита, которые, на первый взгляд, напрямую не относятся к «оптической» проблематике.

Теперь – о порядке следования интересующих нас высказываний в гераклитовском корпусе. Главные «оптические» фрагменты Гераклита расположены у Марковича следующим образом: 5 (55 DK) → 9 (54 DK) → 21 (56 DK) → 27 (51 DK). Как видим, между пятым и девятым фрагментами образовался позиционный разрыв, хотя *по смыслу* они должны находиться рядом (пока не так важно, в какой именно последовательности). Фрагменты по Дильсу/Кранцу расположены так: 51 (27 Mc) → 54 (9 Mc) → 55 (5 Mc) → 56 (21 Mc); в этом перечне указанные фрагменты находятся рядом, причем сначала стоит суждение о предпочтении неявного, а за ним следует утверждение о предпочтительности явного (как они расположены и у Ипполита Римского). В предположительной «реконструкции» С. Н. Муравьева это отдельные фрагменты № 71 и № 76 в

⁷ Лосев 2000, 389. Указана нумерация фрагментов по DK.

разделе «Искусство познания».⁸ Ключевые фрагменты 9/54 и 5/55 образуют как бы тезис и антитезис.

ТЕЗИС. Ипполит Римский сообщает о Гераклите (*Ref.* IX 9, 5): «О том же, что <Всеобщий Отец> сокрыт [ἀφανής], незрим [ἀόρατος], неведом [ἄγνωστος] людям, он говорит так: “**Тайная гармония лучше явной**” [ἀρμονίη ἀφανής φαυερῆς κρέσσων].⁹ Он одобряет и предпочитает познаваемости непознаваемость и незримость Его силы [ἐπαινεῖ <γὰρ> προθαυμάζει πρὸ τοῦ γινωσκομένου τὸ ἄγνωστον καὶ ἀόρατον αὐτοῦ τῆς δυνάμεως]»¹⁰ (fr. 9 Mc = B 54 DK).

Сравним этот фрагмент с еще одним высказыванием Гераклита: «Невежество лучше прятать, чем выставлять напоказ [Ἀμαθίην γὰρ ἄμεινον κρύπτειν κρύπτειν ἀμαθίην κρέσσον ἢ ἐς τὸ μέσον φέρειν]»¹¹ (fr. 110 Mc = B 109 DK); у С. Н. Муравьева: «Невежество лучше скрывать; скрывать невежество вернее, чем выносить напоказ».¹² Здесь при сравнении двух действий (прятать и выставлять на обозрение) преимущество первого выражено тем же словом, что и преимущество тайного перед явным в 9/54. Онтологический принцип своеобразно отражается в социальной максиме, сохраняя акцент на преимуществе тайного перед явным.

АНТИТЕЗИС. У Ипполита читаем (*Ref.* IX 9, 5): «О том же, что <Всеобщий Отец> зрим [όρατός] и не сокрыт для людей, он говорит так: “**Что можно видеть, слышать, узнать, то я предпочитаю**” [ὅσων ὄψις ἀκοή μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμῶ], то есть зримое незримому [τοῦτέστι τὰ όρατὰ τῶν ἀόρατῶν]»¹³ (fr. 5 Mc = B 55 a 1 DK).

Эфесский философ, как может показаться при чтении «антитезиса», теперь, в противоположность содержанию 9/54, почему-то предпочитает видимое невидимому. Однако о каком «предпочтении» говорит здесь Гераклит? Из общего контекста ясно, что ни о каком. Здесь вообще нет речи о предпочтении в точном, «классическом» смысле слова (типа более позднего и более концептуа-

⁸ Муравьев 2012, 193.

⁹ В переводе С. Н. Муравьева: «Лад неявный явного крепче» (2012, 166). Ионийское κρέσσων (аттическое κρείττων) означает «более сильный», «лучший», «превосходящий» и, наконец, «господствующий, властвующий, управляющий» (Дворецкий 1958, 980–981); употребление этого слова указывает на *онтологическое преимущество* невидимого перед видимым, хотя «гармоническая» диалектика Гераклита, разумеется, запрещает полное отрицание второго в пользу первого.

¹⁰ Лебедев 1989, 192. Перевод всей фразы Ипполита в раннем исследовании С. Н. Муравьева выглядит так: «А что Бог неявен, и невидим, и непознаваем для людей, он говорит следующим образом: “Гармония неявная явной лучше”. Ибо более, чем познаваемое, он хвалит и уважает непознаваемое и невидимое в силе его» (1976, 127).

¹¹ Лебедев 1989, 250.

¹² Муравьев 2012, 174.

¹³ Лебедев 1989, 191. Переводы цитаты у С. Н. Муравьева: «Что подвластно зрению, слуху, изучению, то предпочитаю я» (2012, 166); «Чего возможно видение, слышание, усвоение, это я предпочитаю» (1976, 129).

лизированного стоического προηγμένον). Гераклит говорит: «В первую очередь чту», то есть чту *вначале*, чту первым по счету (а не по преимуществу). Определение «чту первым» (πρῶτος) имеет не аксиологический и не онтологический, а эпистемологический смысл, указывая лишь на *первый шаг* в порядке познавательного процесса; о таком характере высказывания свидетельствует и слово μάθησις, четко задающее эпистемологический контекст всей фразы.¹⁴

Таким образом, в 9/54 и 5/55 Гераклит, по всей видимости, различает эпистемологически первое (начальный этап познавательного процесса как *пути* к истине) и онтологически первое (то есть *природу* как начало всего чувственно данного). Первое в познании он отличает от первого в знании. Чувственно-эмпирическое познается человеком в первую очередь; но *природа* (φύσις) этого эмпирически сущего (как *онтологически* первое), по Гераклиту, «любит скрываться», а потому познание ее требует перехода («пути вверх») от чувственного зрения к интеллектуальному созерцанию. «Природа любит прятаться [$\langle \text{H} \rangle$ φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ]»,¹⁵ утверждает Гераклит (Fr. 8 Мс = В 123 DK). Согласно принятому пониманию этого фрагмента, «о мире и вещах нельзя судить по тому, каковы они на поверхности»¹⁶: постижение неявного открывает философу скрытую гармонию *природы*, которая «превосходнее»¹⁷ явной гармонии вещей.

Однако главный смысл гераклитовского «антитезиса» заключается даже не в этом: если Ипполит верно передает мысль Гераклита, то для последнего познаваемое в чувстве есть *то же самое сущее*, которое за пределами чувственному опыту. Сошлемся на общий комментарий Ипполита (Ref. IX 10, 1) к фрагментам 9/54 и 5/55, который гласит: «Гераклит ценит явное наравне с тайным, исходя из того, что явное и тайное образуют некое единство [οὕτως $\langle \text{OY} \rangle$ Ἡράκλειτος ἐν ἴσῃ μοίρῃ τιθεταὶ καὶ τιμᾷ τὰ ἐμφανῆ τοῖς ἀφανέσιν, ὡς ἐν τι τὸ ἐμφανὲς καὶ τὸ ἀφανὲς ὁμολογουμένως ὑπάρχον]»¹⁸ (fr. 9 Мс = fr. 5 Мс). Как видим, комментатор, не сомневаясь, указывает на взаимную непротиворечивость разбираемых суждений в рамках некоего континуума, в котором они друг друга дополняют. В этом континуальном контексте сущее-в-целом есть некая

¹⁴ См. Вольф 2005, 84. Ср. Hippol. Ref. IX 7, 1. В самом общем смысле данное слово указывает на обучение, ученичество; μαθητής учится (восходит к знанию), διδάσκαλος учит (распространяет уже имеющееся в его распоряжении знание). Иначе говоря, с помощью зрения и слуха я *узнаю*, но еще не *знаю*.

¹⁵ Лебедев 1989, 192. Перевод С. Н. Муравьева: «Природа любит скрываться» (2012, 179).

¹⁶ Кессиди 1972, 89.

¹⁷ Кессиди 1972, 89.

¹⁸ Лебедев 1989, 192. Ср. его же перевод: «Гераклит явные вещи ценит в равной мере с неявными, исходя из того, что явное и неявное образуют некое единство» (Лебедев 1989, 191). Перевод С. Н. Муравьева: «Итак, Гераклит в равной степени принимает и уважает как явное, так и неявное, как если бы явное и неявное было на самом деле одним и тем же» (1976, 129).

асимметричная гармония явного и неявного как двух сторон одного и того же, то есть Логоса-огня.

Этот двуединый континуум фигурирует в речи Гераклита не как строгое понятие (в новоевропейском смысле), а как некий «смыслообраз»,¹⁹ «философема», сочетающая в себе обобщенное значение и чувственную наглядность, зримость.²⁰ Иначе говоря, общее, которое «отвлеченно мыслится Гераклитом» как мировой Логос, в то же время «наглядно ему представляется»²¹ как чувственный огонь. Значит, огонь Гераклита, «будучи принадлежащим миру чувств, тем не менее оказывается *неявным* – рассуждая о феноменах чувственно данного мира, Гераклит пришел к выводу, что огонь стоит “за” этими вещами (в том числе и за *физическим* огнем), и не может быть воспринят чувствами».²² В этом своем сверх-чувственном аспекте огонь и есть Логос, то есть «не обычный, эмпирически наблюдаемый огонь, а первоначало всего сущего, жизнеопределяющее начало».²³ Общая структура мысли Гераклита об огне, следовательно, такова: Логос есть умом созерцаемый мировой огонь, а наблюдаемый глазами чувственный огонь есть видимый Логос.²⁴

¹⁹ См. Кессиди 1972, 75, 77, 80, 89, 93, 95, 97.

²⁰ Ср.: «Гераклиту был неведом язык точно очерченных понятий науки: даже самое отвлеченное понятие “логос” часто передается им образно и наглядно. Оно и понятно: не только Гераклит, но даже те из греческих философов (Платон и Аристотель), которые достигли необычайных высот отвлеченного мышления, не оперировали чистыми абстракциями. У них абстрактно-мысленное в той или иной степени было связано с чувственно воспринимаемым» (Кессиди 1972, 73); «Гераклитовские образы, выражая особенное и всеобщее, чувственно достоверны (“вещественны”) и наглядны, предельно конкретны и пластичны. Чувственно воспринимаемым аналогом отвлеченного логоса, означающего разумно-логическую природу бытия и определяющего порядок и “меру” всех процессов, является космический, материальный огонь (*pur*). Поэтому материальный огонь Гераклита “разумен” (В 64), причастен к логосу, есть “разумное пламя” (А 12). Логос же пронизывает огонь, представляет собой огненный разум. Огонь-логос Гераклита выражает динамику и активность бытия и вместе с тем постоянную основу и неизменный порядок мира, его материальную и в то же время его идеальную (разумно-логическую) природу» (Кессиди 1972, 74).

