

ПРИСКИАН ЛИДИЙСКИЙ О СНЕ И СНОВИДЕНИЯХ

(*Solutiones ad Chosroem* 2, 3)

Е. В. АБДУЛЛАЕВ

Ташкентская духовная семинария

abd_evg@yahoo.com

EUGENE ABDULLAEV

Tashkent Greek Orthodox College, Uzbekistan

PRISCIAN OF LYDIA ON SLEEPING AND DREAMS. *SOLUTIONES AD CHOSROEM*, CHAPTERS 2–3

ABSTRACT: Chapters 2–3 of the *Solutiones ad Chosroem* of Priscian of Lydia addressed the questions of the Persian king Chosroes I on the nature of sleeping and dreams. An introductory article reviews the main sources of this part of the *Solutiones*: three small Aristotle's oneirologic treatises, the *On sleep and dreams* by Theophrastus and the *Symmikta Zetemata* by Porphyrios. It also reviews the possible links of the chapters to the oneirologic speculations in the Persian religion and court's cult. The article is supplemented with a commented Russian translation of the relevant chapters of the treatise.

KEYWORDS: ancient oneirology, Neoplatonic schools, Aristotle, Theophrastus, Lucretius, Zoroastrianism.

Вторая и третья главы *Разрешение апорий Хосрова, царя персов*¹ неоплатоника VI века Прискиана Лидийского посвящена сну. Эта часть трактата практически

¹ *Solutiones deorum de quibus dubitavit Chosroes Persarum Rex* (обычно упоминается как *Solutiones ad Chosroem*) – средневековый перевод на латынь утерянного греческого оригинала. Критическое издание трактата: Вуwater 1886. Перевод Предисловия и первой главы, с комментариями и вступительной статьей: Абдуллаев 2013. По сравнению с указанной публикацией несколько изменен русский перевод названия СХОЛН Vol. 10. 1 (2016)

© Е. В. Абдуллаев, 2016

не используется в исследованиях по античной теории сна; исключением является книга Т. Риклина, в которой онейрокритике Прискиана посвящен небольшой раздел (Ricklin 1998, 86–99). Перевод второй и третьей глав трактата на французский был сделан А. Этьеном как часть его диссертации (Etienne 1991).²

Начиная с Платона (*Resp.* 571–572b; *Tim.* 71b–72b), сон связывался в античной мысли с состояниями человеческой души, когда она наиболее независима от тела и телесных органов чувств. Впрочем, уже в первой главе *Разрешения*, доказывая внетелесную природу души, Прискиан упоминает о способности души к пророчеству во сне:

И многое прочее показывает, что душа действует отдельно от тела. И то, что является нам во сне (*per somnum apparentibus*), как в отношении будущего, так и всего прочего; и те близкие к нему озарения, которые возникают в бодрствующем теле при прорицаниях... (*Solut.* 46.15; цит. по Абдуллаев 2013, 262).

Во второй главе Прискиан рассматривает предложенные Хосровом апории, касающиеся природы сна и отношение во время сна между душой и телом. Единым или двойственным образом сон воздействует на душу? Горяч по своей природе он или хладен? Если сон расслабляет все тело, то расслабляет ли он также желудок или же нет? В третьей главе рассматривается природа сновидений. Рассматриваются следующие апории: Что есть сновидения и откуда они возникают? Происходят они от богов или от демонов?

Онейрокритическая часть *Разрешения*, как и весь трактат, почти полностью скопирована из других источников. Это диктовалось целью, ради которой создавалось это сочинение – представить не-эллина и не-философу, каковым был персидский шахиншах Хосров Ануширван, все лучшее, что создала ко времени своего заката античная философия. Тем не менее, характер этой компиляции представляет значительный интерес – выбор источников, метод их использования и «монтажа» в единый текст. Вторая и третья главы *Разрешения*, как будет показано, содержат материал, важный как для исследования позднеантичной онейрокритики, так и философии последних афинских неоплатоников, в число которых входил Прискиан.

ния этого трактата: не «Разрешения апорий...», а «Разрешение апорий...». Последнее, на наш взгляд, более благозвучно (как напр., *Confessiones* св. Августина переводится как *Исповедь*, а не *Исповеди*).

² К сожалению, несмотря на все попытки ознакомиться с этой рукописью, она для нас осталась недоступна.

В этой статье, предваряющей перевод, будут рассмотрены основные источники, которыми пользовался Прискиан, специфика их использования, а также связь этой части трактата с представлениями о сне в раннесредневековой иранской мысли.

ОНЕЙРОКРИТИЧЕСКИЕ ТРАКТАТЫ АРИСТОТЕЛЯ

Основным источником, который Прискиан использует для ответа на вопросы-апории Хосрова, являются три онейрокритических сочинения Аристотеля.³ Они входят в состав корпуса «малых» аристотелевских естественнонаучных текстов (известного под латинским названием *Parva naturalia*): *О сне и бодрствовании* (*Peri hupnou kai egrēgorseōs*, 453b 11 – 458a 32), *О сновидениях* (*Peri enupniōn*, 458a 33 – 462b 11); *О предсказаниях во сне* (*Peri tēs kath' hupnon mantikēs*, 462b 12 – 464b 18).⁴ На основе первого, *О сне и бодрствовании*, написана Глава 2; на основе двух остальных – Глава 3.

То, что в качестве основного источника для своей «теории сна» Прискиан выбирает именно Аристотеля, на первый взгляд, странно. Аристотель давал исключительно физиологическое объяснение сна, противоречившее и платоническому учению о душе (которое Прискиан развивал в Главе 1), и платонической теории сна, которая из этого учения вытекала.

Платон (*Tim.* 71b-72b) допускал, что разумная часть души способна во время сна покидать тело и получать от бога пророческие сны. На этой точке зрения стояли и платоники: например, Синесий Киренский (ок. 370 – ок. 413)⁵ и Калкидий (кон. V в.)⁶, и сам Прискиан.

³ Эти сочинения он имеет в виду, говоря в Предисловии, что заимствовал «из трудов Аристотеля <...> сходным образом из того, что написано в *О сне и сновидениях* (*de Somno et somniis*)» (цит. по: Абдуллаев 2013, 257). Вероятно, во времена Прискиана три онейрологических трактата Аристотеля были объединены в одну книгу, носившую такое название.

⁴ Из них на русский переведены только *О сновидениях* (Чулков 2005) и *О предсказаниях во сне* (Солопова 2010; с подробной вступительной статьей). Последняя по времени публикация всех трех «онейрологических» трактатов с английским переводом, вступительной статьей и комментариями, раскрывающими аристотелевскую теорию сна: Gallop 1996 (перевод отдельных цитат из *О сне и бодрствовании* и все ссылки на греческий текст всех трех трактатов ниже будут даваться по этому изданию). См. также другие исследования, посвященные трактатам Аристотеля: Wijzenbeek-Wijlert 1978, Holowchak 2001, 39–52, Harris 2009, 252–261 и др.

⁵ Трактат *О сновидениях* (*De insomniis*), который он написал до своего перехода в христианство (Сидаш 2012).

Напротив, Аристотель рассматривает сон как функцию организма, связанную, прежде всего, с процессами переваривания и усвоения пищи. Что касается сновидений, то они, по Стагириту, возникают в результате сохраняющегося воздействия ранее воспринятых образов, а не действия божеств. «Аристотель, – пишет Д. Гэллоп, – таким образом, отказывается от [платоновского] понимания сна как духовного странствия (spiritual travel). Душа не является некой отдельной субстанцией, чтобы совершать вылазки из тела. Не получает она и никаких божественных посланий и повелений» (Gallop 1996, 13).

Почему же, тем не менее, Прискиан опирается на Аристотеля?

Этому могло быть несколько причин.

Во-первых, именно в этих названных сочинениях Аристотелю можно было найти наиболее разработанное и авторитетное учение о сне и сновидениях. Оно оказало влияние на Плутарха (*Quaest. Symp.* VIII 10), Цицерона (*De divinat.* I) и Тертуллиана (*De an.* 47); аристотелевскую «пищеварительную» схему сна воспроизводит в своем *Об устройении человека* св. Григорий Нисский.

Платоникам же, если судить по тому, что сохранилось, в этой области не удалось создать что-либо равноценное. Как отмечает М. Солопова, хотя «платоническое учение, с его допущением самостоятельного существования души вне тела» и представляло «больше возможностей разработать теорию сна», это возможность не была реализована: основной философский интерес в античности представляла «бодрствующая душа, со всеми ее впечатлениями, созерцаниями и заблуждениями» (Солопова 2010, 167).

Стоит учесть и присущее неоплатонизму, особенно позднему, стремление снять противоречия между платонизмом и аристотелизмом. Особенно это касалось Прискиана, два других сохранившихся сочинения которого – *Переложение «О фантазии» Феофраста* (*Metaphrasis tōn Theophrastou peri phantasias*, Wywater 1886) и приписывавшийся ранее Симпликию комментарий на трактат Аристотеля *О душе* (Bossier–Steel 1972) – были посвящены философии Аристотеля и его школы.

