

---

**Σ Χ Ο Λ Η**

**ФИЛОСОФСКОЕ АНТИКОВЕДЕНИЕ  
И КЛАССИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ**

**Том 7**

**Выпуск 1**

**2013**

**КОСМОС И ДУША  
В АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ**

---

## ΣΧΟΛΗ

### ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΑΝΤΙΚΟΛΟΓΙΟ И КЛАССИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Издается «Центром изучения древней философии  
и классической традиции»

*Главный редактор*

Е. В. Афонасин

*Ответственный секретарь*

А. С. Афонасина

*Редакционная коллегия*

Леонидас Баргелиотис (Афины–Олимпия), И. В. Берестов (Новосибирск),  
М. Н. Вольф (Новосибирск), В. П. Горан (Новосибирск), Джон Диллон (Дуб-  
лин), С. В. Месяц (Москва), Е. В. Орлов (Новосибирск), В. Б. Прозоров  
(Москва), А. В. Цыб (Санкт-Петербург), А. И. Щетников (Новосибирск)

*Редакционный совет*

С. С. Аванесов (Томск), Леван Гигинейшвили (Тбилиси), Люк Бриссон (Па-  
риж), В. С. Диев (Новосибирск), Доминик О'Мара (Фрибург), Теун Тилеман  
(Утрехт), В. В. Целищев (Новосибирск), С. П. Шевцов (Одесса)

*Учредитель*

Новосибирский государственный университет

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

*Данный выпуск подготовлен и опубликован благодаря поддержке  
Института «Открытое общество» (Будапешт)*

*Адрес для корреспонденции*

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

Тексты принимаются в электронном виде

по адресу: [afonasin@gmail.com](mailto:afonasin@gmail.com)

*Адрес в сети Интернет: [www.nsu.ru/classics/schole/](http://www.nsu.ru/classics/schole/)*

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

© Центр изучения древней философии  
и классической традиции, 2013

---

Σ Χ Ο Λ Η

ANCIENT PHILOSOPHY AND  
THE CLASSICAL TRADITION

VOLUME 7

ISSUE 1

2013

*KOSMOS AND PSYCHE*  
IN THE ANCIENT TRADITION

---

## ΣΧΟΛΗ

### A JOURNAL OF THE CENTRE FOR ANCIENT PHILOSOPHY AND THE CLASSICAL TRADITION

*Editor-in-Chief*

Eugene V. Afonasin

*Executive Secretary*

Anna S. Afonasina

*Editorial Board*

Leonidas Bargeliotes (Athens–Ancient Olympia), Igor V. Berestov (Novosibirsk), Vasily P. Goran (Novosibirsk), John Dillon (Dublin), Svetlana V. Mesyats (Moscow), Eugene V. Orlov (Novosibirsk), Vadim B. Prozorov (Moscow), Andrei I. Schetnikov (Novosibirsk), Alexey V. Tzyb (St. Petersburg), Marina N. Wolf (Novosibirsk)

*Advisory Committee*

Sergey S. Avanesov (Tomsk), Luc Brisson (Paris), Levan Gigineishvili (Tbilisi), Vladimir S. Diev (Novosibirsk), Dominic O’Meara (Friburg), Sergey P. Shevtsov (Odessa), Teun Tieleman (Utrecht), Vitaly V. Tselitshev (Novosibirsk)

*Established at*

Novosibirsk State University (Russia)

*The journal is published twice a year since March 2007*

*Preparation of this volume is supported by  
The “Open Society Institute” (Budapest)*

*The address for correspondence*

Philosophy Department, Novosibirsk State University,  
Pirogov Street, 2, Novosibirsk, 630090, Russia  
*E-mail address:* [afonasin@gmail.com](mailto:afonasin@gmail.com)

*On-line version:* [www.nsu.ru/classics/schole/](http://www.nsu.ru/classics/schole/)