²¹ Кессиди 1972, 88.

²² Вольф 2006, 111.

²³ Кессиди 1972, 87.

²⁴ Если продолжить развитие темы взаимного обращения Логоса и огня, можно прийти к мысли, которую пока что нет возможности тщательно продумать и аргументировать, а именно: есть чувственный огонь; есть нечувственный, умозрительный огонь – Логос; и есть, видимо, высший порядок жизни этого огня, закон его разгорания и угасания, то есть его «мера» и его «правда». Тогда (чувственно) явное и (чувственно) неявное соединены (гармонизированы) именно этой силой меры или правды как *порядком* (τάξις) всего сущего. И тогда Логос – не сам по себе; это Логос Правды. Ср. fr. 25 Mc (В 10 DK), fr. 28 Mc (В 80 DK), fr. 57 Mc (В 3 DK), fr. 85 Mc (В 41 DK) и др.

Космос в его сути (иначе говоря, согласно всеобщему Логосу) есть, по Гераклиту, «вечно живой огонь [πῦρ αἰείζων], мерно возгорающийся, мерно уга-сающий»²⁵ (fr. 51 Мс = В 30 ДК). Гераклит, по словам Ипполита, «считает этот огонь обладающим сознанием [φρόνισον] и причиной управления вселенной, о чем говорит так: “Всемирным-вот правит Перун”»²⁶ (fr. 79 Мс = В 64 ДК). Этот же «огонь» – высшая моральная инстанция: «Всех и вся, нагрянув внезапно, будет Огонь судить и схватит»²⁷ (fr. 82 Мс = В 66 ДК). При этом огонь является вещественным: все вещи – из огня (fr. 54 Мс = В 90 ДК) и в огонь превращаются (fr. 55 Мс = В 65 ДК). Логос не совпадает с миром единичных предметов и явлений, но он и не чужд этому миру, иначе он «не мог бы править всем».²⁸ К тому же: путь вверх и путь вниз один и тот же – что от огня к Логосу, что от Логоса к огню (о познании истины как «пути» писал и Парменид). Ипполит в *Ref.* IX 10, 4 цитирует Гераклита: «И верх, и низ, говорит он, суть одно и то же [ἐν ἑστί]: “Путь вверх вниз, говорит он, один и тот же”»²⁹ (fr. 33 Мс = В 60 ДК). Пусть всеобщее как онтологически «первая» сторона двойной гармонии неявного и явного скрыто от физического зрения, а чувственно видимые примеры гармонии (лук, лира и т. п.) – лишь следы, тени или *признаки* высшей гармонии, управляющей всем; будучи доступными нам посредством чувств (прежде всего – *зрения*), эти симптомы «правлящей» гармонии позволяют нам начать путь вверх. «Бог» Гераклита есть природа, а природа есть «всеобщий миропорядок».³⁰ Это начало всем *тайно* правит, но в видимом мире налицо *явные* следы этого правления; начиная познание (μάθησις) с них, мы восходим до самой природы всего, обнаруживая то, что любит скрывать себя.

Марина Вольф замечает, что лексика Ипполита в *Ref.* IX 10, 1 и лексика Гераклита при обозначении «явного» как будто различаются: «для Гераклита это φαερός, а для Ипполита ἐμφανής. Плутарх и Плотин, цитирующие этот же фрагмент Гераклита, также упоминают φαερός в качестве явного, а вот уже Прокл следует лексике Иполлита».³¹ Откуда ясно, что Прокл воспринимает именно лексику Иполлита, а не просто выражает свою мысль по-гречески? Сомнительно, что Прокл хотя бы читал сочинение Иполлита, а тем более что он подвергся *влиянию* римского епископа. Гораздо менее фантастическим вы-

²⁵ Лебедев 1989, 217. Ср. Афонасин 2003, 2, 207.

²⁶ Лебедев 1989, 237. Перевод С. Н. Муравьева: «Говорит он и что этот огонь разумен и причина организации вселенной, говоря так: “А кормчий всего есть перун, т. е. всем управляет, перуном же он называет огонь вечный”» (1976, 131–133).

²⁷ Лебедев 1989, 239. Перевод С. Н. Муравьева: «Говорит он и что суд над миром и над всем, что в нем, свершается через огонь, ибо “Все, говорит он, огонь, приидя, рассудит и захватит”» (1976, 131).

²⁸ Кессиди 1972, 92.

²⁹ Муравьев 1976, 130–131.

³⁰ Кессиди 1972, 81.

³¹ Вольф 2005, 82.

глядит гораздо более простое объяснение: φαυερός и ἐμφανής просто синонимы, и употребление того или иного слова для выражения общего им смысла – дело вкуса, привычки или чувства стиля конкретного автора. Однако М. Н. Вольф на основании очевидно ложной предпосылки так толкует указанное лексическое «расхождение» между Гераклитом и Ипполитом: «Зная, насколько христианизирован контекст Ипполита, можно представить, насколько он может исказить понимание оригинала»; в частности, названный автор подозревает, «не являются ли “явное и неявное” Ипполита парафразом известного библейского противопоставления (кстати, имеющего выраженный религиозный контекст), наиболее ярко отраженного в новозаветном “нет ничего тайного, что не сделалось бы явным”». ³² Но гипотеза о том, что гераклитовский текст в области выражения мысли о «видимом» якобы искажен христианским контекстом, в котором он до нас дошел, не выдерживает критики. Во-первых, слабость представленной аргументации состоит в том, что линия «Ипполит – ἐμφανής» вовсе не приводит к Евангелию от Марка, ибо в последнем, как раз в той фразе, которая и вызывает подозрение М. Н. Вольф, используется не ἐμφανής, а φαυερός (Мк 4:22), как и в Евангелии от Луки (Лк 8:17). Новозаветная «зримость» Бога даже в ключевом месте передана как «τὸ φῶς ἐν σκοτίᾳ φαίνει» (Ин 1:5). ³³

Во-вторых, если иметь в виду цели Ипполита, которых он и не скрывает, то не придется его ни в чем подозревать, в частности, в том, что цитирование гераклитовых мыслей «отражает только (зачастую превратное) *Ипполитово* понимание их смысла». ³⁴ Очевидно, что Ипполит вовсе не старался приписать Гераклиту какие-либо анти-христианские догмы, поскольку античность (что бесспорно для христианского апологета) еще не располагала той доктриной, которую она могла бы еретически исказить; напротив, Ипполит приписывает сторонникам Ноэта своего рода профанацию христианского учения, указывая на философское основание этого искажения – учение эфесского философа. Таким образом, отталкиваясь от самого текста, можно с уверенностью утверждать, что Ипполит не стремится поместить Гераклита в христианский контекст, но, наоборот, указывает на античный контекст квази-христианской доктрины Ноэта. Не Гераклит интерпретируется Ипполитом с помощью христианства, а «христианство» Ноэта интерпретируется Ипполитом с помощью Гераклита (см. Hippol. Ref. IX 8, 1). Поэтому мы и не можем говорить, что Ипполит в своем сочинении понимает Гераклита по-христиански; напротив, римский епископ понимает и интерпретирует ноэтово «христианство» по-гераклитовски.

Например, Ипполит пишет: «И хотя мы уже изложили учение Гераклита [ἡ δόξα Ἡρακλείτου] в “Философских беседах” [ἐν τοῖς Φιλοσοφουμένοις], не меша-

³² Вольф 2005, 82.

³³ Ср. Ньюман 1997, 219.

³⁴ Муравьев 1976, 123.

ет, однако, и сейчас рассмотреть его для сравнения, чтобы ученики Ноэта, мнящие себя учениками Христа, хотя они только ученики Гераклита, ясно [φανερώς] усвоили это через прямое опровержение их взглядов»³⁵ (Ref. IX 8, 1). Далее он констатирует: «Ведь ясно [φανερόν] становится всем, что ученики неразумного Разумника и руководители секты, пусть даже они и утверждают, будто не стали последователями Гераклита, все равно, избравши мнения [δόξαντα] Ноэта, тем самым открыто признаются в этом»³⁶ (Ref. IX 10, 9). Бог-Сын, родившись, «явился» (φανέντα) и «согласился» стать Богом «для видящих» (τοῖς ὀρώσιν); ошибка Ноэта в том, что он при этом, подобно Гераклиту, сливавшему противоположности в одно, *не различает* Отца и Сына³⁷ (Ref. IX 10, 11). Сливая воедино Отца и Сына, последователи Ноэта распространяют в народе «Гераклитову темень [ἡρακλείτειον σκότος]»³⁸ (Ref. IX 10, 12). Таким образом, как видим, не Гераклит обвиняется в ереси, а еретики-ноэтиане обвиняются в гераклитизме. Суть критики Ипполита такова: Ноэт называет себя христианином, а рассуждает как Гераклит. Поэтому Ипполит вовсе не оппонирует Гераклиту по теологическим вопросам, а выступает против гераклитизации христианства у модалистов-ноэтиан. По словам Ф. Х. Кессиди, «"бог" Гераклита есть тождество различного. Он един и постоянен. Но в мировых процессах он принимает различные формы. Или, говоря в стиле Гераклита, "бог" постоянен в своей изменчивости и изменчив в своем постоянстве».³⁹ Именно этот «стиль» мышления и высказывания Гераклита о божестве епископ Ипполит Римский вменяет Ноэту и его эпигонам.

Более того, Ипполита нельзя заподозрить и в том, что он представлял учение ноэтиан собранием прямых заимствований из Гераклита. Вот как начинается анти-Ноэтов раздел у Ипполита (в переводе С. Н. Муравьева): «Жил человек по имени Ноэт, родом из Смирны. Он ввел ересь, составленную из учений Гераклита»⁴⁰ (Ref. IX 7, 1). В оригинале же так: οὗτος εἰσηγήσατο αἵρεσιν ἐκ τῶν Ἠρακλείτου δο(γμάτ)ων. У Ипполита, как видим, нет слова «составленную»; он просто указывает на источник ереси («из учения Гераклита»), что не означает прямого заимствования и поэтому не вызывает впечатления о том, что Ноэт и Гераклит учат об одном и том же. Значит, согласно прямому смыслу приведенной фразы Ипполита, Ноэт не «составляет» свою доктрину из «учений» Гераклита, но выводит ее из них и тем самым вводит (εἰσηγήσατο), «учреждает» новую ересь. И когда у Ипполита в Ref. IX 8, 1 речь заходит о «частях» (μέρη), то не о частях учения Гераклита, из которых якобы «составлено» учение Ноэта, а

³⁵ Муравьев 1976, 124–125. Ср. Афонасин 2006, 113–125.