К тому же, сама аристотелевская традиция к VI в. н. э. содержала различные, порой противоположные толкования его идей. Отчасти сам Аристотель давал повод к этому. Действительно, хотя в *О предсказаниях во сне* он и утверждал, что «сновидения нельзя счесть ни посланными от бога, ни предназначенными для [предсказания]» (что противоречило тезису Прискиана), но тут же делал оговорку, что они, однако, «причастны божественному»

⁶ В комментарии на платоновский *Тимей* (Wazink 1962); об онейрокритике Калкидия: Петрова 2010, 194–207.

(*daimonia mentoi*) (463b13–15). Для неоплатоника, каковым был Прискиан, это признание «даймонического» характера сновидений могло быть равнозначно «скрытому» признанию их божественности. Тем более что и некоторые аристотелики допускали предсказания по снам.⁷

Прискиан, однако, не просто переписывает Аристотеля; иногда он пытается полемизировать с ним. Например, в *О сне и бодрствовании* 453b24 Аристотель утверждал, что «сон, очевидно, есть своего рода отсутствие бодрствования» (*phainetai sterēosis tis ho hypnos tis egrēgorseōs*), подобно тому, как болезнь есть отсутствие здоровья, слабость – силы, слепота – зрения, глухота – слуха. Прискиан с этим не согласен (*Solut.* 54.18–21):

Не скажем, однако, что сон есть отсутствие бодрствования, подобно тому, как здоровье [есть отсутствие] немощи, слепота – зрения и тому подобное. Ибо что происходит от отсутствия, является противоположным природе, и умаляет и вредит тому, что по природе существует и действует, тогда как сон в здоровой душе возникает по природе, как и пробуждение – тоже по природе и благодаря ей совершается.

Здесь Прискиан устраняет некоторую логическую неопределенность в аргументации Аристотеля, поскольку последний так же считал сон происходящим по природе и полезным для здоровья (см. 455b17 и др.).

В другом месте (*Solut.* 54.18–21) Прискиан пытается прояснить аристотелевское разделение сна на предзнаменования, причины и случайные совпадения (*О предсказаниях во сне* 462b28). У Аристотеля это разделение не очень ясное – он объясняет его только на примерах, причем допускает, что сны-причины могут одновременно быть и снами-предсказаниями (Там же 463a28). Прискиан не заимствует аристотелевские примеры и пытается дать определение каждому из этих трех видов сна – выступая, тем самым, не только как компилятор, но и как интерпретатор Аристотеля.

СОЧИНЕНИЕ ФЕОФРАСТА *О СНЕ И СНОВИДЕНИЯХ*

Другим источником второй и третьей глав трактата было сочинение Феофраста *О сне и сновидениях* (*Peri hypnou kai enurniōn*), также названное Прискианом в предисловии (см. Абдуллаев 2013, 257).

Это сочинение, которое упоминал также Диоген Лаэртий (DL 5.45), до нас, к сожалению, не дошло. Байуотер идентифицировал два отрывка из интересующей нас части трактата Прискиана как ex Theophrasto desumpta: последние части Главы 2 (57.10 – 58.25) и Главы 3 (62.7–28) (Wywater 1886, 57f, 62f).

⁷ По свидетельству Цицерона (*De divin.* I, iii, 5), это были Дикеарх и Кратипп.

В Главе 2 предполагаемое заимствование из Феофраста появляется после почти дословного воспроизведения аристотелевской «пищеварительной» теории сна (55.2–57.10). Без всякого перехода Прискиан разводит телесную (*corporea*) сущность сна (объяснение которой Прискиан заимствует у Аристотеля), и «духовную»:

В «духовном» же отношении (*spiritualia*) [сон состоит в том, чтобы] видеть и вспоминать без участия органов чувств и разума [различные] образы (*phantasmatum*); спящие гораздо больше, чем бодрствующие, созерцают и наталкиваются на истину (*Solut.* 57.14–16).

Латинское *spiritus* (и производное от него *spiritualis*) является прямым соответствием греческого *to pneuma*, пневма. Далее Прискиан поясняет, каким образом эта пневма (*spiritus*), связанная с теплом, регулирует сон и пробуждение (57.19–58.11). Это, разумеется, не аристотелевское объяснение – параллели этому в *Parva naturalia* отсутствуют. Хотя понятие пневмы занимало определенное место в психофизиологии Аристотеля,⁸ в его онейрологической гипотезе его не было.

Феофраст, как полагает Ю. Аннас, стремился «идти в ногу с современной ему медицинской теорией, в которой понятие пневмы играло все более важную роль» (Annas 1992, 26). Феофраст приводил мнение некоторых врачей, считавших пневму источником жизненного тепла и движения (*frag.* 1 Wimmer). Так что соединение пневмы с теплом в *Solut.* 57.20–29 вполне согласуется с мнением Феофраста, и рассуждение о пневме и ее влиянии на «температуру» сна было заимствовано из *О сне и сновидениях*. Прискиану следовало ответить на вопрос о том, горяч сон по своей природе или же холоден; у Аристотеля об этом ничего не было сказано; не удивительно, что Прискиан заимствовал разработку этой проблемы у Феофраста.

Второе присутствие фрагмента Феофраста Байуотер предположил в Главе 3 (62. 7–28). Здесь содержится, опять же, отсутствующее у Аристотеля рассуждение о зависимости сновидений от внешних условий, а также о частичном бодрствовании души в спящем теле. Это предположение Байуотера подверг критике Т. Риклин (Ricklin 1998, 97–98), однако его аргументы вряд ли можно считать убедительными. Риклин выражает сомнение в том, что Феофрасту могли принадлежать некоторые вполне платонические мысли, высказанные в этой части трактата; при этом исследователь либо не обратил

⁸ В *О происхождении животных* (II 736a–737a) Аристотель помещал пневму в сердце; она служит соединению телесных органов с душой. См. обзор дискуссии о месте пневмы у Аристотеля в Sharples–Huby–Fortenbaugh 1995, 28, 29.

внимания, либо проигнорировал сноску к одному из этих отрывков Байуотера (62, 28f): «Из другого источника (по-видимому, неоплатонического)».⁹ Кроме того, Риклин почему-то видит в словах Прискиана, что душа «достойна того, чтобы иметь видения, посылаемые богом, – разве это не видно у Аристотеля и некоторых из его школы? (nunquid hoc videtur Aristoteli et quibusdam ex illius schola)» – несогласие Прискиана с Аристотелем и его последователями (Ricklin 1998, 97).

На наш взгляд, отождествление Байуотером указанного отрывка с недошедшим до нас трактатом Феофраста является верным. В пользу него можно привести и несколько дополнительных доводов.

Прежде всего, это дошедшее в передаче Плиния Старшего (*Nat. Hist.* 28 XLV 54–55) мнение Феофраста относительно влияния положения тела во время сна на процесс пищеварения: «По Феофрасту, у спящего на правом боку быстрее переваривается пища, а у спящего спине – тяжелее» (цит. по: Jones 1963, 40). Это наблюдение вполне встраивается в ту часть Главы 3 (*Solut.* 62.23–28), где говорится о влиянии на сновидения положения и состояния спящего тела.

Другим, менее очевидным, доказательством служат довольно интригующие совпадения между соответствующим местом трактата Прискиана и учением о сне в *О природе вещей* Лукреция. Среди примеров того, как влияет состояние тела во время сна на сновидения, Прискиан (*Salut.* 62. 21) пишет, что во сне «чувствующие жажду стремятся к источнику» (aestimant sitientes ad fontes currere). Этот же пример есть и у Лукреция (*Nat.* IV 1024–1025): «Также и жаждущий пить у ручья (дословно: у реки или источника – flumen... aut fontem) себя видит и, жадно / Ртом приныкая к воде, точно всю её выпить стремится» (цит. по: Петровский 1958, 154).

Однако если упоминание питья из источника можно объяснить случайным совпадением, то другое место, почти в самом конце третьей главы (*Salut.* 63. 7–18) обнаруживает более убедительную параллель с Лукрецием.

Отметив, что душа, отделяясь во сне от тела, стремится снова восстановить единство с ним, Прискиан приводит пример с попыткой снять со спящего кольцо. Несмотря на неподвижность спящего тела, душа, пребывающая в его членах, тут же проявит себя. Хотя в теле во время сна остается лишь незначительная часть души, она распределена по всем его частям и бодрствует (vigilat), мгновенно откликаясь при любом воздействии на них.

Все эти рассуждения близки тому, что пишет о природе сна Лукреций (*Nat.* IV. 757–765): у спящих разумная душа бодрствует (mens animi vigilat),

⁹ О неоплатонизме в Главе 3 трактата будет сказано ниже.

тогда как чувства бездействуют.¹⁰ Лукреций излагает здесь, по всей видимости, учение Эпикура о сне; это подтверждает аналогичный фрагмент эпикурейца II в. н. э. Диогена из Эноанды (NF 5 IV 8–11): «Когда мы спим и наши органы чувств (*tōn aisthētērion*) парализованы и подавлены, наша душа бодрствует (*grēgoroussa*)».¹¹

Теория сна у самого Эпикура, насколько можно судить по сохранившимся фрагментам, опиралась не только на атомистическую онейрокритику Демокрита (даже отдаленный намек на которую у Прискиана отсутствует), но и на другой, не менее важный источник. А именно – на *О сне и сновидениях* Феофраста. Д. Н. Сэдли указал на «значительное количество феофрастовских идей (*Theophrastean material*) у Лукреция, который, по всей видимости, заимствовал их не у самого Феофраста, а у Эпикура» (Sedley 1998, 185). Это, на наш взгляд, и объясняет почти дословные совпадения у Прискиана и Лукреция. Только первый заимствовал из *О сне и сновидениях* Феофраста напрямую, а второй (а также Диоген из Эноанды) – через посредство Эпикура.