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

© The Center for Ancient Philosophy and  
the Classical Tradition, 2013

## СОДЕРЖАНИЕ / CONTENTS

ПРЕДИСЛОВИЕ РЕДАКТОРА / EDITORIAL . . . . .	6
СТАТЬИ / ARTICLES	
Les Stoïciens sur les tempéraments du corps et de l'âme . . . . .	9
TEUN TIELEMAN	
Discussions on the Eternity of the world in Antiquity and contemporary cosmology . . . . .	20
MICHAEL CHASE	
Демиург в античной космогонии . . . . .	69
Е. В. АФОНАСИН	
ПЕРЕВОДЫ / TRANSLATIONS	
Трактат Тимея Локрского «О природе космоса и души». . . . .	110
А. С. АФОНАСИНА	
Предисловие . . . . .	111
Тимей Локрский. О природе космоса и души . . . . .	129
Комментарий . . . . .	140
Порфирий об одушевлении эмбриона . . . . .	176
Е. В. АФОНАСИН	
Введение . . . . .	176
[Псевдо-Гален] Гавру, о том, как одушевляются эмбрионы . . . . .	186
Прискиан Лидийский и его «Разрешения апорий Хосрова, царя персов» . . . . .	239
Е. В. АБДУЛЛАЕВ	
Предисловие . . . . .	239
Прискиан Лидийский. Разрешения апорий Хосрова, царя персов. Предисловие и первая глава . . . . .	257
АННОТАЦИИ / ABSTRACTS . . . . .	272

The page is left blank intentionally

## ПРЕДИСЛОВИЕ РЕДАКТОРА

*Первый* выпуск седьмого тома журнала (январь 2013) полностью посвящен античной космогонии и психологии. Он включает в себя три статьи по этой теме: о стоической психологии и искусстве жизни, о вечности и временности, и о фигуре демиурга в античной философской традиции. Раздел переводов представлен трактатами Псевдо-Тимея Локрского *О природе космоса и души*, Порфирия *О том, как одушевляются эмбрионы* и Прискиана Лидийского *Разрешения апорий Хосрова, царя персов*.

Второй выпуск (июнь 2013) включает в себя серию статей, переводов и рецензий, посвященных различным аспектам античной и средневековой философии и культуры, в том числе работы о Гераклите, Платоне, архаичном понимании права, идеях красоты и справедливости в Античности.

Следующий тематический выпуск журнала (январь 2014) будет посвящен Афинской школе неоплатонизма. Работы в этот сборник принимаются до конца ноября 2013 г. Приглашаем к сотрудничеству заинтересованных авторов.

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. Информлируем читателей, что все предыдущие выпуски можно найти на собственной странице журнала [www.nsu.ru/classics/schole/](http://www.nsu.ru/classics/schole/), а также в составе следующих электронных библиотек: [www.elibrary.ru](http://www.elibrary.ru) (Научная электронная библиотека) и [www.cceol.com](http://www.cceol.com) (Central and Eastern European Online Library).

Евгений Афонасин  
Академгородок, Россия  
15 января 2013 г.  
[afonasin@gmail.com](mailto:afonasin@gmail.com)

## EDITORIAL

The first issue of the seventh volume (January 2013) is dedicated to Ancient cosmology and psychology. The first article is concerned with the physical side of Stoic anthropology, while the second and the third ones are dedicated to the discussions on the eternity of the world in Antiquity and the image of Demiurge in Ancient cosmogony. The studies are followed by three translations: Pseudo-Timaeus of Locri, *On the nature of the world and the soul*, Porphyry, *On how embryos are ensouled*, and Priscianus, *Solutiones ad Chosroes* (Introduction and Chapter 1).

The second issue of the volume (June 2013) contains a series of articles, translations and reviews, dedicated to various aspects of Ancient philosophy and culture, including the articles on Heraclitus, Plato, the concepts of beauty and justice in Antiquity, the archaic concept of law, etc.

Our next thematic issue (January 2014) will be dedicated to the Athenian school of Neoplatonism. Studies and translations are due by November 2013. Interested persons are welcome to contribute.

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 key-words. All the issues of the journal are available online at the following addresses: [www.nsu.ru/classics/schole/](http://www.nsu.ru/classics/schole/) (home page); [www.elibrary.ru](http://www.elibrary.ru) (Russian Index of Scientific Quotations); and [www.ceeol.com](http://www.ceeol.com) (Central and Eastern European Online Library).

*Eugene Afonasin*  
*Academgorodok, Russia*  
*January 15, 2013*  
[afonasin@gmail.com](mailto:afonasin@gmail.com)

# ARTICLES / СТАТЬИ

## LES STOÏCIENS SUR LES TEMPERAMENTS DU CORPS ET DE L'ÂME

TEUN TIELEMAN  
Université d'Utrecht  
[teun.tieleman@phil.uu.nl](mailto:teun.tieleman@phil.uu.nl)

---

ABSTRACT: This article is concerned with the often neglected physical side of Stoic anthropology. The care for one's soul is central to the Stoic notion of the art of living. Yet a special status is reserved for the human body—in spite of its being subsumed under the class of (preferred) 'indifferents'. This status is explicable by reference to the fact that they regard the soul as a subtle kind of breath (*pneuma*) and hence as corporeal. As such, it is blended with the human body through and through. Care for the soul therefore involves care for the body. Furthermore, the Stoic view of the human organism entails a special interest in physiognomy. These interrelated aspects are studied against the backdrop of the relevant medical theories used by the Stoics.