³⁶ Муравьев 1976, 132–133.

³⁷ Муравьев 1976, 134–135.

³⁸ Муравьев 1976, 134–135.

³⁹ Кессиди 1972, 82.

⁴⁰ Муравьев 1976, 123.

о тех частях (или «сторонах») ноэтовой доктрины в целом, которые могут быть поняты как восходящие к Гераклиту.

Но вернемся к развитию мысли Гераклита о «видимом» и «невидимом», которое мы можем наблюдать в уже названном ряде фрагментов. У Ипполита задан такой их порядок.

0. Общая мысль: гармония противоположностей. «В том же, что они не знают этого и не признают, Гераклит укоряет их так: “Они не понимают, как враждебное находится в согласии с собой: перевернутое соединение (гармония) [παλίτροπος ἀρμονίη], как лука и лиры”»⁴¹: fr. 27 Мс = В 51 DK (Hippol. Ref. IX 9, 2).

1. Предпочтительность тайной гармонии (тезис): fr. 9/54.

2. Предпочтительность явной гармонии (антитезис): fr. 5/55.

3. Общий вывод о соотношении явного и неявного как двух сторон некоего единства, дважды приводимый в 9 Мс и 5 Мс.

4. Пояснение к (3): «Это легко видеть из следующих его слов: “Люди были обмануты явлениями [τῶν φανερῶν], подобно Гомеру, даром что тот был мудрее всех эллинов. Ведь и его обманули дети, убивавшие вшей, загадав: что видали [εἶδομεν] да поймали, того нам поубавилось, а чего не видали [οὔτε εἶδομεν] и не поймали, то нам в прибыток”»: fr. 21 Мс = В 56 DK (Hippol. Ref. IX 9, 6).

В пояснении речь идет о том, что «видимое» как таковое не совпадает с «сущим» как таковым: видимое отсутствует, невидимое присутствует. Поэтому-то гармония неявного и явного может пониматься только как *асимметричная*, как такое двуединство, в котором «правит» тайное.

В центре доктрины Гераклита (по крайней мере, *явной* ее части) – Логос, то есть *Слово* (Речь,⁴² Глагол⁴³), а не *вид* (эйдос, идея), как, скажем, у Платона. Однако фрагмент 5/55 свидетельствует о том, что гераклитовский Логос не только слышим (fr. 1 Мс = В 1 DK: ἀκούσαι, ἀκούσαντες; fr. 2 Мс = В 34 DK: ἀκούσαντες; fr. 26 Мс = В 50 DK: ἀκούσαντας), но и видим, и познаваем. Постигание истины доступно только тому, кто *прислушивается* к Логосу; но сам акт постижения оказывается *у-смотрением*. Подтверждение этому находим в fr. 26 Мс = В 50 DK: «Выслушав не мою, но эту-вот Речь (Логос), должно признать: мудрость в

⁴¹ Лебедев 1989, 197. В переводе С. Н. Муравьева: «Не уразумевают они, как единое, расходясь, само с собою согласуется: обратно возвращающаяся гармония, как у лука и лиры» (1976, 127). Отметим, что фрагмент известен и в варианте Плутарха (где вместо παλίτροπος стоит παλίτροπος), причем сопоставление с другими античными авторами, в частности с Порфирием (*Пещера нимф* 29), показывает, что этот последний эпитет может быть предпочтительней для описания лиры и лука. Подробнее см. Афонасина 2012, 61–62.

⁴² Лебедев 1989, 189.

⁴³ Муравьев 2012, 156.

том, чтобы знать все как одно»⁴⁴ (Hippol. Ref. IX 9, 1); дословно: «Не меня, но Логос, выслушивая, согласно мудрости одним все видеть [Οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἰδέναι]».⁴⁵

*Не мне, но Логосу внимая,
согласно с мудростью все видеть
одним.*

Иначе говоря, «слушание» Логоса ведет человека к такому состоянию, в котором он способен «видеть» [εἰδέναι] все «одним» [ἐν], то есть к знанию как созерцанию истинного положения дел. Постигать истинно сущее, согласно Гераклиту, означает не *знать* как понимать или помнить, а *знать* как правильно (мудро) *видеть*. Кстати, в fr. 43 Мс (В 57 ДК) «знать» передано тем же глаголом εἰδέναι. Понятно, что умо-зримое не тождественно видимому «телесными» глазами; для этого должен быть задействован некий «орган» *высшего* зрения, который, например, у Платона (*Soph.* 254 b) именуется термином «очи души» (τὰ τῆς ψυχῆς ὄμματα).⁴⁶ Поэтому знающий – это *видящий* суть всего, но не глазами, а, метафорически выражаясь, «душой» (и из обыденной жизни всякому известно, что «видеть» не всегда значит «использовать глаза»); недаром «знающий» в этом высшем смысле и у Парменида (В 1, 3 ДК; ср. В 6, 4 ДК), и у Платона (*R.P.* 506 с) – это буквально «видящий», εἰδότης.

О том, что именно качества *души* (внимательность, надежда) определяют собой познаваемость тайного, Гераклит высказывается так: «Большинство людей не внимательны к тому, что видят и, даже узнав, не понимают, но грезят»⁴⁷ (fr. 3 Мс = В 17 ДК); «Не надеясь на безнадежное, не узнаешь неисследимого и недоступного [ἐὰν μὴ ἔλπηται ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει ἀνεξερευνητον ἐὸν καὶ ἄτορον]»⁴⁸ (fr. 11 Мс = В 18 ДК). Иначе говоря, воспринятое глазами как такое не сообщает подлинного знания, не будучи воспринято правильно настроенной душой.

Не восходящие же от явленного к неявному остаются в плену мнения (то есть имеют дело только с мнимостями), что не свойственно мудрецу, который

⁴⁴ Лебедев 1989, 199.

⁴⁵ В переводе С. Н. Муравьева 1976 года: «Внявшим не мне, а Глаголу, согласиться мудро, что все есть одно» (1976, 125). Его же последний по времени перевод: «Слушая не меня, но сам глагол, справедливо согласиться, что мудрое – знать все единым» (Муравьев 2012, 166); непонятно, откуда в этом переводе «сам», «справедливо» и «знать». А вот перевод-«реконструкция» того же С. Н. Муравьева: «Слушая не мое <мнение>, но само Речение (Логос), <справедливо> согласиться, что Мудрое – признать Единым все и вся» (Муравьев 2012, 185). Здесь слово «справедливо» уже обозначено как авторская конъектура, однако «само» и «признать» остались, а к ним добавилось еще «и вся».

⁴⁶ Ср. у Платона также *R.P.* 533 с–d; у Аристотеля: *EN* 1144 а 30; 1143 в 10–15; 1096 в 29.

⁴⁷ Афонасин 2003, 1, 265.

⁴⁸ Афонасин 2003, 1, 271. Ср.: «Не чая нечаянного, не выследишь неисследимого и недоступного» (Лебедев 1989, 193).

«распознает мнимое, чтобы предостеречь от него»⁴⁹ (fr. 20 Мс = 28 а DK). Согласно Полибию (Polyb. XII 27, 1), «природа наделила нас как бы двумя орудиями, с помощью которых мы все выводываем и удовлетворяем наше любопытство, – зрением и слухом, причем зрение, по Гераклиту, намного достовернее: “Глаза – более точные свидетели, чем уши” [ὄφθαλμοὶ γὰρ τῶν ὄτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες]»⁵⁰ (fr. 6 Мс = В 101 а DK). У того же Полибия (IV 40, 2) встречаем комментарий, из которого следует непрямой смысл данного высказывания: «Теперь уже более не подобает полагаться на свидетельство поэтов и мифографов о неведомом, как во многих случаях поступали наши предшественники, ссылаясь на “не заслуживающих доверия поручителей сомнительных сведений”, по слову Гераклита, но следует постараться убедить читателей в достоверности <сведений> самим историческим исследованием»⁵¹ (fr. 6 Мс = В 101 а DK), что означает правило: не довольствуйся выслушиванием (ушами) мифов, но самостоятельно исследуй (глазами) положение дел. Таким образом, фраза «глаза – более точные свидетели, чем уши» означает: из самостоятельного исследования ты получишь больше достоверной информации о реальности, чем из мифов.

И все же постижение зримого как такового не приводит к истине всего сущего. Диоген Лаэртий (Diog. L. IX 7, 9) сообщает о Гераклите следующее: «Воображение он называл падучей и говорил, что зрение лжет [τὴν ὄρασιν ψεύδεσθαι]»⁵² (А 1 DK). Однако мы уже видели, что зрение обманывает, если душа смотрящего в силу своей неправильной «настройки» неверно его применяет. Само по себе зрение безразлично (в сократовском или стоическом смысле); имеет значение то, как и для чего оно применяется душой (конкретным субъектом). Согласно Сексту Эмпирику (*Adv. Math.* VIII 126), «изобличая чувственное восприятие, он <Гераклит> говорит дословно следующее: “Глаза и уши – дурные свидетели для людей, если души у них варварские” [κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν <iv> ὄφθαλμοὶ καὶ ὄτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων],⁵³ что равнозначно утверждению: “Варварским душам свойственно верить иррациональным ощущениям”»⁵⁴ (fr. 13 Мс = В 107 DK). Какая же душа – не «варварская»?

Правильное устройство души, обеспечивающее продуктивность зрения как начального этапа пути к знанию истины, есть ее огненность. «Сухая душа –

⁴⁹ Афонасин 2003, 2, 151.

⁵⁰ Лебедев 1989, 191.

⁵¹ Лебедев 1989, 191.

⁵² Лебедев 1989, 177; Муравьев 2012, 125. В переводе М. Л. Гаспарова: «Сомнение называет он падучей болезнью, а зрение – ложью» (Гаспаров 1986, 335).

⁵³ Перевод С. Н. Муравьева: «Дурные свидетели для людей глаза и уши тех, у кого варварские души» (Муравьев 2012, 176).

⁵⁴ Лебедев 1989, 193.