Мнение Сэдли было оспорено В. В. Харрисом, считающим, что Эпикур не мог заимствовать из онейрокритического сочинения Феофраста: «Нет, насколько можно судить, ни единого свидетельства независимого суждения Феофраста на эту тему» (Harris 2009, 261). Что же касается *О сне и сновидениях*, то, как пишет Харрис, «судя по тому, что оно не оказало никакого влияния на более поздних мыслителей, оно не содержало в себе ничего оригинального» (Ibid.).

Разумеется, Феофраст развивал свою теорию сна в контексте аристотелевской; однако при этом он, как мы могли видеть, существенно расширил ее. Он дополнил ее теорией пневмы, идеей бодрствования души в спящем теле, умножил число примеров влияния на сновидения внешних факторов и состояния спящего. И влияние онейрокритического трактата Феофраста мы видим как минимум у четырех мыслителей – Эпикура, Диогена из Эноанды, Лукреция и Прискиана. Действительное же их число, вероятно, было больше – античные мыслители, как известно, далеко не всегда указывали первоисточники используемых ими идей.

¹⁰ В поэтическом переводе Ф. А. Петровского: «...наш дух, когда сном распротёрты все члены, / Бодрствует, как потому, что его в это время тревожат / Призраки те же, что ум, когда бодрствуем мы, возбуждают... Из-за того это всё допускает природа свершаться, / Что в нашем теле тогда все чувства объаты покоем / И не способны к тому, чтобы истиной ложь опровергнуть» (Петровский 1958, 147).

¹¹ Цит. по: Clay 1980, 363. Другие совпадения между трактовкой сна у Лукреция и Диогена из Эноанды, восходящие к Эпикуру – см. Ibid., 353–355.

НЕОПЛАТОНИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ

Вернемся к отрывку из Главы 3 (*Solut.* 62. 28), который Байуотер определил как вставку из неоплатонического источника. Перечислив физические факторы, влияющие на сновидения (заимствованные, по всей видимости, из *О сне и сновидениях* Феофраста), Прискиан делает неожиданный вывод. Он пишет, что хотя все сказанное выше может показать, что душа и тела совместно сообщают спящим чувственные образы и вообще способность видеть сны, все же следует представлять душу внетелесной и более божественной, чем тело.

Причина сновидений – не только чувственные восприятия, но и сама душа, которой свойственно предвидеть будущее и предзнаменовывать свои или иные будущие действия. Ибо своими лучшими [качествами], действиями и силами [она] полностью отделена от тела.

Это, действительно, явно не перипатетическая, а платоническая мысль, связанная с рассуждениями Главы 1 о независимости души от тела. Основным источником соответствующих аргументов Прискиана, как это показал Г. Дёрри (Dörrie 1959), был недошедший до нас трактат Порфирия *Смешанные исследования* (*Symmikta zētēmata*), который Прискиан сам называет в качестве своего источника в Предисловии. Дёрри указал на почти дословные совпадения между *Разрешением* и трактатом Немесия Эмесского (V в.), *О природе человека* (*Peri physeōs anthrōrou*), касавшихся учения о соотношении между душой и телом, что объясняется тем, что общим источником и Немесия, и Прискиана был Порфирий. Не удивительно, что у Немесия встречается и очень близкое соответствующему отрывку Прискиана описание отделения души от тела во сне:

...А что душа остается неслитной (после соединения [с телом]), очевидно из того, что она во сне, некоторым образом отделяясь от тела и как бы оставляя его лежать мертвым и лишь только сообщая ему жизнь, чтобы оно совсем не погибло, самостоятельно проявляет свою деятельность в сновидениях, предсказывая будущее и приближаясь к умопостижаемому миру (*Nemes.* 131, 5, 8 *Matth.*; цит. по: Владимиров 1998).

Таким образом, неоплатоническим источником *Solut.* 62.28 оказываются *Смешанные исследования* Порфирия, который считал сон и прорицания во сне примером способности души безболезненно отделяться от тела (см. *Smith* 1974, 24). Эту же мысль можно найти и в уже упомянутом *О сновидени-*

ях Синезия Киренского, написанного под значительным влиянием Порфирия (Сидаш 2012, 205–206).

В труде арабского библиографа ан-Надима (X в.) *Фихрист* упомянута, правда, еще некая *Книга «О сне и пробуждении» Порфирия* (Ibn al-Nadim 1871–1872, 316). Существование этого сочинения, однако, вызывает сомнения. Кроме *Фихриста* оно нигде более не упоминается; да и странно, как Прискиан мог пройти мимо него. Скорее всего, это был какой-то приписываемый Порфирию онейрологический трактат.¹²

Таким образом, основными источниками Глав 2 и 3 были:

1. Три онейрологических трактата Аристотеля: *О сне и бодрствовании* (*Solut.* 54.8 – 57.9), *О сновидениях* (*Solut.* 59.15 – 61.16) и *О предсказаниях во сне* (*Solut.* 61.17 – 62.7);

2. *О сне и сновидениях* Феофраста (*Solut.* 57.10 – 58.25, 62.7–28, 63.7–15);

3. *Смешанные исследования* Порфирия (*Solut.* 62.28 – 63.7, 63.15–21).

Онейрокритика Феофраста был тем опосредующим звеном, благодаря которому «онейрологический материализм»¹³ Аристотеля примирялся со спиритуализмом Порфирия. Мостом к неоплатоникам служило то развитие, которое у Феофраста получило едва намеченное у Аристотеля понятие пневмы. В неоплатонической теории души (соответственно, и сна) это понятие пневмы, как полутелесной, полудуховной субстанции, связанной с воображением, занимало важное место; и, особенно, у Порфирия.¹⁴ У Синезия пневма – орган воображения, низшая часть души, благодаря которой человек видит во сне образы. Прискиан, кроме *Разрешения*, касается понятия пневмы также в *Переложении «О фантазии» Феофраста*: «Пневма, с одной стороны, способна ощущать (*aisthêtikon to pneuma*), получает истинные образы предметов, а с другой – обладает воображением (*phantastikon*), получает ложные образы от органов чувств и истинные – от воображения (*apo tês phantasias*)» (цит. по Vywater 1886, 25).

К тому же, если судить по соответствующим «феофрастовским» параллелям у Прискиана и у Лукреция, Феофраст допускал частичное исхождение

¹² Соблазнительно предположить, что под таким заглавием мог фигурировать сам трактат Прискиана – точнее главы 2 и 3. Учитывая, что в арабской передаче имена «Порфирий» (Фурфуриус) и «Прискиан» (Фурискианус?) могли звучать схоже, причем имя последнего было, судя по всему, неизвестно на арабском востоке, это представляется не таким уж невозможным.

¹³ Термин М. Холоучака (Holowchak 2001, 39).

¹⁴ «У Порфирия важную роль играло полу-телесная (*semi-incorporeal*) сущность – пневма, расположенная место между телом и душой» (Smith 1974, 6).

души из тела во время сна – чего не было у Аристотеля, и что вполне согласовывалось с неоплатонической онейрокритикой.

В целом, однако, «швы» между источниками, которыми пользовался Прискиан в Главах 2 и 3, остаются заметными – что для компилятивного сочинения не удивительно. Но именно благодаря этим «швам» мы можем идентифицировать источники этих глав и восстановить их содержание. А это довольно важно, учитывая, что двое из них – *О сне и сновидениях* Феофраста и *Смешанные исследования* Порфирия – до нас не дошли.

ИРАНСКИЙ КОНТЕКСТ

Поскольку *Разрешение апорий Хосрова, царя персов* писалось Прискианом, как и следует из самого заголовка, для иранского царя, то оно представляет собой ценный материал и для изучения философской и научной мысли Ирана VI века. Если Прискиан точно воспроизводит в начале каждой из глав апории Хосрова Ануширвана, касающиеся сна и сновидений (*Solut.* 52.25–54.5, 59.3–14), то они показывают неплохой уровень осведомленности персидского монарха (и тех, кто, возможно, помогал ему составлять эти апории) в античной онейрокритической проблематике.

В пользу того, что вопросы, связанные с природой сна и сновидений могли настолько интересовать Хосрова, говорит и имеющийся иранский материал. В зороастрийской религии сон (авест. x^vafna-, пехл. xwamn) считался творением Ормазда.¹⁵ Как пишет Де Йонг, «сны занимали важное место в духовном мире зороастрийцев, поскольку именно во сне божества могли являться людям» (De Yong 1997, 396). Хотя это можно сказать о месте снов практически в любой древней религии, однако, судя по тому, что искусство истолкования снов было частью иранского придворного культа, сон действительно занимал в жизни высшей аристократии древнего и раннесредневекового Ирана не последнее место.