KEYWORDS: Stoicism, soul, breath (*pneuma*), mixture, physiognomy, art of living.

---

### 1. Introduction

Des historiens et philosophes comme Pierre Hadot et Michel Foucault ont beaucoup contribué au intérêt actuel inspiré par le Stoïcisme ancien en dehors du cercle étroit des spécialistes. Au centre de cet intérêt se trouve la conception stoïcienne de la philosophie comme 'l'art de vivre' (ἡ τέχνη περὶ τὸν βίον, *ars vitae*) et tout ce que cet idéal implique pour le ménage de la vie quotidienne. En particulier, il s'agit de maîtriser les émotions et les désirs physiques en s'imposant un ensemble des règles pratiques. Ainsi on pratique le souci de soi ou bien de l'âme, comme les anciens ont préféré dire. C'est une tradition morale qui remonte à Socrate et Pythagore. Mais ce sont les Stoïciens qui, à leur époque, semblent avoir été les plus radicaux en ce qui concerne la valeur spéciale, sinon absolue, qu'ils ont attribuée à l'âme. Ils réservaient les qualifications 'bon' et 'mauvais', au sens strict de ces mots, à l'âme seule. Tout ce qui tient au corps, comme la vie et la mort, la santé et la maladie, la beauté et la laideur, est 'indifférent' (ἀδιάφορον), c'est à dire: ni bon ni mauvais. Il en est de même avec les choses 'extérieurs': prospérité et pauvreté, honneur et infamie etc. La perfection morale (ou la vertu) et le bonheur ne dépendent pas de ces choses indifférentes—doctrine avec laquelle les Stoïciens se distinguent des traditions

platonicienne et péripatéticienne: 'le Sage est heureux même dans le taureau de Phalaris'.<sup>1</sup> Bien entendu, ça ne veut pas dire que le corps ou les choses extérieures sont absolument indifférent, comme la nombre exacte de ses cheveux. Par nature nous préférons la vie, la santé et des possessions comme nous évitons leurs contraires. Mais en fin de compte, la vertu morale est suffisant pour la perfection, pour le bonheur.<sup>2</sup>

Néanmoins la pensée stoïcienne sur le corps est plus nuancée, sinon plus ambiguë, qu'elle semble d'être à première vue. Parmi les choses indifférentes, le corps occupe une position spéciale et privilégiée. Sur ce point-ci les Stoïciens disent leur adieu à tous ceux qui exhortent à la négligence du corps: leur neveux philosophiques plus rustiques, les Cyniques, ainsi que des stoïciens cynisants comme Ariston.<sup>3</sup> L'appréciation plus favorable des Stoïciens relève de la doctrine que l'âme, qui est corporelle elle-même, se mélange avec le corps entier, ce qui explique le fonctionnement physiologique de l'organisme. Par conséquent, l'âme est exposée à l'influence du corps. En d'autres termes, sa condition intellectuelle et morale dépend en large mesure de celle du corps. C'est ce qui donne au corps une signification et une valeur spéciale. Or cette doctrine ne s'accorde pas bien avec la classification morale du corps comme indifférent et de l'âme comme le seul bien. Dans cet article je veux examiner ce problème de nouveau à partir de la pensée stoïcienne sur la relation entre l'âme et le corps—relation qui est expliquée par les Stoïciens au moyen du concept fondamental du mélange total ou intégral, la *κρᾶσις δι' ὅλων*. Dans ce cadre je propose de discuter la relation entre disposition intérieure et morale d'une part et la physique extérieure d'une autre; en d'autres termes, leur pensée sur la physiognomie. De cette façon nous suppléons les études existants, qui concernent plutôt le concept du mélange total au niveau macrocosmique ou qui l'ont discuté par rapport à la doctrine épistémologique des 'notions communes', sur lequel le concept du mélange total se fonde. À côté des notions philosophiques propre au système stoïcien, on pourra déceler plusieurs réflexions de la médecine ou du moins des idées médicales assez répandues dans le monde Gréco-Romaine. Or, je m'occupe aussi de la question comment et dans quelle mesure le Stoïcisme a interacté avec son contexte intellectuel en ce qui concerne la relation entre l'âme et le corps.