мудрейшая и наилучшая [αὐγὴ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη]»,⁵⁵ или, по переводу Сергея Муравьева, «луч – душа сухая, мудрейшая и наилучшая», «луч света – сухая душа, мудрейшая и наилучшая»⁵⁶ (Fr. 68 Mc = B 118 DK). Душа «мудрейшая и превосходная», когда ее суть – сухой свет. Слово «αὐγὴ» (блеск, свет, сияние) также употреблялось во множественном числе в значении «глаза» (например, у Еврипида).⁵⁷ Итак, мудрость души связана с тем, что она – сухой свет, то есть является *огненной*. Эта мудрость души есть ее «зрячесть», ее способность видеть (= знать).

Связь между светом, способностью видеть и знанием давно используется как образное средство, прежде всего – «в языке поэзии».⁵⁸ По мнению греков, «светиться – это видеть, а видеть – это светиться».⁵⁹ Поэтому солнце видит (как глаз), а видящий человек светится (излучает свет). Так, например, у Гомера мы находим всевидящее око Гелиоса в *Il.* XIV 344–345 («солнце, коего острое око [φάος] все проникает и видит [εἰσοράασθαι]»⁶⁰) и *Od.* XI 109 («Гелиос светлый, который все видит [παντ' ἑφορᾷ], все слышит, все знает»⁶¹). В античной философии зрение, как правило, описывалось через свечение мира и восприятие этого свечения глазом; но еще раньше, чем в философских доктринах, эта связь была зафиксирована в языке. Примером такого семантического комплекса могут служить гомеровское прилагательное λευκός и глагол λεύσσω, восходящие к индоевропейскому корню *leuk-/*louk-/*luk- со значением 1) «светить» и 2) «смотреть».⁶² Слова с этим корнем обозначают у Гомера и свет, и светильник, и сумерки (слабый свет); в то же время глагол λεύσσω в поэмах Гомера может иметь значения «направлять взгляд», «смотреть», «охватывать взором», «видеть», «различать» и даже «понимать»; например, в *Od.* XXIII 124: «Все ты умнее, родитель, придумаешь [λεύσσει] сам»⁶³, где λεύσει означает «поймешь», «продумаешь», «подумаешь», т. е. «усмотришь».⁶⁴

Итак, в древней Греции наблюдается развитие семантики глагола λεύσσω «от значения “смотреть”, “направлять взгляд” через значение “охватывать взором” к результату этого процесса – “видеть”, “различать” и затем “знать”, “понимать”».⁶⁵ Подобную связь между светом (огнем), зрением и знанием мы видим и у Гераклита.

⁵⁵ Лебедев 1989, 231.

⁵⁶ Муравьев, 178, 207.

⁵⁷ Дворецкий 1958, 262.

⁵⁸ Малинаускене 1976, 18.

⁵⁹ Малинаускене 1976, 21.

⁶⁰ Пер. Н.И. Гнедича.

⁶¹ Пер. В.А. Жуковского.

⁶² Малинаускене 1976, 22.

⁶³ Пер. В. А. Жуковского.

⁶⁴ См. Малинаускене 1976, 22–23.

⁶⁵ Малинаускене 1976, 23.

Но при этом свет и тьма для эфесского философа – одно и то же; следовательно, видеть и не видеть – одно. «И действительно, Гераклит не говорит, что мрак и свет, зло и добро – разные вещи, а что они одно и то же. Во всяком случае, он упрекает Гесиода за то, что тот не знал, что такое день и ночь. Ибо день и ночь, говорит он, суть одно, выражаясь так: “А учитель почти всех людей – Гесиод. Он слыл знающим почти все [τοῦτον ἐπίστανται πλείστα εἰδέναι], он, не распознавший дня и ночи: ведь они суть одно [ἔστι γὰρ ἓν]»⁶⁶ (fr. 43 Mс = В 57 DK). Здесь мы обнаруживаем еще одно скрытое побуждение переходить от видимого к невидимому, дабы состоялся «путь вверх».

Последнее, на чем хотелось бы остановиться в разговоре о «видимом» и «невидимом» у Гераклита, – это слабо выраженные, но все же присутствующие визуально-семиотические мотивы, а именно: а) тема знака как непрямого сообщения и б) тема знака как (при)меты.

«Полагаю, – пишет Плутарх, – что тебе известны слова Гераклита: “Владыка, чье прорицалище в Дельфах, и не говорит, и не утаивает, а подает знаки [οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει]”. Вдумайся в эти замечательные слова и представь себе, что здешний бог открывается нашему слуху через Пифию точно так же, как Солнце открывается зрению через Луну»⁶⁷ (fr. 14 Mс = В 93 DK). Зрение здесь (как и слух) – посредник в передаче информации с помощью визуальных знаков; как Луна – видимый знак невидимого Солнца, так нечленораздельные вопли и странные движения пифии – божественные знаки, косвенным образом сообщающие важную информацию. Сам Гераклит, по примеру пифии, тоже совершал некие визуально-семиотические акты: «А те, кто выражает то, что нужно, символически, без помощи голоса, разве не удостаиваются исключительных похвал и не вызывают восхищения? Например, Гераклит. В ответ на просьбу сограждан высказать свое мнение о <гражданском> мире, он взошел на трибуну, взял килик холодной воды, присыпал ячменной мукой и, помешав веточкой поляя, отпил и удалился. Тем самым он показал им, что, для того чтобы сохранить государство в мире и согласии, надо отказаться от роскоши и довольствоваться тем, что оказалась под рукой» (fr. 31 d Mс = В 125 DK).

Знак как мета (или примета), судя по всему, тоже попал в поле внимания Гераклита. Страбон (I 1, 6) приводит следующее мнение Эфесца об «арктическом круге»: «Меты [τέρματα] утра и вечера – Медведица, и напротив Медведицы – граница ясного Зевса»⁶⁸ (fr. 62 Mс = В 120 DK). Слово «τό τέρμα» изначально означает «ристалищный столб, мета» (например, у Гомера), а также «отметка», «знак» и «край», «конец» (откуда и выражение «τέρμα θανάτου», то

⁶⁶ Муравьев 1976, 128–129.

⁶⁷ Лебедев 1989, 193–194. В переводе С. Муравьева – «не глаголет, не скрывает, зато намекает» (2012, 173).

⁶⁸ Лебедев 1989, 228. У С. Н. Муравьева «τέρματα» переведено как «границы» (2012, 178).

есть «смертный конец»⁶⁹. Небесные тела и явления, выступая как метки для ориентации в пространстве и времени, оказываются оптическими «опорными точками» для деятельности человека и постижения им своей жизненной среды. «Таким образом, – рассуждает Плутарх, – обладая необходимой связью и сопряженностью с небом, время есть не просто движение, но, как сказано, движение, которому свойственна упорядоченность, обладающая мерой, границами и периодами. Солнце же, будучи их эпистатом [распорядителем] и судьей, дабы определять, регулировать, знаменовать и объявлять перемены и времена года, которые все порождают, согласно Гераклиту, оказывается помощником верховного бога не в малом и не в пустяках, но в самом важном и самом главном» (fr. 64 Mc = B 100 DK).

Как видим, у Гераклита поставлена и своеобразно решена проблема «видимого» и «невидимого» как двух сторон космического континуума. Процесс познания реальности начинается с того, что доступно физическому зрению. Но знание в подлинном смысле предполагает восхождение от явной гармонии к неявной гармонии, которая «держит на себе» явную. Усмотрение всеобщей природы сущего и является, по Гераклиту, признаком истинной мудрости; однако при этом эфесский философ не провозглашает себя врагом видимого и не объявляет видимое неистинным. Зрение «лжет» лишь тогда, когда неправильно устроена душа обладателя этого зрения, то есть тогда, когда человек не настроен на восприятие явного в обязательной координации с неявным, когда он не готов усматривать «логосную» основу происходящего перед его глазами. Эта асимметричная гармония чувственно видимого и видимого умом (душой) и есть, согласно Гераклиту, суть всего сущего в целом, иначе говоря, подлинный предмет онтологического знания.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Афонасин, Е. В., пер. (2003) Климент Александрийский. *Строматы*. Санкт-Петербург: Изд-во Олега Абышко (2-е испр. изд.: там же, 2014).
- Афонасин, Е. В. (2006) «Доксография в поздней античности. Часть вторая: “Опровержение всех ересей” и другие позднеантичные свидетельства», *Вестник НГУ. Серия: Философия* 4.1, 113–125.
- Афонасина, А. С. (2012) «Рождение трагедии из духа *tekhnē*», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 6.1, 58–67.
- Брагинская, Н. В., пер. (2002) Аристотель. *Никомахова этика*. Москва: АСТ.
- Вольф, М. Н. (2005) «Понятия “явное и неявное” как базис для формирования гносеологической проблематики Гераклита», *Вестник НГУ. Серия: Философия* 3.1, 80–88.
- Вольф, М. Н. (2006) «Гносеологическая позиция Гераклита как средство реконструкции его доктрины начала», *Вестник НГУ. Серия: Философия* 4.1, 104–112.
- Гаспаров, М. Л., пер. (1986) Диоген Лаэртский. *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. Изд. 2-е. Москва: Мысль.
- Дворецкий, И. Х., сост. (1958) *Древнегреческо-русский словарь*. Москва, 1958.

⁶⁹ Дворецкий 1958, 1616.

- Кессиди, Ф. Х. (1972) «Гераклит», *История античной диалектики*. Москва: Мысль: 71–97.
- Лебедев, А. В., пер. (1989) *Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики*. Москва: Наука.
- Лосев, А. Ф. (2000) *История античной эстетики. Ранняя классика*. Москва: АСТ.
- Малинаускене, Н. К. (1976) «Семантика “зрения” – “свечения” в античности (по поводу гомеровских λευκός и λεύσσω)», *Из истории античной культуры*. Москва: Изд-во МГУ, 18–30.
- Муравьев, С. Н. (1976) «Ипполит цитирует Гераклита (Hippolyt. Ref. отп. haer. IX 7–10)», *Из истории античной культуры*. Москва: Изд-во МГУ: 120–142.
- Муравьев, С. Н., сост. (2012) *Гераклит Эфесский. Все наследие*. Москва: Ad Marginem.
- Ньюман, Б. М., ред. (1997) *Греческо-русский словарь Нового Завета*. Москва, 1997.
- Савчук, В. В. (2010) «Иконический поворот», *Философские науки* 5, 134–139.
- Хайдеггер, М., Финк, Е. (2010) *Гераклит*. Пер. с нем. А. П. Шурбелева. Санкт-Петербург: Владимир Даль.
- Afonasina, A. (2012) “The birth of tragedy out of the spirit of *tekhne*,” *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 6.1, 68–75.