То, что толкование снов было одной из обязанностей иранского жречества при дворах персидских правителей начиная с Ахеменидов, сообщают как античные, так и иранские источники.¹⁶ Магов-снотолкователей (oneirologoi) упоминал Геродот (1. 107–108, 1.120, 1.128). Цицерон, со ссылкой на Дипона Персидского, сообщал о том, «как маги истолковали то, что

¹⁵ В пехлевийском космогоническом трактате *Бундахшин* говорится, что сон был сотворен Ормаздом в виде «юноши в возрасте пятнадцати лет, ясного и высокого» (Бд., 28; цит. по: Чунакова 1997, 270).

¹⁶ Краткий свод античных свидетельств: De Yong 1997, 396–397; иранских и других восточных (древнееврейских, армянских) – Russel 2005, 86–87.

приснилось знаменитому царю Киру» (*De divinat.* I, xxiii, 46; цит. по: Рижский 1985, 209).

При дворе Сасанидов – из династии которых был Хосров – интерес к снотолкованию также был высок. В *Фихристе* ан-Надима среди книг, связанных с именами сасанидских правителей, упомянута следующая: *Царь, один из визирей которого советовал ему спать, а другой – бодрствовать* (كتاب الملك الذى اشار عليه احد وزرائه بالنوم والاخى باليظة) (Ibn al-Nadim 1871–1872, 316). Судя по всему, в этом несохранившемся сочинении также обсуждалась природа сна и бодрствования.

Что касается самого Хосрова Ануширвана, то и при его дворе толкование снов занимало, вероятно, важное место. В *Шахнаме* (3223–3690) рассказывается о том, как этому правителю однажды приснился тревожный сон, который не смогли разъяснить его придворные маги. После этого шах разослал во все концы царства гонцов, с тем, чтобы они нашли мудрых мужей-снотолкователей. Один из гонцов находит в Мерве юношу по имени Бузурджмехр. Бузурджмехр разгадывает сон Ануширвана и становится его визирем.

Сложно сказать, отражает этот рассказ какой-то реальный эпизод из царствования Ануширвана или же представляет собой лишь одну из вариаций «бродячего» сюжета об истолковании царского сна. Однако аналогичный рассказ присутствует и в *Книге деяний Ардашира сына Папака*: правитель Парса Папак видит три ночи странный сон (оказавшийся впоследствии пророческим), и для его объяснения «призвал к себе мудрецов и толкователей снов (xwamṇ-wizāgān)» (цит. по: Чунакова 1987, 66). Учитывая, что *Книге деяний Ардашира* была создана во второй половине VI века и отразила многие реалии царствования Ануширвана,¹⁷ можно предположить, что этот правитель был далеко не безразличен к постижению природы сна. Появление в списке апорий, предложенных Прискиану, онейрокритической проблематики, вполне объяснимо.

Что касается их вполне античной формулировки, то уже ко времени прибытия Прискиана вместе с другими афинскими неоплатониками в Ктесифон (ок. 531–532 гг.)¹⁸ при дворе Хосрова уже побывали греческие врачи Трибун и Ураний. С последним персидский царь, как свидетельствует Агафий (*Hist.* II, 29), вел научные и философские беседы. Не исключено, что какие-то из этих бесед касались и сна, и во время них и возникли те самые «недоумения», для разрешения которых Хосров обратился к прибывшему в Ктесифон Прискиану.

¹⁷ О датировке этого произведения см. Чунакова 1987, 20–21.

¹⁸ О целях и обстоятельствах пребывания философов при дворе Хосрова см. Абдуллаев 2013, 250–256.

Перевод Глав 2 и 3 выполнен по критическому изданию Байуотера (Bywater 1886); в круглых скобках в тексте указаны номера страниц по этому изданию. Все примечания наши.

РАЗРЕШЕНИЕ АПОРИЙ ХОСРОВА, ЦАРЯ ПЕРСОВ. ГЛАВЫ 2, 3.

ГЛАВА 2

[О СНЕ И ЕГО ПРИРОДЕ]

(52) В соответствие с вопросами [этих] глав, [речь пойдет] о сне и его природе. [А именно:] единым или двойственным образом воздействует он на душу? (53) Горяч ли сон по своей природе или же хладен?

В этой же главе спрашивается: что есть сон и какова его природа? Что [в нас] спит и что бодрствует? Ибо, когда люди спят, во время сна душа в теле представляется отчасти действующей, отчасти же – бездействующей и спокойной. Бездействие заключается в том, что она не чувствует и не познает, и не сообщает движений рукам или ногам. Действия же ее – вдохи и выдохи, и явление снов, видений и образов (*phantasmata*), пищеварение и сохранение тела в покое.¹⁹ Кажется, что [спящее] тело в одно и то же время обладает двумя душами. В силу [присутствия] одной, оно как бы мертво; а благодаря другой – скорее, живо. И, если это так, то возможно ли чтобы половина души жила, бодрствовала и производила движения, а половина была мертва, бесчувственна и бездейственна? И если человеческая душа в теле не едина, а двойственна, то как в одном теле могут быть две души? Если бы такое было возможным, то очевидно, что одна была бы отделена от другой и различалась по своим действиям. Одна была бы сонной, слабой и бездействующей, а другая – вечно бодрствующей, производящей вдохи и выдохи, пищеварение и сохранение тела в покое. Как бы то ни было, очевидно, что одна от другой отличается по своей природе и действиям. Если же в теле обнаруживается наличие одной действующей души, другая же то бездействует, то действует, то, недоумевается, находится ли эта временно действующая душа

¹⁹ *Corpus quietem facere*. По-видимому, имеется в виду частичное бодрствование души в спящем теле, о котором пойдет речь в конце главы 3. Благодаря этому полубодрствованию душа реагирует на малейшую опасность, угрожающую телу (прикосновения, шумы) и будит спящего.

в теле или же вне его, поскольку во время действия она обнаруживается в теле, во время же праздности – напротив.

При этом также недоумеается, горяч ли сон [по своей природе] или хладен. Ибо если он горяч, то по какой причине он прекращает жажду и увеличивает влагу? Если же хладен, то как же переваривает пищу, обогревает тело и выделяет пот? И если у сна единая природа, то каким образом в нем взаимно различаются эти две природы [горячего и холодного]? Если же он обладает двойственной природой, горячей и холодной, то недоумеается, какая его часть горяча, а какая – холодна.

Следует так же сказать, каким образом тело, погрузившееся по природе в сон, совершает различные полезные действия. Ибо, например, желудок при этом продолжает переваривать пищу. (54) Это вызывает недоумение, так как, если сон расслабляет все тело, то расслабляет ли он и размягчает желудок, или же нет? Если он его расслабляет, то каким образом [желудок] переваривает обилие пищи? А если – нет, то каким образом сон, расслабляя все тело, не расслабляет желудок?

[ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СОН СОСТОЯНИЕМ ТЕЛА ИЛИ ДУШИ, ИЛИ ИХ ОБОИХ]

Итак, нам следует и здесь собрать то, что [по этому поводу] было неоднократно и основательно сказано древними мудрецами (*veteribus sapientibus*), и выяснить, претерпевает сон душа или тело, или же они оба.²⁰ Поскольку истинным является то, что следует из ощущений, ощущения же присуще всем одушевленным телам; сон же в отношении ощущений подобен неподвижности и пленению, бодрствование же – разрешению и освобождению.²¹ Сон, таким образом, претерпевается ощущающими частями и ему подобает пребывать внутри органов чувств,²² и является родовым свойством для всех

²⁰ Ср. Аристотель, *О сне и бодрствовании* 436b1: «О сне же и бодрствовании следует рассмотреть, что они собой представляют; присущи они душе или телу, или и душе и телу вместе».

²¹ Ср. там же 436b23: «Что сон общ для всех живых существ (*ta zōa panta*), ясно из всех этих [рассуждений]. Живое же существо является таковым в силу наличия у него ощущений. Сон же, как мы полагаем, есть неподвижность и некое пленение (*akinēsia kai oion desmon*) ощущений, тогда как пробуждение – их освобождением или ослаблением уз».

²² *Aisthētērion* (оставлено в тексте без перевода) – органы, благодаря которым организм испытывает ощущения. У Аристотеля этот термин применяется к органам вкусовых ощущений (*Met.* 1063a), так и к органам ощущений в целом (*Polit.* 1290b). В *О сне и бодрствовании* под *aisthētērion* подразумевается сердце (455a19 –

чувств, сообщающим самим этим органам соответствующее состояние. Первейшим же и обладающим этими качествами органом чувств, сообщающим [остальным органам чувств] как бы вещественный дух [– пневму] (*quasi spiritum materialem*), следует назвать сердце, от которого – начало движению и обладанию ощущением. Очевидно, что на него воздействуют естественным образом состояния сна и бодрствования.