## 2. Le souffle et le mélange

---

<sup>1</sup> *SVF* 3.586. Le tiran Phalaris d'Acragas en Sicile (6ème s. av. J.-C.) possédait un taureau en bronze dans lequel il grillait ses victimes en allumant du feu là-dessous. Leur cris échappaient par des petits conduits dans le nez en imitation du mugissement: Cic. *In Verr.* 4.73, Diod. Sic. 9.19.1.

<sup>2</sup> Sur la valeur des trois classes des choses d'après les Stoïciens voir, dans la collection de Von Arnim, les textes collectionnés dans volume III (*Ethica* iii: 'De indifferentibus'): nos. 117-168. Cfr. aussi Long-Sedley (1987) ch. 58 ("Value and Indifference") 349-54.

<sup>3</sup> Voir Cic. *Fin.* 4.68 (*SVF* 3.27); cfr. Plut. *De Stoic. Rep.* 1071F (*SVF* 3.26).

Le concept central de la physique matérialiste stoïcienne, c'était le souffle (πνεῦμα). À partir d'idées médicales, de la théorie ébauchée par Aristote et des autres Péripatéticiens et peut-être inspirés aussi par des intuitions présocratiques (Anaximène, Diogène d'Apollonie), les Stoïciens ont fait usage de ce concept d'une plus façon plus systématique et plus ample que tous ces prédécesseurs. En principe macrocosmique, le souffle pénètre à travers l'univers entier. Il est le véhicule de Dieu, le principe créateur, la Raison (*logos*). Étant donné que seuls les corps peuvent agir sur les corps, le souffle doit pénétrer à travers toute la matière pour expliquer les processus du monde physique. C'est le principe actif lié indissolublement au principe passif et matériel. Le souffle explique la cohésion (ἔξις) du cosmos et de tout ce qu'il contient grâce à la tension, c'est à dire aux tendances opposées du froid (air) et du chaud (feu). La cohésion implique que le souffle agit aussi en principe formatif, qui crée ou même coïncide avec les qualités sensibles des choses. Tout l'être se marque par un degré du souffle cosmique: les objets inanimés par cohésion seule (ou souffle cohésive), les plantes par 'nature' (ou souffle physique), les animaux (l'homme y compris) par l'âme ou 'souffle psychique'.<sup>4</sup> L'âme de l'homme grâce à la pureté de sa substance pneumatique se distingue par rationalité, ce qui nous apparente à Dieu. L'intelligence humaine est même un drageon, une particule du Dieu lui-même.<sup>5</sup>

Le concept du souffle est étroitement lié à la notion technique du mélange total: le souffle est un mélange total de l'air et du feu. À son tour ce souffle se mélange d'une façon intégrale aux éléments passifs. En effet, il semble que l'usage que les Stoïciens ont fait du concept du souffle — lui-même inspiré par leur matérialisme — a occasionné le développement de la notion typiquement stoïcienne du mélange total. Le souffle devait être omniprésent ce qui nécessitait l'interpénétration totale des corps. Certains phénomènes physiologiques comme la croissance paraissent d'avoir démontré cette nécessité.<sup>6</sup>

La notion du mélange total implique, d'abord, que les composants se mêlent tellement qu'il préservent leur identité sans compter leur proportion entre eux: 'Les mélanges se produisent de manière intégrale, comme Chrysippe l'affirme au troisième livre de ses *Physiques*, et ces mélanges n'impliquent pas une circonscription et une juxtaposition. Car un peu de vin, lorsqu'on le jette dans la mer, se propagera sur une certaine distance, puis s'y mélangera' (D.L. 7.151).<sup>7</sup> 'Chrysippe

<sup>4</sup> Sur le souffle comme principe physique et cosmique, voir les fragments SVF 2.439-62.

<sup>5</sup> Sur la substance de l'âme humaine en sa relation avec l'âme du monde ou Dieu voir: SVF 1.128, 134-51, 2.773-89, 885; Sexte, *M.* IX, 101-103 (SVF 1.134, part); cfr. Tieleman (2002) 189 sqq.

<sup>6</sup> Alex. Aphr. *Mixt.* p. 233, l.14 sqq. Bruns (SVF 2.735).