АННОТАЦИИ

ЩЕГЛОВ ДМИТРИЙ АЛЕКСЕЕВИЧ

Санкт-Петербургский филиал Института истории естествознания
и техники им. С.И. Вавилова, shcheglov@yandex.ru

ОШИБКА ПО ДОЛГОТЕ В ГЕОГРАФИИ ПТОЛЕМЕЯ

Язык: русский

Выпуск: СХОЛН 9.1 (2015) 9–23, илл.

Ключевые слова: античная география, Клавдий Птолемей, географическая долгота.

Аннотация. Давно замечено, что все значения долгот в «Географии» Птолемея завышены таким образом, что его карта оказывается растянута с запада на восток по сравнению с современной картой. В последние годы ряд исследователей выдвинули гипотезу, что это растяжение может быть объяснено изменением оценки окружности Земли. Птолемей отказался от оценки, предложенной Эратосфеном, в пользу меньшей, предложенной Посидонием, в результате чего все расстояния при пересчёте из линейных единиц в угловые оказались пропорционально завышены. Необходимым элементом этого объяснения является предположение, что ошибка по долготе на карте Птолемея растёт линейно. В данной статье на основе более подробного сравнения долгот Птолемея с современными значениями показывается, что ошибка по долготе на карте Птолемея заметно варьируется в зависимости от долготы, широты и конкретного региона. В частности, медленнее всего ошибка по долготе растёт в области Восточного Средиземноморья, что, вероятно, обусловлено тем, что именно этот регион являлся центром античного мира. Это означает, что ошибка по долготе на карте Птолемея не может быть обусловлена одной и той же причиной, но только сочетанием разных факторов.

ЩЕТНИКОВ АНДРЕЙ ИВАНОВИЧ

ООО «Фарадей», Новосибирск, schetnikov@ngs.ru

ПОРТУЛАНЫ – МОРСКИЕ КАРТЫ XIV–XVI ВВ.

Язык: русский

Выпуск: СХОЛН 9.1 (2015) 24–34, илл.

Ключевые слова: география в античности в средние века, картография, путешествия.

Аннотация. В обзоре рассмотрена история ранних европейских морских карт (портуланов) средиземноморского региона и прилегающих территорий на побережье Атлантики. Обсуждается техника их изначального исполнения, последующего уточнения и копирования и делается вывод о том, что первым центром систематического изготовления карт Средиземноморья была Генуя.

МЕЛИК-ГАЙКАЗЯН И. В., melik-irina@yandex.ru

МЕЩЕРЯКОВА Т. В., mes-tamara@yandex.ru

Томский государственный педагогический университет,

Сибирский государственный медицинский университет

КЛЯТВА ГИППОКРАТА: ТРАНСФОРМАЦИЯ СЕМАНТИКИ И ВОЗРОЖДЕНИЕ ПРАГМАТИКИ

Язык: русский

СХОЛН Vol. 9. 1 (2015)

www.nsu.ru/classics/schole

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 9.1 (2015) 35–44.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Античная медицина, Клятва Гиппократов, предрассудки, биоэтика, патернализм.

АННОТАЦИЯ. В традиции западной медицины клятва Гиппократов имеет непреходящее значение. В современной культуре положения клятвы Гиппократов интерпретируют как основание для принципов биоэтики и практики патернализма, противостоящей биоэтике. В связи с этим противоречием авторы обратились к клятве Гиппократов и установили, что в традиции медицинской этики происходила трансформация семантики клятвы Гиппократов, а биоэтика возрождает прагматику клятвы Гиппократов в ее архаичном виде.

КОПЦЕВА НАТАЛЬЯ ПЕТРОВНА

РЕЗНИКОВА КСЕНИЯ ВЯЧЕСЛАВОВНА

ДОБРЯЕВА ИРИНА СЕРГЕЕВНА

Сибирский федеральный университет, decanka@mail.ru

ПРОБЛЕМА МЕТОДОЛОГИИ АНТИЧНОГО ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ И АНАЛИЗ ВТОРОЙ КНИГИ ТРАКТАТА ГАЛЕНА *Об учениях Гиппократов и Платона*

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 9.1 (2015) 45–54.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Гален, Хрисипп, естествознание, анатомия, душа, сердце, мозг.

АННОТАЦИЯ. В настоящей статье на основе не переведившегося прежде на русский язык произведения *Об учениях Гиппократов и Платона* Галена анализируется его научный метод анатома-философа. В статье рассматривается естественно-экспериментальная и логико-философская аргументация Галена, посвященная доказательству того, что рациональная (наделенная разумом) часть души находится в мозге. На основе анализа аргументации Галена в его споре с Хрисиппом, заявлявшим, что рациональная часть души находится в сердце, делается вывод, что трактат Галена есть воплощенный в тексте эталон научного познания, соединяющий в себе сугубо практическую медицинскую составляющую с философским и моральным элементами.

АФОНАСИН ЕВГЕНИЙ ВАСИЛЬЕВИЧ

Томский государственный университет, Новосибирский государственный университет, afonasin@gmail.com

ГАЛЕН. «О ТОЛКАХ, ДЛЯ НАЧИНАЮЩИХ»

Язык: русский, перевод с древнегреческого

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 9.1 (2015) 56–72

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: античная медицина, Гален, эмпиризм, догматизм, методизм.

АННОТАЦИЯ. Небольшой полемический трактат Галена, посвященный природе медицинского знания, до настоящего времени не переводился на русский язык и не удостоивался должного внимания со стороны исследователей. Между тем, в нем Гален сообщает уникальные сведения о различных подходах к накоплению опыта в области медицины, принятых в рамках разных философских и терапевтических школ эллинистического и раннеримского периода. Разнообразные мнения на этот счет Гален сводит к толкам «эмпириков», «догматиков» и так называемых «методистов». Именно против этих последних направлено острие критики Галена. Перевод дополнен вступлением, примечаниями и библиографическими замечаниями.

ВАРЛАМОВА МАРИЯ НИКОЛАЕВНА

Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения, boat.mary@gmail.com

ПЕРВЫЙ ДВИГАТЕЛЬ КАК НАЧАЛО ДВИЖЕНИЯ И ИСТОЧНИК ПОРЯДКА В КОСМОСЕ

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 9.1 (2015) 73–80

Ключевые слова: античная наука, Аристотель, физика, динамика, сохранение энергии
 Аннотация. В этой статье рассматривается вопрос о связи первого двигателя, неба и поднебесных существ. Приводятся аргументы о том, что первый двигатель для Аристотеля - это не только начало движения неба, но и начало движения любого материального существа в Космосе. Поскольку первый именно движение позволяет существам взаимодействовать друг с другом, то первый двигатель, причиняя движение в Целом, рассматривается также и как начало порядка в Космосе.

Куликов Сергей Борисович

Томский государственный педагогический университет, kulikovsb@tspu.edu.ru

ОПТИЧЕСКИЕ МЕТАФОРЫ И НАТУРФИЛОСОФСКИЕ ИЗЫСКАНИЯ ПЛАТОНА

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 9.1 (2015) 81–92

Ключевые слова: Платон, Тимей, натурфилософия, Демиург, Вселенная, видимое, невидимое.

Аннотация. В статье отстаивается тезис о том, что для истолкования натурфилософских изысканий Платона необходимо допустить использование при интерпретации *horatos* и *aoratos* двух различаемых между собой пар понятий, а именно пары «зримое» и «незримое» (т. е. наличное или не наличное, имеющееся или не имеющееся в виду при созерцании), а также пары «видимое» и «невидимое» (в значении «доступное» или «недоступное» зрению). Именно такой ход мысли позволяет увидеть новые неожиданные грани идей Платона, в скрытом виде присутствующие в диалоге «Тимей» и дающие возможность истолковать его как антропоморфистски, так и антиантропоморфистски.

АФОНАСИН ЕВГЕНИЙ ВАСИЛЬЕВИЧ

АФОНАСИНА АННА СЕРГЕЕВНА

Томский государственный университет, Новосибирский государственный университет, Институт философии и права СО РАН,

afonasin@post.nsu.ru; afonasina@gmail.com

ГЕРОФИЛ О ПУЛЬСЕ

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 9.1 (2015) 93–104

Ключевые слова: Античная медицина, александрийская школа, диагностика по пульсу, измерение, музыкальные интервалы, гармония.

Аннотация. Первое детальное исследование пульса (сфигмологии) в античности ассоциируется с именем александрийского врача конца IV в. до н. э. Герофила, прежде всего известного своими анатомическими исследованиями. В этой небольшой статье мы коснемся как античной медицинской практики диагностики по пульсу, так и теоретических философских построений, с ней ассоциированных. Прежде всего, это относится к популярной в античности связи учения о пульсе с метрикой: интересно рас-

смотреть, как теоретическую значимость, так и практические ограничения этой теории. Пифагорейская гармоника и музыка позволяли построить теорию пульса и классифицировать его основные типы, однако врачебная практика не укладывалась в рамки этой относительно простой концепции. С статье мы переводим и комментируем основные свидетельства о сфигмологии Герофила.

МАЙКЛ ЧЕЙЗ

Национальный центр научных исследований, Париж, goya@vjf.cnrs.fr

ПАВЕЛ ФЛОРЕНСКИЙ О ПРОСТРАНСТВЕ И ВРЕМЕНИ

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 9.1 (2015) 105–118

Ключевые слова: Флоренский, Эйнштейн, Платон, Гете, относительность, философия времени.

АННОТАЦИЯ. В статье рассматриваются представления русского ученого-энциклопедиста Павла Флоренского (1882–1937) о пространстве и времени. За кратким библиографическим очерком следует разбор его сочинения «Смысл идеализма» (1914), в котором Флоренский в первый раз сопоставляет специальную теорию относительности Эйнштейна с метафорой пещеры Платона и мифом о Матерях Гете. Затем, в ходе своего анализа пространственной протяженности и временности Флоренский говорит о биографии человека как четырехмерной действительности, в которой временная координата рассматривается в отдельных срезах. В сочинении *О мнимостях в геометрии* (1922) Флоренский утверждает, что скорость света не является, как в теории относительности, предельной скоростью в космосе. Когда тела развивают скорость быстрее света, они преобразуются в непротяженные и вечные платоновские формы. За этой гранью время течет вспять, следствие предшествует причине, а действующая причина превращается в финальную или телеологическую. Эту же идею Флоренский развивает в своем *Иконостасе*. Таким образом, Флоренский трансформирует теорию Эйнштейна для того, чтобы найти в ней место платоновским умопостигаемым идеям и аристотелевскому разделению между земным изменяющимся миром и вечным небесным миром. Его идея о том, что человек может приблизиться к божественному цельному видению прошлого, настоящего и будущего, напоминает рассуждения Боэция.