Не скажем, однако, что сон есть отсутствие бодрствования, подобно тому, как здоровье [есть отсутствие] немощи, слепота – зрения и тому подобное. Ибо что происходит от отсутствия, является противоположным природе, и умаляет и вредит тому, что по природе существует и действует, тогда как сон в здоровом животном (55) возникает по природе, как и пробуждение – тоже по природе и благодаря ей совершается. Отдых же для всего, что движется, есть благо, и постоянно и непрерывно пребывать в движении вредно. Ведь то, что не отдыхает от трудов, истощается; поэтому и нуждается в здоровом сне; итак, сон является природным [свойством].²³ Поскольку необходимо, чтобы одушевленное существо было здоровым, его здоровью купно и поочередно содействуют и сон, и пробуждение. Иными словами, очевидно, что сон естественным образом доставляет удовольствие, не вредя и не опечаливая, как то присуще отсутствию чего-либо. Ибо ничего здоровой природы не действует противоположно природе, и ничего так ни согласно с природой, как приятное и полезное.

Итак, сон есть бесчувствие, естественное и общее для души и тела, поскольку общим является для них получение соответствующих ощущений. Очевидно также, что можно от тех частей души, о которых было сказано прежде, отделить питание и что оно может иметь место в одушевленных телах без остальных [частей], подобно [тому, как это мы видим] в растениях. Что же касается ощущений и прочих одушевляющих свойств, имеющих в теле, то они не могут действовать без питания.²⁴ Отсюда ясно, что во время

455b10), как «главный орган чувств» (*to kyriion aisthêtêrion*), чья деятельность необходима для всех других. (См. также *О частях животных* II.10, где сердце называется вместилищем всех ощущений).

²³ Ср. Аристотель, *О сне и бодрствовании* 455b17: «Прежде всего, мы скажем, что природа действует ради чего-то, и это что-то благо, и отдых необходим и полезен для всего по природе движущегося, ибо постоянно и непрерывно находиться в движении тяжело... следовательно, [сон] содействует сохранению живого организма».

²⁴ Ср. там же, 454a10: «Очевидно, что не только душе свойственно претерпевание (*to pathos*) [ощущений], равно как и лишенное души тело не способно ощущать что-либо. Мы уже разделили в другом месте то, что мы называем частями (*meriôn*)

сна чувства замолкают, а питательная часть души действует, поскольку не причастна получению внешних ощущений.

[В ЧЕМ ПРИЧИНА СНА У ОДУШЕВЛЕННЫХ СУЩЕСТВ]

Причиной же сна у одушевленных существ является проникающая в них извне пища и вызываемый ею избыток влаги и тепла внутри [тела]. Когда пища попадает в существующие для ее приема места, она производит испарения в венах и оттуда передается в голову.²⁵ (56) Собранное [испарение] после того должно обратиться вспять: ибо тепло у всякого одушевленного существа обычно поднимается вверх, где избыток тяжелых материй отпадает от испарения и снова обращается вспять²⁶ и увлекается вниз и охлаждает тепло в области сердцем. От этого охлаждения и возникает сон. Ибо влажные испарения непрерывно устремляются наверх и скапливаются у мозга, который есть самое холодное, что есть в теле, отягощают голову, веки и вызывают сон.²⁷ Перетекая же вниз и снова встречаясь в области сердца с теплом, избыток влажных [частиц] пищи охлаждает это тепло (подобно тому, как множество наваленных на костер дров угашает его (*igni refrigare faciunt*)) и тем вызывает сон. Сон, таким образом, возникает, когда телесные

души, и [установили,] что питательная часть может существовать в одушевленных телах отдельно от других, тогда как остальные части отдельно от нее существовать не могут. Очевидно, что сон и пробуждение не присущи живым [телам], причастным только росту и убытку, каковы растения».

²⁵ Ср. там же 456b3: «Ясно, что, после того, как пища поступает извне в предназначенные для ее приема места, испарение (*ē anathymiasis*) от нее попадают в вены и, преобразовавшись в кровь, отправляется к своему началу (*epi tēn archēn*)». Не совсем ясно, что Аристотель понимал под этим «началом»: сердце или голову. У св. Григория Нисского под ним понимается голова: «Пары (от пищи – Е. А.), будучи по природе возносящимися вверх, воздушными и дышащими к более высокому, собираются в объемах головы наподобие дыма, просачивающегося в стенные щели» (цит. по: Лурье 1995, 40). У Прискиана: *in carut emittitur*, что также, по-видимому, передает «голову» греческого оригинала; то, что имеется в виду голова, следует и из дальнейшего изложения.

²⁶ Ср. Аристотель, *О сне и бодрствовании* 456b17: «Ибо испарения [от пищи] должны двигаться в определенном направлении, затем менять его и обращаться вспять».

²⁷ Ср. там же 457b29: «Ибо самое холодное в теле – мозг... Когда теплые [испарения] поднимаются к мозгу, их избыток собирается во флегму».

элементы поднимаются теплом по венам к голове;²⁸ и когда они от избытка тяжести, снова собираются и, перетекая во множестве вниз, ослабляют естественную теплоту сердца. Происходящее же при этом усвоение [пищи] и вызывает сон. Ибо до тех пор, пока кровь не освобождена после приема пищи [от телесных частиц], она вызывает сон. Когда же отделенная [от них] и более чистая кровь собирается наверху, а [содержащая] более беспокойные частицы оседает внизу, животное, освободившись от тяжести пищи, просыпается.²⁹

Итак, причиной засыпания является поднятие телесных частиц под воздействием соприродного [им] тепла к первому и основному органу чувств [– сердцу]. Ибо сон есть удержание первого органа чувств, поскольку он уже не может действовать при [прежней] свойственной ему теплоте; животному требуется нечто, что сохранило бы его; это самосохранение и есть отдых.³⁰

Сон, однако, производит не только избыточное (57) попадание [в тело] содержащейся в пище влаги, но и связывание (consertio) внутри [организма телесных частиц], происходящее либо от утомления, либо от болезней. Ибо связанные от трудов [частицы] подобны непереваренной пище, если холодных частиц не слишком много. Так же и при болезнях, вызванных избытком теплых и влажных [частиц].³¹

²⁸ Ср. там же 457b17: «Когда съедено много пищи, тепло поднимает ее [испарения] наверх, где происходит охлаждение, подобно тому пламени, на которое наваливают дрова, пока пища не переварится. Наступает же сон, как было сказано, когда тепло поднимает телесные элементы (tou sōmatōdoys) по венам к голове. Когда сила [тепла возле мозга] слабеет, а количество [телесных элементов] велико, они начинают течь в обратном направлении».

²⁹ Ср. там же 458a21: «Сон возникает оттого, что кровь становится более смешанной с частицами пищи, и продолжается до разделения крови на более чистую наверху, и более мутную – внизу. Когда это происходит, [животные], освобожденные от тяжести пищи, просыпаются».

³⁰ Ср. там же 458a25: «Итак, установлена причина сна – обратное движению телесных элементов, поднятых [к голове] присущим [испарениям пищи] теплом, к главному органу ощущений [– сердцу]; и что есть сон – удержание (katalēpsis) первого органа ощущений в бездействии [т.е. невозможности получать внешние ощущения]; и что происходит по необходимости, ради сохранения животного, ибо оно не могло бы существовать, будучи лишенным сна: ради сохранения себя ему требуется отдых».

³¹ Ср. там же 456b34: «Происходит [сон] и от усталости. Ибо усталость растворяет (материи в теле), растворенные же материи, если они не холодны, действуют подобно непереваренной пище. Такое же действие, в силу излишней влажности и тепла, оказывают и некоторые болезни».

Итак, непереваренная пища поднимается от тепла и в избытке направляется вниз и охлаждает тепло, отчего и происходит сон. Тем же путем поднимается и снова направляется вниз и влага. Сон, таким образом, есть охлаждение. В причинном же отношении (*causalia*) засыпание вызывается теплом, ибо сон является своего рода собиранием и естественным сжатием тепла внутри [желудка]. В телесном отношении (*corporalia*) это происходит так: тела становятся более тяжелыми, влажными и холодными и течение крови, соответственно, в телах становится более стесненным и вялым; а также более частым, чем у бодрствующих, вдыхание и выдыхание. В «духовном» же отношении (*spiritualia*) [сон состоит в том, чтобы] видеть и вспоминать без участия органов чувств и разума [различные] образы (*phantasmatum*); спящие гораздо больше, чем бодрствующие, созерцают и наталкиваются на истину.

Итак, более отягощенные [пищей] тела засыпают в силу бездействия: словно удерживающий дух-пневма из членов направляет восходящее тепло к тому, что внутри [т.е., в желудке]. Ибо пневма и тепло расширяют тело, что вызывает снижение тяжести и влаги, пока не наступает облегчение; облегчение же происходит тогда, когда пневма и тепло [полностью] растекаются по всему телу. По той же самой причине более холодные [тела] погружаются в сон: ибо теплые [материи], остающиеся [в теле] и направляемые к тому, что внутри [желудка], с необходимостью охлаждаются тем, что вне его, и так становятся более холодными, и от этого кровь делается более густой. Следствием этого является облегчение пищеварения, и то, что сонливые склонны к тучности. Благодаря собранному со всего тела и сжатому внутри [желудка] теплу пища переваривается легко и быстро, так, это происходит в более упитанных и тучных телах, если ничего не побуждает [их] к пробуждению. Пневма, действуя своей природной побуждающей [к пищеварению] силой, вызывает более учащенное движение [и переваривание] пищи; поэтому при беспокойном сне пища (58) переваривается плохо. В силу того, что тепло у спящих собирается внутри [желудка], они выглядят более бледными и изможденными (*pallidiores*), ибо для красоты облика (*formositas*) требуется большее тепло в крови. Поэтому спящие много потеют, ибо происходит охлаждение того, что находится вне [желудка]; тепло, собранное в одном месте внутри (т.е., в желудке – Е. А.), легко растворяет мясо [и другую пищу] и, кроме того, производит испарения. Пот же от испарения влаги[, возникающий] от растворения [пищи], выделяется не всем телом, но в области груди, шеи и головы. Ноги же остаются во время сна теплыми, ибо тепло производит свое действие внутри [желудка] и в том, что ниже.