<sup>7</sup> Diogène écrit συμφοθήσεται ('se corrompra'), mais évidemment le term requis est συκραθήσεται (ainsi Long-Sedley *ad loc.* ). Autrement dit, le rapportage de Diogène est confus à cet égard — la conséquence, semble-t-il, de l'abréviation du original qui contenait la description d'une autre espèce de mélange, à savoir la fusion (σύγχυσις). Cfr. le reportage

[...] dans le premier livre de ses *Recherches physiques* [...] affirme que rien n'empêche une goutte de vin de se mélanger à la mer. Afin que nous ne soyons point étonnés de ce fait, il prétend que la goutte, grâce au mélange, s'étendra au monde entier' (Plutarque, *De comm. not.* 37, 1078e). Ici on voit une réaction directe contre Aristote qui avait précisément nié qu'une goutte de vin se mélangera à une très large quantité d'eau, car 'sa forme se dissout et se change à la totalité de l'eau' (GC A.10 : 328a24-8).<sup>8</sup> Les Stoïciens avaient consciemment pris cette position contraire à celle d'Aristote en vue du rôle qu'ils accordent au *pneuma*. La notion du mélange total qui en résulte semble d'être moins convaincante que la négation d'Aristote de la même notion. Mais n'oublions pas que le *pneuma* est une substance extraordinairement subtile et rarifiée, ce qui rend plus acceptable la thèse Stoïcienne qu'un corps peut pénétrer à travers un autre.

Les composants du mélange préservent leur identité, c'est à dire leur qualités originales. Aussi peuvent-ils être séparés de nouveau. Comme preuve, les Stoïciens ont renvoyé au processus par lequel on sépare un mélange de vin et d'huile en se servant d'une éponge (Stob. *Ecl.* I, p. 155.5-11 W.). Mais la doctrine stoïcienne non seulement garantit que le composant de quantité (très) inférieure est préservé. La volume de la mer aide la goutte de vin de s'étendre. C'est pourquoi nos sources insistent que les composants sont co-extensifs (Diog. Laerc. 7.151, Alex. Aphr. *Mixt.* p. 216 Bruns).

Si les Stoïciens ont introduit leur concept novateur du mélange total en vue du rôle du souffle (*pneuma*), il s'agit, comme nous avons vu, à la fois de la substance du Dieu et celle de l'âme individuelle. Aussi trouve-t-on la relation entre l'âme et le corps parmi les exemples, sinon preuves, de la mélange intégrale. L'âme en se répandant à travers tous les parties du corps conserve sa propre identité. Elle se sépare du corps quand l'organisme meurt (bien que les Stoïciens nient l'immortalité).<sup>9</sup>

---

parallèle mais plus extensif offert par Alexandre d'Aphrodise, *De mixtione*, p. 216 Bruns (SVF 2.473, part): τὰς δὲ τινὰς [scil. μίξεις] συγχύσει δι' ὅλων τῶν τε οὐσιῶν αὐτῶν καὶ τῶν ἐν αὐταῖς ποιότητων συμφθειρομένων ἀλλήλαις, ὡς γίνεσθαι φησὶν ἐπὶ τῶν ἰατρικῶν φαρμάκων κατὰ σύμφθαρσιν τῶν μίγνυμένων, ἄλλου τινὸς ἐξ αὐτῶν γεννωμένου σώματος. Le troisième type de mixtion distingué par les Stoïciens, c'est la juxtaposition (παράθεσις) de composants qui ne touchent que leur surfaces comme un tas de blé. Ce dernier type de mélange s'est, comme on voit, inséré dans le témoignage Laërcien.

<sup>8</sup> Voir Mansfeld 1984.

<sup>9</sup> Après la mort de l'organisme humain l'âme survit pour une certaine durée dépendante de sa qualité (c.-à-d. sa tension, voir *infra* dans notre texte). Selon Chrysippe les âmes sages survivent jusqu'à la prochaine conflagration du monde: voir SVF 2.809-11. L'âme se forme juste après la naissance quand sous l'influence de l'air froid le souffle (*pneuma*) physique change à souffle psychique: SVF 2.806.