МИХАЙЛОВ Петр Борисович

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет,

Москва, locuspetri@rambler.ru

Категория времени в христианской метафизике: Григорий Нисский и Максим Исповедник

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 9.1 (2015) 119–136

Ключевые слова: темпоральность, проблема времени, теология времени, определения времени, время и вечность, время и будущее, время и настоящее, Гераклит, Августин, Григорий Нисский, Максим Исповедник.

АННОТАЦИЯ. В предлагаемой статье проблема времени рассматривается как предмет христианской теологической рефлексии, развивавшейся в сложном переплетении философских, культурных и религиозных традиций средиземноморской цивилизации. Типология проблемы устанавливается через соотнесение категории времени с различными аспектами темпоральности – с вечностью в античности, с будущим в современ-

ности и с настоящим у мыслителей различных эпох. На этом фоне наиболее репрезентативными представителями христианской метафизики времени оказываются Григорий Нисский (IV в.) и Максим Исповедник (VII в.). Первому удается предложить фундаментальное переосмысление времени, понимавшегося как бытие-к-погибели, на время, понимаемое как бытие-к-спасению. Через своеобразную концепцию динамической статики Григорий разрешает поставленную проблему, используя в качестве инструмента принцип *επекτασις*, а само время становится особым рода духовной практикой. Максим решает вопрос о времени в более традиционном ключе. Он говорит о преодолении времени в перспективе божественной вечности, а Григорий – о его преобразении. Таким образом, христианская метафизика предлагает богатый теологический потенциал для решения извечной проблемы времени.

ТАНТЛЕВСКИЙ ИГОРЬ РОМАНОВИЧ

Санкт-Петербургский государственный университет, tantigor@mail.wplus.net

БЕССМЕРТНАЯ «ДОЛЯ» ДУШИ В УЧЕНИИ АРИСТОТЕЛЯ, В ЭТИКЕ СПИНОЗЫ И В ПЕРИПАТЕТИЧЕСКОЙ РЕЦЕПЦИИ МАЙМОНИДОМ РАВВИНИСТИЧЕСКОГО УЧЕНИЯ О «ДОЛЕ» ЧЕЛОВЕКА «В ГРЯДУЩЕМ МИРЕ»

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 9.1 (2015) 137–141

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Аристотель, Маймонид, Спиноза, бессмертная/вечная «доля»/«часть» разумной души, «доля в Грядущем Мире».

АННОТАЦИЯ. Автор сопоставляет идеи Аристотеля и Спинозы относительно «бессмертия»/«вечности» «разума»/«души» мудрого человека и не исключает прямого влияния Стагирита на Спинозу в данном аспекте. В статье также делается попытка выявить возможное влияние на учение Спинозы о «части»/«доле» разумной души, которая «вечна», раввинистической доктрины о «доле» человека «в Грядущем Мире» в ее интерпретации Маймонидом.

ДОРОФЕЕВ ДАНИИЛ ЮРЬЕВИЧ

Национальный минерально-сырьевой университет «Горный», dandorof@rambler.ru

ЭСТЕТИКА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ОБРАЗА В ЖИЗНИ И ИКОНОГРАФИЯ АНТИЧНЫХ ФИЛОСОФОВ В ИСКУССТВЕ

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 9.1 (2015) 142–156

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: пластический и нарративный, визуальный и акустический образ в античном искусстве, визуализация смысла, античная физиогномика и антропология, эстетика человеческого образа в жизни.

АННОТАЦИЯ. Акустически-визуальное понимание человека является актуальным в современной философии. В данной статье мы обращаемся к исследованию исторических, культурных, эстетических и философско-антропологических особенностей восприятия человеческого образа в жизни и образа античных философов в античном искусстве. Анализируя образ греческих философов в античном искусстве (прежде всего в скульптуре), мы касаемся проблемы визуализации смысла и ценностей; взаимосвязи «этоса» (характера) и «тела»; влияния пластического образа на нарративный образ; нормативной типологии человека; значения визуального и слухового восприятия. Особое внимание уделено изучению античной физиогномики; Аристотелю пониманию визуальных и акустических искусств; происхождению, эволюции и значению

скульптурного портретного образа человека и философа в античности. Большое внимание уделяется методическим аспектам. Все это позволяет по-новому взглянуть на античную культуру и философию благодаря целостному исследованию образа философа.

САВЧУК ВАЛЕРИЙ ВЛАДИМИРОВИЧ

Санкт-Петербургский государственный университет, vvs1771@rambler.ru

О ФОТОГРАФИИ ПОРТРЕТОВ АНТИЧНЫХ ФИЛОСОФОВ

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 9.1 (2015) 157–168

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Скульптурный портрет, образ философа, фотография, репрезентация, иконография, иконология, аналитика визуального образа.

АННОТАЦИЯ. В статье очерчены исследования, сфера которых только начинает обретать очертания в наши дни, и обнаружены подходы, позволяющие прояснить какую роль играли прижизненные и последующие реплики изображений античных философов. Заострено внимание на проблеме влияния изображения конкретного мыслителя на оценку его мыслей? Ставятся следующие вопросы об исторической корреляции трансформации оценки философа и эволюции его изображения: мешали ли портретные изображения проникновению в своеобразие их мыслей? Какими темпами происходила мифологизация философа? Сделан вывод, что портреты философов имеют свой особый язык, свой ресурс понимания философии античных мыслителей. Важной темой статьи является указание на неявную подмену объемного скульптурного образа плоским фотографическим образом. Выделено две базовые интерпретации при создании портрета: первый в момент создания скульптурного портрета, второй, в процессе его фотографирования и перевода в плоский образ. Устранение неявных допущений позволяет улучшить методологическую базу работы с образами. Понимание оценки философа не сводится ни к письменным текстам, ни исчерпывается иконографическим методом анализа их визуальных образов. Делается вывод, что портреты философов не являются простой иллюстрацией словесных портретов; они – важный и самоценный источник информации.

СВЕТЛОВ РОМАН ВИКТОРОВИЧ

Санкт-Петербургский государственный университет, spatha@mail.ru

СОКРАТ В ПРОСТРАНСТВЕ АНТИЧНОГО ВООБРАЖЕНИЯ

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 9.1 (2015) 169–184

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: античная иконография и просопография философов.

АННОТАЦИЯ. Статья имеет целью рассмотреть физиогномику античных изображений Сократа в контексте их биографических, мифологических, театральных и ценностных аспектов. Двойственность облика и внутренней природы Сократа была важна и для его биографов, и для художников, создававших портрет философа. Эта двойственность радикально усиливает эффект философской и моральной проповеди. Но она же задает новый ракурс прочтения диалогов Платона. В текстах Платона можно увидеть элементы и приемы «сатировой драмы». Таким образом описание внешности Сократа связано с жанром философских сочинений Платона.

АФОНАСИНА АННА СЕРГЕЕВНА

Томский государственный университет, Новосибирский государственный университет, afonasina@gmail.com

МОЖЕТ ЛИ ЯМВЛИХ ПОМОЧЬ НАМ ПОНЯТЬ ОДИН АНТИЧНЫЙ РЕЛЬЕФ?

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 9.1 (2015) 185–192

Ключевые слова: образ философа, Пифагор, античный рельеф, школы в античности, Асклепий.

АННОТАЦИЯ. Описывая деятельность Пифагора в Кротоне Ямвлих пересказывает содержание его моральных наставлений, обращенных в разное время к юношам, правителям, детям и женщинам. Самые ранние свидетельства о речах Пифагора восходят к IV в. до н. э. О них упоминает сократик Антисфен (450–370 до н. э.), историки Дикеарх и Тимей, и Исократ. В данной работе я бы хотела рассмотреть содержание речей Пифагора, переданных Ямвлихом, более детально, и предложить новую интерпретацию известного рельефа из Берлинского музея античного искусства. Рельеф был найден в Афинах и датируется I в. до н.э. На нем изображены сидящий полуобнаженный бородатый мужчина, юноша, стоящий за его креслом, и три человека перед креслом – мальчик, полуобнаженный пожилой мужчина и девушка. Наше внимание также притягивает большая буква «Пси», изображенная в раме над всеми персонажами. Сравнение Пифагоровых речей и изображенной на рельефе сцены позволяет интерпретировать ее следующим образом: сидящий мужчина, который без сомнения является философом, может быть пифагорейцем или даже самим Пифагором; он прибыл в город в сопровождении своего ученика и обращается с моральными наставлениями к разным социальным группам, символически представленным на рельефе в образе мальчика, пожилого мужчины и девушки. Я также предполагаю, что буква «пси» символизирует пифагорейское учение о душе (*psyche*), а сам рельеф был не надгробным, а служил в качестве детали школьного или домашнего интерьера. В качестве альтернативной интерпретации можно предложить, что сидящий мужчина является семейным доктором.

АВАНЕСОВ СЕРГЕЙ СЕРГЕЕВИЧ

Томский государственный педагогический университет, iskiteam@yandex.ru

ФИЛОСОФСКАЯ «ОПТИКА» ГЕРАКЛИТА

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 9.1 (2015) 193–210

Ключевые слова: онтология, Гераклит, философская оптика, видимое и невидимое, гармония явного и тайного.

АННОТАЦИЯ. Эта статья написана в русле исследования проблемы взаимного отношения «видимого» и «того, что есть». Онтология, которая именуется «классической», склонна отрицать «видимое» как «ложно существующее». Исток такой онтологии, как правило, находят в античной философии. Автор статьи хочет изучить указанную проблему прежде всего на примере философии Гераклита. У Гераклита поставлена и своеобразно решена проблема «видимого» и «невидимого» как двух сторон космического континуума. Процесс познания реальности начинается с того, что доступно физическому зрению. Но знание в подлинном смысле предполагает восхождение от явной к неявной гармонии, которая «держит на себе» явную. Усмотрение всеобщей природы сущего и является, по Гераклиту, признаком истинной мудрости; однако при этом эфесский философ не провозглашает себя врагом видимого и не объявляет видимое

неистинным. Зрение «лжет» лишь тогда, когда неправильно устроена душа обладателя этого зрения, то есть тогда, когда человек не настроен на восприятие явного в обязательной координации с неявным, когда он не готов усматривать «логосную» основу происходящего перед его глазами. Эта асимметричная гармония чувственно видимого и видимого умом (душой) и есть, согласно Гераклиту, суть всего сущего в целом, иначе говоря, подлинный предмет онтологического знания.