Таким же образом и пробуждение ото сна происходит от растворения теплом внутренней влаги, ибо пневма в спящих, не занятая [поддержанием деятельности] во всем теле, растворяет остатки [пищи]. Оттого же сон происходит различно [в зависимости] от возраста и характера (*naturas*) [спящих], длительности [сна] и времени суток (*tempora et horas*), а также от места, и от других обстоятельств, перечислять которые здесь не стоит, как вещи очевидные. Ибо [главное – это то, что] во время сна влага должна находиться в тепле и собираться теплом внутри [желудка], чтобы пища легко переваривалась.

Относительно того, тепел сон или холоден, и отсюда – [относительно] мышления. Ибо для питания и пищеварения он более тепел: однако когда он охлаждает то, что вне [желудка], то более всего происходит охлаждение [органа] мышления. Потому что когда мы встаем ото сна, мы в короткое время снова делаемся разумными (*sapientes efficitur*): ведь через охлаждение [мозга восстанавливается] мышление. Восстановление же [всего тела после сна происходит] через согревание. И сон, таким образом, холоден, поскольку тело после сна более холодно.

Ибо справедливо сказано, что подобно тому, как сам сон различается от [телесных] частиц – теплых, которые находятся внутри [желудка], так и от холодных, которые [пребывают] вне [желудка], так и [различно] определяется его природа. Итак, из того, что сказано о природе сна, у спящих одушевленных существ нет ни двух связанных друг с другом душ, действующей и бездействующей, ни одной, разделенной пополам. По тем же поводам (т. е., апориям – Е. А.), посвятим и третью главу обсуждению следующего.

ГЛАВА 3

[ЧТО ЕСТЬ ВИДЕНИЕ СНОВ И ОТКУДА ОНО ВОЗНИКАЕТ?]

(59) И также [были предложены следующие апории]: Что есть видение снов (*visio*) и откуда оно возникает? Если это познавательная способность души (*notitia animae*), то происходит она от богов или от демонов?

Ибо если это познавательная способность души, то каким образом в то время, когда душа подвержена неведению и бесчувствию, эта способность гораздо сильнее и действеннее относительно [предсказания] будущего – отчего некоторые изрекают пророчества, тогда как в бодрствующем состоянии познавательная способность души не имеет относительно будущего такой силы и не пророчествует?

Если же видение снов – это [нечто отдельное] от познавательной способности души, то каким образом во сне воспринимаются зрительные, слуховые и вкусовые ощущения? Поскольку мы можем увидеть во сне, что что-то едим и как бы чувствовать вкус этой воображаемой пищи; а у бодрствующих это всего лишь мнимость, и вне видения снов этот род познания не сопряжен ни с какими [вкусовыми] ощущениями. Таким же образом спрашивается и о зрительных и слуховых ощущениях.

Итак, рассматривая, что есть видение снов (*visio*) и откуда и каким образом являются сновидения (*somnia*), скажем следующее.

Сновидение не является восприятием [внешних] ощущений. Невозможно, [закрыв глаза и] заснув, видеть или вообще чувствовать что-либо [внешнее].³² Сновидение не относится ни к мыслящей, ни к мнящей (*opinantis*) части души, которая ничего не способна мыслить или составлять мнение (*opinione concipii*) во сне без восприятия [внешних] ощущений.³³ Поэтому сновидение относится к аффективной части [души], как и сам сон. Ибо сон не относится к какой-то одной части одушевленного существа, а сновидение – к другой, но [оба –] к той, в которой из ощущений [возникает] образное представление (*phantasia*).³⁴ Ведь воображение есть движение, производимое действием ощущения. Образы (*phantasma*) же, [возникающие] во сне, мы называем сновидением. Поскольку же очевидно, что сны относятся к аффективной части души, то они относятся к воображению (*phantasticum*).

(6о) Все чувственно-воспринимаемые вещи (*sensibilia*) через соответствующие органы чувств вызывают ощущения, и органы чувств испытывают их не только когда это воздействие (*passio*) происходит, но также и [когда] оно проходит и прекращается. Это подобно тому, когда то, что движимо чем-то другим, даже когда уже не соприкасается с последним, продолжает движение, как будто [все еще] им движимо, и будет, в свою очередь, двигать

³² Ср. Аристотель *О сновидениях* 458b7: «Если все животные во сне, когда глаза их закрыты, неспособны видеть, и то же самое относится к остальным чувствам (поскольку ясно, что мы ничего не ощущаем, когда спим), то очевидно, что сновидение не является чувственным восприятием» (цит. по: Чулков 2005, 423).

³³ Ср. там же 458b7: «Сновидение не [является] ощущением, но оно также не есть мнение» (цит. по: Чулков 2005, 423).

³⁴ Ср. там же 458b7: «...Воздействие это (т. е. сновидение – Е. А.), так же, как и собственно сон, относится к чувственному восприятию (*aistêtikou pathos*). Ведь [дело обстоит не так, что] сон подчиняется одному [органу] животных, а сновидение – другому, но оба они относятся к одному» (цит. по: Чулков 2005, 425).

другое.³⁵ Таким же образом и движение, вызывающее ощущения, производит воздействие (*passionem*), которое длится не только пока оно [непосредственно] воспринимается органами чувств, но и когда перестает ощущаться, как по силе, так и по глубине (*inesse et multum et profunde*). Как, например, цвет, на который был долгое время направлен взор: переведя взор на нечто другое, мы видим то, на что перевели взор, таким, каким по цвету было то, что мы воспринимали прежде этого. И также так воспринимается, когда мы глядим на солнце или на что другое яркое: ведь сомкнув глаза, мы сначала увидим тот же самый цвет, затем то, что видится нам, становится алым, потом – пурпурным, пока не потемнеет и не исчезнет.³⁶ То же имеет место и в отношении слуха и всех остальных органов чувств. Итак, очевидно, что ощущения от внешне отдалившихся чувственно-воспринимаемых вещей остаются в органах чувств, иногда смутно, а иногда более отчетливо. Поэтому движение, совершаемое чувственно-воспринимаемыми вещами извне или внутри самого тела, остается (61) воспринимаемым после своего прекращения не только при бодрствовании, но и когда мы спим. Ибо многое, что воспринимается днем, подавляются и вытесняется (*expellantur*) действием [более сильных] ощущений и рассудка, подобно тому, как слабый огонь – сильным и незначительное переживание – большим. Ночью же в силу покоя и слабости действия [внешних] ощущений, усиливаются даже малые [ощущения], и их движение продолжается или в том же виде, или же

³⁵ Ср. там же 459a25: «Чувственно-воспринимаемые [вещи], сообразно с каждым органом чувств не только когда [нечто] действительно воспринимается, но и когда [воспринимаемые предметы] отсутствуют. То, что происходит в таких случаях, можно сравнить с движущимися частицами. Ведь движение их продолжается даже тогда, когда то, чем оно было вызвано, уже не соприкасается [с тем, что движется]» (цит. по: Чулков 2005, 425).

³⁶ Ср. там же 459b4: «То же самое по необходимости происходит и в том органе, который испытал действие восприятия, поскольку само ощущение есть некоторое изменение. Это объясняет, почему органами чувств (как в глубине, так и на поверхности) ощущается воздействие не только тогда, когда они действительно испытывают восприятие, но и после того, как оно прекратилось. Очевидно, это [происходит] в тех случаях, когда, испытывая некоторое ощущение, мы затем переносим (*metapheronton*) восприятие на [иной предмет]... Если же долгое время смотреть на один цвет, например, белый или зеленый, то, бросив взгляд на нечто иное, мы увидим его в том же цвете. И если посмотреть на солнце или на другой сверкающий предмет, а затем отвернуться, то присмотревшись, можно заметить, как [этот предмет] появляется в направлении зрительного луча; сначала он имеет собственный цвет; затем становится малинным, а затем багровым, до тех пор, пока не почернеет и не исчезнет» (цит. по: Чулков 2005, 426).

распавшись на другие формы (*figura*) от столкновения с лежащей на их пути материей. Поэтому и не происходит сновидений сразу после еды и у маленьких детей. Как не возникает отражения на [поверхности] потревоженной жидкости, или оно видится беспорядочным, а [возникает] только на [поверхности жидкости] чистой и спокойной, [так и] во сне возникают образы (*phantasmata*) и остатки движений чувственно-воспринимаемых вещей. Соответственно, у страдающих меланхолией, горячкой или опьянением возникают беспорядочные образы.³⁷ По мере же того, как кровь успокаивается и в ней происходит разделение [элементов], движение, вызываемое впечатлениями от каждого из органов чувств, производит [более] упорядоченные сновидения.