ABSTRACTS

DMITRY SHCHEGLOV

Saint Petersburg Branch of the Institute for the History of Science and Technology, shcheglov@yandex.ru

THE ERROR IN LONGITUDE IN PTOLEMY'S *GEOGRAPHY*

LANGUAGE: Russian

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 9.1 (2015) 9–23, ill.

KEYWORDS: ancient geography, Claudius Ptolemy, geographical longitude.

ABSTRACT. It is well known that all longitudes in Ptolemy's *Geography* are cumulatively overestimated, so that his map is excessively stretched from west to east as compared with the modern map. In recent years, a number of scholars have suggested that this stretching can be explained as a result of the change in the value of the Earth's circumference from a larger one proposed by Eratosthenes to a lesser one by Posidonius. As a result, all distances converted from linear units to angular became overestimated. This explanation has a necessary presupposition that the error in longitude on Ptolemy's map grows linearly. This article argues that the error in longitude on Ptolemy's map varies considerably depending on longitude, latitude and region. In particular, it grows most slowly in the Eastern Mediterranean, which is probably due to the fact that this region was the center of the ancient world. Therefore, the error in longitude on Ptolemy's map cannot be explained by one universal reason, but only by a combination of different factors.

ANDREY SCHETNIKOV

"Faraday", Ltd., Novosibirsk, Russia, schetnikov@ngs.ru

PORTOLANS – THE SEA CHARTS FROM THE FOURTEENTH TO FIFTEENTH CENTURIES

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 9.1 (2015) 24–34, ill.

KEYWORDS: ancient and medieval geography, maps, cartography.

ABSTRACT. The survey is devoted to the history of European portolan sea charts, mapping the Mediterranean and adjusting Atlantic coasts. I discuss the techniques of their initial charting and subsequent refinement and coping and conclude that the first center for systematic mapping of the Mediterranean was Genoa.

IRINA MELIK-GAYKAZYAN, melik-irina@yandex.ru

TAMARA MESCHERYAKOVA, mes-tamara@yandex.ru

Tomsk State Pedagogical University, Siberian State Medical University, Russia.

THE HIPPOCRATIC OATH: THE TRANSFORMATION OF ITS SEMANTICS AND THE REVIVAL OF ITS PRAGMATICS

LANGUAGE: Russian

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 9.1 (2015) 35–44.

KEYWORDS: Ancient medicine, The Hippocratic Oath, prejudices, bioethics, paternalism.

ABSTRACT. The Hippocratic Oath enjoys imperishable value in the western traditions of medicine. In modern culture, its postulates have frequently been interpreted as the foundations for the principles of bioethics and a basis of paternalistic practice, typical for modern medi-

ΣΧΟΛΗ Vol. 9.1 (2015)

www.nsu.ru/classics/schole

cine and opposite to bioethics. According to the authors of this contribution the semantics of the Hippocratic Oath underwent a serious transformation in the course of centuries, while contemporary bioethics revives its archaic pragmatics.

NATALIA KOPTSEVA, KSENIA REZNIKOVA & IRINA DOBRYAEVA
Siberian Federal University, Russia, decanka@mail.ru

THE METHODOLOGY OF NATURAL SCIENCES IN ANTIQUITY AND THE SECOND BOOK OF GALEN'S
DE PLACITIS HIPPOCRATIS ET PLATONIS

LANGUAGE: Russian

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 9.1 (2015) 45–55.

KEYWORDS: Galen, Chrysippus, scientific method, anatomy, soul, heart, brain.

ABSTRACT. In this article, based on the second book of Galen's *De placitis Hippocratis et Platonis*, we analyze scientific method of the famous anatomist and philosopher. We discuss experimental, logical and philosophical argumentation that Galen employs in his proof that the rational part of the soul situated in human brain. We study his polemics with Chrysippus, who declares that the rational part of the soul is located in the heart, and conclude that the treatise by Galen sets the standards of scientific studies in antiquity, which combines medical, philosophical and moral components.

EUGENE AFONASIN

Tomsk State University, Novosibirsk State University, Russia, afonasin@gmail.com

GALEN. ON THE SECTS FOR BEGINNERS

Language: Russian, translated from the Ancient Greek

Issue: ΣΧΟΛΗ 9.1 (2015) 56–72

KEYWORDS: Ancient medicine, Galen, empiricism, dogmatism, Methodism.

ABSTRACT. A short polemical treatise of Galen, dedicated to the nature of medical knowledge, is now translated from the Greek into Russian for the first time. Galen outlines the position of two opposing camps in the Hellenistic medicine, the Rationalists and the Empiricists. The dispute culminates with the appearance of the third camp, the so-called Methodists, who claim to have found a position immune to criticism from the both sides. The majority of counterarguments of Galen are directed against this school. The translation is supplemented with an introduction, notes, and bibliography.

MARIA VARLAMOVA

Saint Petersburg State University of Aerospace Instrumentation,
Russia, boat.mary@gmail.com

THE FIRST MOVER AS A CAUSE OF MOVEMENT AND AS A SOURCE OF ORDER IN THE UNIVERSE

LANGUAGE: Russian

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 9.1 (2015) 73–80

KEYWORDS: Ancient science, Aristotle, Physics, dynamic, energy conservation.

Abstract: This article questions the correlation between the first mover, the Heavens and sub-celestial beings in Aristotle. It shows that Aristotle considers the first mover to be not only the principle of the celestial movement, but also the cause of the movement for every material being in the Universe. Since the movement brings about the interaction between the beings, the first mover – insofar as it causes the movement in the Universe – should be regarded as the principle of order in the Universe.

SERGEY KULIKOV

Tomsk State Pedagogical University, kulikovsb@tspu.edu.ru

OPTICAL METAPHORS AND PLATO'S NATURAL PHILOSOPHY

LANGUAGE: Russian

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 9.1 (2015) 81–92

KEYWORDS: Plato, Timaeus, natural philosophy, Demiurge, Universe, visible, invisible.

ABSTRACT. The article defends the thesis that interpreting Plato's natural philosophy it is useful to take the terms *horatos* and *aoratos* in two distinct meanings: "observable" and "unobservable" (i. e. "present" or "absent", "assumed" or "not assumed" by the observer), and "visible" and "invisible" (i. e. "available" or "non-available" in the process of seeing). This approach helps to perceive new sides of Plato's ideas, implicitly present in the "Timaeus", which allows interpreting it in both anthropomorphic and anti-anthropomorphic senses.

EUGENE AFONASIN & ANNA AFONASINA

Tomsk State University, Novosibirsk State University, Institute of philosophy and law,

Novosibirsk, Russia

afonasin@gmail.com; afonasina@gmail.com

HEROPHILUS ON PULSE

LANGUAGE: Russian

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 9.1 (2015) 93–104

KEYWORDS: Ancient medicine, Alexandrian school, pulse diagnostics, measuring, musical intervals, harmony.

ABSTRACT. The first detailed study of the pulse (*sphygmology*) is associated in antiquity with Herophilus (the end of the 4th century BCE), an Alexandrian physician, renowned for his anatomical discoveries. The scholars also attribute to him a discovery of a portable and adjustable water-clock, used for measuring 'natural' and 'unnatural' pulse and, accordingly, temperature of the patient. In the article we translate the principal ancient evidences and comment upon them. We study both the practical aspects of ancient *sphygmology* and the theoretical speculations associated with it. Ancient theory of proportion and musical harmony allowed to build a classification of the pulses, but the medical experience did not fit well in the Procrustean bed of this rather simple theory.

MICHAEL CHASE

CNRS, Paris, goya@vjf.cnrs.fr

PAVEL FLORENSKY ON SPACE AND TIME

LANGUAGE: English

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 9.1 (2015) 105–118

KEYWORDS: Florensky, Einstein, Plato, Goethe, relativity, philosophy of time.

ABSTRACT. An investigation of the views on space and time of the Russian polymath Pavel Florensky (1882-1937). After a brief account of his life, I study Florensky's conception of time in *The Meaning of Idealism* (1914), where he first confronts Einstein's theory of special relativity, comparing it to Plato's metaphor of the Cave and Goethe's myth of the Mothers. Later, in his *Analysis of spatiality and time*, Florensky speaks of a person's biography as a four-dimensional unity, in which the temporal coordinate is examined in sections. In *On the Imaginaries in Geometry* (1922), Florensky argues that the speed of light is not, as in Relativity, an absolute speed limit in the universe. When bodies approach and then surpass the speed of light, they are transformed into unextended, eternal Platonic forms. Beyond this point,

time runs in reverse, effects precede their causes, and efficient causality is transformed into final or teleological causality, a concept on which Florensky elaborates in his *Iconostasis*. Florensky thus transformed the findings of Einsteinian relativity in order to make room for Plato's intelligible Ideas, the Aristotelian distinction between a changing realm of earth and the immutable realm of the heavens, and the notion of teleology or final causation. His notion that man can approximate God's vision of past, present and future all at once, as if from above, is reminiscent of Boethius' ideas.

PETR MIKHAYLOV

St. Tikhon's Orthodox University, Russia, locuspetri@rambler.ru

CATEGORY OF TIME IN CHRISTIAN METAPHYSICS: GREGORY OF NYSSA AND

MAXIMUS THE CONFESSOR

LANGUAGE: Russian

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 9.1 (2015) 119–136

KEYWORDS: temporality, problem of time, theology of time, definitions of time, time and eternity, Heraclitus, Augustine, Gregory of Nyssa, Maximus the Confessor.

ABSTRACT. In the article a problem of time is posed as an object of Christian theological reflection developed in a complicated interweaving of philosophical, cultural and religious traditions of the Mediterranean civilization. A typology of the problem is established by a correlation of the category of time with different aspects of temporality – with eternity in Antiquity, with future in Modernity and with present in the thought of different authors belonging to different epochs. The most representative thinkers of Christian metaphysics, viewed against this background, are Gregory of Nyssa (the 4th c.) and Maximus the Confessor (the 7th c.). The former has successfully reinterpreted time as being-to-salvation rather than being-to-destruction. Gregory solves the problem of time by introducing an original concept of a *dynamical static*, or a *statical dynamic*, using the principle of *epektasis* as a general tool. In that case, time becomes a kind of spiritual practice. Maximus resolves the problem in a more traditional manner. He speaks about an overcoming of time in the perspective of divine eternity; Gregory on the contrary presupposes its transfiguration. Thereby Christian metaphysics offers a number of possibilities for a theological solution of the eternal question about time.

IGOR R. TANTLEVSKIJ

St. Petersburg State University, Russia, tantigor@mail.wplus.net

IMMORTAL «PART» OF THE SOUL IN ARISTOTLE'S TEACHING, IN SPINOZA'S *ETHICS*, AND IN PERIPATETIC MAIMONIDES' RECEPTION OF THE RABBINIC DOCTRINE OF MAN'S "SHARE IN THE WORLD-TO-COME"

LANGUAGE: Russian

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 9.1 (2015) 137–141

KEYWORDS: Aristotle, Maimonides, Spinoza, immortal/eternal "part"/"share"/"portion" of man's soul/mind, "share in the World-to-Come".

ABSTRACT. The author compares the ideas of Aristotle and Spinoza on the «immortality»/«eternity» of the wise one's "mind"/"soul", not excluding the Stagirite's immediate influence on Spinoza in this aspect. The paper also deals with the possible influence of the rabbinic doctrine of one's "share in the World-to-Come" in its Maimonides' interpretation on Spinoza's teaching concerning the eternal "part" of the wise one's soul.

DANIIL DOROFEEV

National Mineral Resources University (University of Mines), St Petersburg, Russia, dan-dorof@rambler.ru

AESTHETICS OF THE HUMAN IMAGE IN LIFE AND ICONOGRAPHY OF THE ANCIENT PHILOSOPHERS IN ART

LANGUAGE: Russian

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 9.1 (2015) 142–156

KEYWORDS: plastic and narrative, the visual and acoustic images in ancient art, physiognomic, iconography, anthropology, aesthetics of a human image.

ABSTRACT. The acoustic and visual understanding of man is a hotly debated issue in contemporary culture. I found it important therefore to look at certain historical, cultural, aesthetical, philosophical and anthropological peculiarities of human image in Antiquity as reflected in the arts. The following aspects deserve special attention: the visualization of sense and values; the interaction of “ethos” (character) and “soma” (body); the influence of the plastic images on the narrative ones; a normative typology of man; the significance of visual and acoustic perception. In this context, I studied ancient physiognomic; Aristotelian understanding of the acoustic and plastic arts; genesis, evolution and significance of the sculptural portrait image of man and the image of philosopher in Antiquity. I also pay attention to some methodological aspects of the study. As a result, there emerges an integral image of philosopher, which allows looking at the Greek culture from a fresh angle.

VALERIY SAVCHUK

Saint-Petersburg State University, vvs1771@rambler.ru

NOTES ON PHOTOGRAPHIC DEPICTIONS OF THE PORTRAITS OF ANCIENT PHILOSOPHERS

LANGUAGE: Russian

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 9.1 (2015) 157–168

KEYWORDS: sculptural portrait, image of the philosopher, photographs of sculpture, representation, iconography, iconology, analytics of visual image.

ABSTRACT. The article outlines the research in the area that has just started to take shape nowadays, namely the study of visual images of ancient philosophers, and identifies the ways in which we can clarify the role played by images of ancient philosophers, including the ones produced during their lifetime and the later replicas. I highlight the problem of how the image of particular philosopher might influence reception of his thought and rise the following: could the portraits of a philosopher act like an obstacle for pondering the originality of his ideas? Is there a historical correlation between evolution of a philosopher’s visual image and the changes in perception of his thought? What were the stages of mythologizing certain philosopher? I conclude that portraits of philosophers possess intrinsic language and additional resource for comprehending philosophy of ancient thinkers. Implicit substitution of tridimensional sculptural image for flat photographic one is another important topic of the present article. Two basic interpretations of portraits are distinguished: the first one takes place at the moment of the portrait’s creating, the second – in the process of taking a photograph of the said portrait thus transmitting it into flat image. Eliminating some implicit assumptions allows us to improve methodological base for research on the philosopher’s images. I conclude that portraits of the philosophers shall not be perceived as mere illustration for verbal descriptions, but as important and valuable sources on their own right.

ROMAN SVETLOV

St. Petersburg State University, Russia, spatha@mail.ru

SOCRATES IN THE CONTEXT OF THE ANCIENT IMAGINATION

LANGUAGE: Russian

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 9.1 (2015) 169–184

KEYWORDS: Ancient iconography, prosopography of philosophers, ancient philosophical text and classical theater.

ABSTRACT. The paper aims to consider the physiognomy of some ancient images of Socrates in the context of their biographical, mythological, theatrical and value aspects. The duality of image (a satyr or a silenus) and the inner nature of Socrates was important for his biographers, and for the artists who have created portraits of the philosopher. This duality radically enhances the philosophical and moral preaching, makes it more effective. Also, it offers new possibilities for Plato's dialogues reading. Some elements of the Satyr drama are discernable in Plato's dialogues. The image of Socrates therefore correlates with the genre of the philosophical writings of Plato.

ANNA AFONASINA

Tomsk State University, Novosibirsk State University, Russia, afonasina@gmail.com

COULD IAMBlichUS HELP US TO UNDERSTAND ONE ANCIENT RELIEF?

LANGUAGE: English

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 9.1 (2015) 185–192

KEYWORDS: the images of philosopher, Pythagoras, plastic art, schools in antiquity, Asclepius.

ABSTRACT. Describing Pythagoras' activities in Croton Iamblichus summarizes the content of his public speeches addressed to young men, to the Thousand who governed the city, as well as children and women of Croton. The earliest evidences about the Pythagoras' speeches, available to us are found in an Athenian rhetorician and a pupil of Socrates Antisthenes (450–370 BCE), the historians Dicaearchus and Timaeus, and Isocrates. In the present paper I consider the content of the Pythagoras' speeches, preserved by Iamblichus, in more details, in order to suggest a new interpretation of the famous grave relief from the Antikensammlung, Berlin (Sk 1462). The relief, found in an "Olive grove on the road to Eleusis" and dated to the first century BCE, presents an image of a sitting half-naked bearded man with a young man, also half-naked, standing behind his chair, and a group of peoples consisting of a child, an older man and a woman, standing in front of him. Our attention attracts a big and clear image of the letter 'Psi' above the scene. The comparison of the content of Pythagoras' speeches with the scene depicted on the relief allows us to interpret the image as following: we suggest that the sitting man, undoubtedly a philosopher, could be a Pythagorean or Pythagoras himself; he is attended by his pupil and gives speeches to different groups of peoples, symbolically represented as a young man, a public agent, a woman and a child. Admittedly, the letter 'Psi' symbolizes the Pythagorean teaching about *psyche* (the soul), and the relief itself, contrary to general opinion, was initially designed to adorn a school or a private building rather than a funeral monument. An alternative interpretation suggested is that the sitting figure could be a wandering physician.

SERGEY AVANESOV

Tomsk State Pedagogical University, Russia, iskiteam@yandex.ru

PHILOSOPHICAL “OPTICS” IN HERACLITUS

LANGUAGE: Russian

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 9.1 (2015) 193–210

KEYWORDS: ontology, Ancient philosophy, Heraclitus, philosophical optics, visible and invisible, harmony of implicit and explicit.

ABSTRACT. This article starts to explore the problem of the mutual relations of “visible” and “what it is”. Ontology, which is nicknamed “classical”, tends to deny the “visible” as a “false-existing”. The source of this ontology is usually found in ancient philosophy. The author starts studying this problem based on Heraclitus. Heraclitus had initially seen the “visible” and “invisible” as two sides of the cosmic continuum. One cognates the reality by means of physical sight. But a prerequisite for real knowledge is a sort of ascent from the explicit attunement (harmony) to the implicit one. The latter somehow embraces the former, and, although only vision of the universal signifies real wisdom, Heraclitus does not proclaim himself an enemy of the visible and does not declare the visible untrue. Vision “deceives” until the soul have reached an appropriate orderly state, when ‘explicit’ is found in a coordination with ‘implicit’, and a *logos* becomes visible to his eyes. This asymmetrical harmony of the visible by eyes and the visible by mind (soul) is, according to Heraclitus, the essence of all things as a whole, a genuine subject of ontological knowledge.

ΣΧΟΛΗ (Schole)

ФИЛОСОФСКОЕ АНТИКОВЕДЕНИЕ И КЛАССИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

2015. Том 9. Выпуск 1

ΝΑΥΚΑΙ ΟΤΙ ΤΗ ΦΥΣΗ ΚΑΙ ΤΩ ΑΝΘΡΩΠΩ ΣΤΗΝ ΑΝΤΙΚΙΤΗ

Научное редактирование Е. В. Афонасина

Новосибирск: Ред.-изд. центр Новосиб. гос. ун-та, 2014. 226 с., илл.

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

Девятый том журнала включает в себя статьи, переводы и обзоры, посвященные истории наук о природе и человеке в древности. Первый выпуск содержит статьи по географии, медицине и космологии. Раздел «Человеческое измерение времени» сформировался в результате работы одноименного международного семинара, который прошел в Перми в августе 2014 г. при поддержке Высшей школы экономики. В последнем разделе первого выпуска историки философии из Санкт-Петербурга, Новосибирска и Томска представили результаты изучения «визуального образа античного философа».

Журнал индексируется The Philosopher's Index и SCOPUS и доступен в электронном виде на собственной странице www.nsu.ru/classics/schole/, а также в составе следующих электронных библиотек: www.elibrary.ru (Научная электронная библиотека) и www.cceol.com (Central and Eastern European Online Library).

ΣΧΟΛΗ (Schole)

ANCIENT PHILOSOPHY AND THE CLASSICAL TRADITION

2015. Volume 9. Issue 1

THE NATURAL AND HUMAN SCIENCES IN ANTIQUITY

Edited by Eugene V. Afonasin

Novosibirsk: State University Press, 2014. 226 p., with illustrations

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

The ninth volume of the journal contains articles, translations and reviews on the history of natural and human sciences in antiquity. The first issue consists of five sections, dedicated to geography, medicine, cosmology, the “human dimension of time” (which includes papers given at the homonymous seminar held in Perm, Russia, in August 2014), and a series of studies in the visual images of ancient philosophers.

The journal is abstracted / indexed in The Philosopher's Index and SCOPUS and available on-line at the following addresses: www.nsu.ru/classics/schole/ (journal's home page) and www.cceol.com (Central and Eastern European Online Library).

Журнал зарегистрирован в *Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций* (свидетельство Эл № ФС77-38314 от 11.12.2009)

Компьютерная верстка и корректура Е. В. Афонасина

Подписано в печать 20.01.2015. Заказ №

Формат 70 x 108 1/16. Офсетная печать. Уч.-изд. л. 17,5

Редакционно-издательский центр НГУ, 630090, Новосибирск-90, ул. Пирогова, 2