Следует признать, что [сновидения суть] либо причины, либо предзнаменования, либо следствия и совпадения.³⁸ Причиной является всякое [сновидение], которое естественным образом побуждает что-либо сделать [на-

³⁷ Ср. там же 459b28: «Движения, проникающие [извне] сквозь отверстия к органам чувств или же возникающие внутри тела, воспринимаются не только при бодрствовании, но оказывают еще более сильное воздействие в том состоянии (*to pathos*), которое называется сном. Ибо днем, когда [эти движения] сдерживаются чувственными ощущениями и рассудком, они незаметны, точно так же как за большим огнем [не виден] слабый [огонь], или как незначительные страдания и наслаждения [незаметны] из-за сильных, но как только [сильные впечатления] исчезают, проявляются меньшие. Ночью же, вследствие бездействия некоторых органов чувств или их неспособности проявить себя, тепло перетекает из внешних во внутренние [части тела], и [эти движения] передаются главным началам (*tēn archēn tēs archēs*) [чувственного восприятия]... Каждое из чувственных движений оказывается неким постоянным сцеплением [различных движений], часто сохраняющими подобие [первоначальной формы], но так же часто разбивающимся при столкновении с препятствиями. Поэтому не происходит сновидений сразу после [принятия] пищи и у совсем юных детей, ибо [у них] эти движения избыточны вследствие [выделяемого] пищей тепла. Нечто подобное происходит с жидкостью: если ее сильно взболтать, то она не отражает никакого образа (*eidōlon*), хотя иной раз [на ее поверхности] появляется некий [образ], но настолько искаженный, что он кажется вовсе непохожим [на оригинал]; когда же это движение успокаивается, [отраженный образ] чист и ясен; так же и во время сна видения (*ta phantasmata*) или незавершенные движения, возникшие при бодрствовании, иногда совсем незаметны; или же зрению являются беспорядочные и удивительные [образы] сновидений, как [это случается] у страдающих от меланхолии или лихорадки, а также у опьяненных вином» (цит. по: Чулков 2005, 428–429).

³⁸ Ср. Аристотель *О предсказаниях во сне* 462b28: «Сновидения суть либо причины, либо предзнаменования того, что произойдет, либо просто случайные совпадения» (цит. по: Солопова 2010, 169).

яву] и воспроизводят в уме движения, которые [затем] проявляются в поступках. Предзнаменование – когда [нечто затем] осуществляется в соответствие с движением ночных образов. Совпадение же – [когда сновидение] случайно совпадает с тем, что происходит затем с наступлением дня.³⁹ [Чувственно-воспринимаемые] движения, происходящие в течение дня, если они незначительны, заслоняются, как мы уже сказали, (62) в бодрствовании более сильными движениями. Во сне же – наоборот: малое видится большим. Это ясно из того, что случается во сне. [Спящие] воспринимают воздействие слабых шумов на тела как гром и молнию; сходным образом, [им снится,] что они вкушают мед и сладости после краткого истечения флегмы.⁴⁰ Или что они идут сквозь огонь и им жарко (или что они бросаются в воду), если какая-то часть их тела подвергается незначительному нагреванию (или воздействию влажности).⁴¹

³⁹ Ср. там же 463a28: «Например, когда мы собираемся что-то сделать, или заняты каким-то делом, или часто его делаем, мы во сне думаем об этом и видим о своих действиях прямые вещи сны... и таким образом получается, что движения во сне часто является началом поступков наяву... В этом смысле вполне допустимо, что некоторые сны можно счесть и причинами [будущих поступков], и предзнаменованиями. Но большинство снов – это, видимо, простые совпадения» (цит. по: Солопова 2010, 170).

⁴⁰ Similiterque melle et dulcibus undis frui brevi phlegmata defluente. У Аристотеля (*О предсказаниях во сне* 463a 13–15): ...kai melitos kai glykeōn khimōn arolayoin akarioioy phlegmatos. У М. А. Солоповой эта фраза передана в общем, более понятном по смыслу, виде: «спящим кажется... что они лакомятся медом и сладостями, если во рту скапливается немного слюны» (Солопова 2010, 170). Речь, все же, идет, скорее, о смешанной со слюной флегме, или слизи. О сладкой флегме и о ее пользе для организма – в отличие от горькой и соленой – говорится в трактате современника Аристотеля Диокла Каристского (в передаче Галена, *О естественных способностях* 2.8–9): «Так же и с флегмой – когда она сладка, она полезна животным...» (outō kai tou phlegmatos, oson men an ē glyky, rēston einai touto tō zōō; Van der Eijk 2000, 57). В псевдоаристотелевском *Шедевре Аристотеля* (XVI в.) дается следующее объяснение: «Почему некоторым кажется во сне, что они едят и пьют нечто сладкое? Потому что флегма, попадая в рот, очищается и стекает в горло, и в результате слюноотделения эта становится сладковатой» (Aristotle's Masterpiece 1840, 274).

⁴¹ Ср. Аристотель *О предсказаниях во сне* 463a7: «Днем, во время бодрствования, претерпевания не слишком яркие и сильные оказываются заслонены действием других претерпеваний, более значительных, а когда спишь – наоборот: тут и малое кажется великим. Это ясно из того, что часто бывает во сне: спящим кажется, что гремит гром и сверкает молния, если уши воспринимают слабый шум, или что они лакомятся медом и сладостями, если во рту скапливается немного слюны (см.

Это представляется удивительным, поскольку то, что во сне порождает образы, которые мы, проснувшись, помним, то мы, бодрствуя, не имеем ни в виде образов из сновидений, ни в виде воспоминания. Причина же в том, что воспоминание порождается либо тем, что мы чувствуем, либо тем, что представляем в воображении. Однако во время сна не имеет место ни то, ни другое. Когда мы спим, то мы не чувствуем [ничего извне], а то, что воздействует на нас, не относится к воображению (*nullum est phantasticum*), и, следовательно, не относится ко сну. То же, что мы во сне, возникает не только из образного представления (*ex phantasia*), но и из другого чувства. Так голодным, жаждущим и даже сытым видится, что они едят. Действительно, хотя спящие иногда запоминают [являющиеся им] образы (*phantasmatum*), но не имеют представления, чем эти образы вызываются, как не помнят и о каких-либо других движениях во время сна, которые ведут к пробуждению, а именно о [резкой] смене [душевного состояния] (*conversiones*), экстазе (*mentis excessus*), тоске⁴² и других изменениях. Ибо многими действующими частицами (*particulis operatibus*) [души] ощущается вкус, прикосновение и звук; чувствующие жажду стремятся к источнику; а также испытываются соответствующие воздействия других чувств. Зависит также и от времени года и от тела, его состояния и местоположения, является сновидение более бурным или чистым. Ибо весной и осенью [сновидения] путанные и ложные,⁴³ подобно [снам, приснившимся] сразу после еды. Утренние же сновидения

сноску 40 – Е. А.), или что они идут сквозь огонь и им невыносимо жарко, если чуть нагревается какая-либо часть тела» (цит. по: Солопова 2010, 170).

⁴² Относительно *conversions* – см. у Дюбнера: «двусмысленное; вероятно, *metabolas*, изменение ума» (Dübner 1855, 565 f). Экстаз как одну из причин сновидений упоминает Тертуллиан в *О душе* (De an. 47, 4): «А то, что будет казаться происходящим [во сне] не от бога, не от демона и не от души... будет приписано экстазу (*ipsi proprie ecstasi*) и сопровождающему его состоянию» Цит. по: Петрова 2010, 196).

⁴³ Плутарх в *Застольных беседах* (*Quaest. Symp.* VIII 10 734 D E) воспроизводит несохранившееся рассуждение Аристотеля о том, что не следует доверять осенним снам. «Нет нужды искать другие причины в ложности осенних сновидений, помимо плодов осеннего урожая: полные свежих соков, они порождают много испарений, нарушающих телесный строй. ...Зерновые и всякие прочие плоды в свежем состоянии полны распирающей их напряженности, пока испарение не освободит их от этого и не сделает удобоваримыми. Некоторые виды пищи неблагоприятно действуют на сновидения...» (цит. по: Боровиковский, Ботвинник и др. 1990, 159). В том же 10-м вопросе Плутарх приводит другие объяснения спутанности осенних снов.

дения очищены от волнения⁴⁴ – также, как у того, кто видит сны, лежа на спине. Спящие же на животе спят крепче, то есть видят меньше снов.⁴⁵

Хотя это и многое другое может показать, что душа и тела совместно общаются [спящим] чувственные образы и вообще способность видеть сны, все же следует представлять душу во [всех] естественных рассуждениях внетелесной и более божественной[, чем тело]. Поскольку и в [этих] излишних (*vasantium*) естественных [рассуждениях] утверждается одно, что причина сновидений – не только чувственные восприятия, но и сама душа, которой свойственно предвидеть будущее и предзнаменовывать свои или иные будущие действия. (63) Ибо своими лучшими [качествами], действиями и силами [она] полностью отделена от тела. И, таким образом, ясно, что [душа] действует сама собой, чиста от телесных возмущений и имеет перед своим взором будущее. Отсюда и пророчество посредством сна: ибо не сон пророчествует, и не одушевленное тело, но нечто вне тела – а это есть душа.

Соединенная с телом, она сохраняет свою сущность, и, следовательно, отделенная от него [во время сна], стремится восстановить естественное единство.⁴⁶ Если прикоснуться к неподвижному телу [спящего] и выпрямить [его] палец, чтобы стянуть с него кольцо, то придется очень быстро убедиться, что и в этой части тела также пребывает душа. Сотрясение или шум насильственно пробуждают все тело и ясно представляют соответствующую силу [души], ибо, оставаясь [в нем даже] в незначительной мере, она движется во всем теле и в каждой его части, не будучи сама в себе разделенной на части, и распределяет свою силу по всем частям [тела].⁴⁷

⁴⁴ О том, что сны во второй половине ночи и, особенно, под утро являются пророческими, упоминают Гораций в *Беседах* (*Sermones* I, x, 33) и Овидий в *Героинях* (*Heroides* XIX 195f).

⁴⁵ Ср. у Плиния Старшего (*Nat. Hist.* 28 XLV 54–55): «Аристотель и Фабиан передают, что сны чаще всего бывают весной и осенью и когда мы спим на спине, и никогда – на животе (*magisque supine cubitu, at prono nihil*)» (цит. по: Jones 1963, 40).

⁴⁶ Ср. у Цицерона (*De divinat.* I, xxx, 63): «И так как сном душа отвлекается от общения и взаимодействия с телом, то она вспоминает прошлое, созерцает настоящее, провидит будущее. Тело спящего лежит точно мертвое, душа же полна жизни и энергии, и это в еще большей степени произойдет с ней после смерти, когда она вовсе покинет тело» (цит. по: Рижский 1985, 215–216).

⁴⁷ *Plaga enim aut clamore insultante insilit tota corpori et induit illud pulchre propria virtute, relictis eo quod parvum est, et per illam movetur partem naturalis et tota operando, quasi non partita in ipso, et partitas quibusdam distinctionibus totius virtutis utitur.* Перевод сделан по общему смыслу: отрывок, как это отмечали оба публикатора *Solutiones*, и Дюбнер (Dübner 1855, 566 ff), и Байуотер (Bywater 1886, 63 f), неясен в силу неточного перевода с греческого оригинала.

Следовательно, [душа] во всем теле спит, и бодрствует в пальце, когда к нему прикасаются и пытаются стянуть [с него кольцо], причем оказывается бодрствующей даже при легком прикосновении к этой части [тела].⁴⁸ Если, таким образом, она отделена во время сна от тела, то достойна того, чтобы иметь видения, посылаемые богом, – разве это не видно у Аристотеля и некоторых из его школы? – и воспринимать посылаемые от бога действия и силы, которые легко и прекрасно соединены с разумом. Поэтому и без сна душа[, пребывая] в теле, [но] очистившись, испытывает разумные внушения⁴⁹ и благодаря неким божественным действиям предвидит будущее.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Источники

- Абдуллаев, Е. В., пер. (2013) Прискиан Лидийский и его «Разрешения апорий Хосрова, царя персов», *ΣΧΟΛΗ*, 7, 239–271.
- Боровиковский, Я. М., Ботвинник, М. Н. и др., пер. (1990) *Плутарх. Застольные беседы*. Ленинград.
- Владимирский, Ф. С., пер. (1996) *Немесий Эмесский. О природе человека*. Москва. (URL: <http://krotov.info/acts/05/1/nemes1.html>).
- Лурье, В. М., пер. (1995) *Григорий Нисский. Об устройении человека*. Петербург.
- Петровский, Ф. А., пер. (1958) *Лукреций. О природе вещей*. Москва.
- Рижский, М. И., пер. (1985) *Цицерон. О дивинации. Философские трактаты*. Москва: 191–298.
- Сидаш, Т. Г., пер. (2012) Синезий Киренский. О сновидениях, *Синезий Киренский. Полное собрание творений. Т.1. Трактаты и гимны*. Петербург: 183–220.
- Солопова, М.А., пер. (2010) Возникновение науки о снах и сновидениях в Древней Греции, *Интеллектуальные традиции античности и средних веков (иссле-*

⁴⁸ Ср. у Лукреция (*Nat. IV. 916–928*): «Сон наступает тогда, когда разбежится по членам / Сила души, и она выгоняется частью наружу, / Частью же, сбившись плотней, в глубину удаляется тела. /... / Если ж и части души никакой не осталось бы скрытой / В теле, подобно огню, под кучею скрытому пепла, / Чувство откуда могло оживиться бы в теле внезапно / Так же, как может огонь из потухшего пламени вспыхнуть?» (цит. по: Петровский 1958, 147).

⁴⁹ Ср. у Синезия: «Когда она (душа-пневма – Е. А.) возвышается к свойственной ей благодетельности, она есть ризница истины; ибо чиста, несмешанна, божественна, пророчественна. ... Тот, кто обладает чистым, благопреобретенным духом воображения, кто принимает во сне и наяву чистые отпечатки существ, может быть, пожалуй, уверен, что ему досталась лучшая доля...» (Цит. по: Сидаш 2012, 195).

- дования и переводы). Под общ. ред. М. С. Петровой. Москва: 156–175. (Перевод трактата Аристотеля *О предсказаниях во сне*: 169–175).
- Чулков, О. А., пер. (2005) Аристотель. О сновидениях, *Akademeia. Материалы и исследования по истории платонизма* 6. Петербург: 420–432.
- Чунакова, О. М., изд., пер. (1987) *Книга деяний Ардашира сына Папака*. (Письменные памятники Востока, LXXVII). Москва.
- Aristotle's Masterpiece (1840) *The Works of Aristotle the Famous Philosopher in Four Parts*. London.
- Bywater, I., ed. (1886) Prisciani Lydi Quae Extant. Metaphrasis in Theophrastum et Solutionem ad Chosroem Liber, *Supplementum Aristotelicum Editum Consilio et Auctoritate*. Vol. I. Pars II. Berlin.
- Flugel, G., hrsg. (1871–1872) *Ibn al-Nadim. Kitab al-Fihrist*. Leipzig.
- Gallop, D., edit., trans. (1996) *Aristotle, On Sleep and Dreams*. Warminster.
- Jones, W. H. S., ed., trans. (1963) *Pliny. Natural History, Volume VIII: Books 28–32*. (Loeb Classical Library 418). Cambridge, MA.
- Leonard, W. E., Smith, S.B., eds. (1970) *De Rerum Natura: The Latin Text of Lucretius*. Wisconsin.
- Van der Eijk, Ph. J., ed., trans. (2000). *Diocles of Carystus: a collection of the fragments with translation and commentary*. Leiden.
- Waszink, J. H. (1975) *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, London – Leiden.

2. Литература

- Петрова, М. С. (2010) «Онейрокритика в Античности и Средние века (на примере Макробия)», *Интеллектуальные традиции античности и средних веков (исследования и переводы)*. Под общ. ред. М.С. Петровой. Москва: 176–237.
- Annas, J. E. (1992) *Hellenistic philosophy of mind*. Berkley – Los Angeles – London.
- Bossier, F., Steel C. (1972) “Priscianus Lydus en de *In de anima* van Pseudo(?)-Simplicius,” *Tijdschrift voor filosofie* 34, 761-822.
- Clay, D. (1980) “An Epicurean Interpretation of Dreams,” *The American Journal of Philology* 101, 342–365.
- Dörrie, H. (1959) *Porphyrios' "Symmiktā Zetēmata". Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten (Zetemata Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft, 20)*. München.
- Dübner, Fr., ed. (1855) Prisciani philosophi Solutiones eorum de quibus dubitavit Chosroes Persarum rex, *Plotini Enneades: cum Marsilii Ficini interpretatione castigata*. Scriptorum Graecorum bibliotheca, 43. Paris.
- Etienne, A. (1991) *Les "Solutiones ad Chosroes" de Priscianus Lydus*. Fribourg.
- Harris, W. V. (2009) *Dreams and Experience in Classical Antiquity*. Cambridge, MA – London.
- Holowchak, M. A. (2001) *Ancient Science and Dreams: Oneirology in Greco-Roman Antiquity*. New York.

- Ricklin, Th. (1998) *Der Traum der Philosophie im 12. Jahrhundert: Traumtheorien zwischen Constantinus Africanus und Aristoteles*. Leiden.
- Russel, J.R. (2005) "The Sage in Ancient Iranian Literature," Russel, J. R. *Armenian and Iranian Studies*. Harvard (Harvard Armenian Texts and Studies Series, 9): 389–400.
- Sedley, D. N. (1998) *Lucretius and the Transformation of the Greek Wisdom*. Cambridge.
- Sharples, R. W., Huby, P. M., Fortenbaugh, W. W. (1995) *Theophrastus of Eresus: Sources on biology, Human Physiology, Living Creatures*, Philosophia Antiqua: A Series of Studies on Ancient Philosophy 64. Leiden.
- Smith, A. (1974) *Porphyry's Place in Neoplatonism*. The Hague.
- Wijsenbeek-Wijler, H. (1978) *Aristotle's Concept of Soul, Sleep and Dreams*. Amsterdam.