Il (scil. Chrysippe) s'exprime ainsi : "L'âme est un souffle qui nous est naturel, s'étendant de manière continue dans le corps tout entier tant que la respiration vitale est présente dans le corps" (Galien, *PHP* 3.1.10 = *SVF* 2.885, partie; trad. R. Dufour).<sup>10</sup>

Ce passage a été tiré directement de l'ouvrage de Chrysippe *Sur l'âme*. Se fondant sur le même ouvrage, Galien ajoute les renseignements suivants sur la doctrine chrysippéenne de la substance de l'âme:

Ce souffle possède donc deux parties, éléments ou natures, qui se mélangent intégralement (δι' ὅλων [...] κεκραμένα) l'une avec l'autre : le froid et le chaud. Si l'on veut également les désigner par d'autres noms, tirés de leurs substances, il s'agit de l'air et du feu. Ce souffle reçoit tout de même de l'humidité à partir des corps dans lesquels il réside (Galien, *PHP* 5.3.8 = *SVF* 2.841, partie; trad. R. Dufour).

Cette âme se nourrit de deux sources: d'abord, de la respiration, c'est-à-dire, de l'air du dehors, ce qui l'expose aux influences de l'environnement physique. Puis, il y a la vaporisation du sang dans le cœur où réside son organe directif ou bien l'intellect.<sup>11</sup> Cette exhalaison est causée par la chaleur innée qui se concentre dans le *pneuma* psychique. Évidemment ce processus rend l'âme susceptible aux facteurs corporels aussi. Puis, on peut constater que, d'une part, les quatre éléments se divisent à deux parmi le corps et l'âme (le premier étant caractérisé par une prépondérance de l'eau et de la terre, la dernière par celle de l'air et du feu), mais que, d'autre part, le mélange de l'âme et du corps entraîne une considérable interdépendance physiologique de l'une de l'autre. La division selon deux paires d'éléments n'est même pas totale: inévitablement, comme nous voyons Galien remarquer, l'âme reçoit un peu d'humidité du corps. Mais c'est non seulement l'âme qui est exposée aux influences du corps et de l'environnement physique. Inversement, le corps est conditionné par l'âme. Selon la formulation stoïcienne, l'âme et le corps ont une relation de 'sympathie', comme il est évident par des phénomènes comme les manifestations physiques des émotions.<sup>12</sup>

La santé de l'âme relève d'un bon mélange (εὐκρασία) des éléments physiques, à savoir l'air et le feu. La santé psychique est aussi caractérisée comme la force de l'âme, qui consiste dans un bon degré de tension. On parle de la maladie ou de l'infirmité de l'âme si la tension est lâche.<sup>13</sup> La tension résulte des tendances

---

<sup>10</sup> οὕτως τι λέγει· ἡ ψυχὴ πνεῦμά ἐστι σύμφυτον ἡμῖν συνεχὲς παντὶ τῷ σώματι διῆκον ἔστ' ἂν ἢ τῆς ζωῆς εὐπνοια παρῆ ἐν τῷ σώματι. Cfr. Calcidius, *In Tim.* c. 220 (*SVF* 2.879), passage qui semble refléter le même ouvrage de Chrysippe.

<sup>11</sup> Nourriture de l'âme: *SVF* 2.778-83; cfr. aussi *PHP* 2.8.44 (*SVF* 3 Diog. Bab. 30), 48 (*SVF* Zeno 140, Cleanthes 521). Les Stoïciens avaient emprunté cette doctrine physiologiques, comme des autres, au médecin Praxagore de Kos, sur lequel v. *infra*: Praxagore Fr. 32 Steckerl.

<sup>12</sup> Voir *SVF* 1 Cléanthe 518.

<sup>13</sup> Gal. *PHP* 5.2.26-7, 31-8 (*SVF* 3.471), *Quod Animi Mores*, ch. 4, *Scripta Minora*, T. II, pp. 45-6 Müller (*SVF* 2.787). Le déséquilibre entre le chaud et le froid plus ou moins grave commence dès la naissance: Calcidius *In Tim.* 165-6 (*SVF* 3.229) avec Vegetti 1983. La

contraires du feu et de l'air mélangés dans le souffle psychique: le premier se meut vers le bord, le dernier vers le centre de la substance.<sup>14</sup> L'âme faible et incontinent se marque par trop peu de tension ou bien d'un déséquilibre entre ces deux tendances. Elle est donc constamment encline à se contracter ou expander. Il s'agit du base physique de la psychologie morale: un âme infirme ne résiste pas sous l'impact de certaines impressions d'objets extérieurs mais répond par une impulsion excessive et irrationnelle, ce qui est l'émotion vue du perspective physique. Il s'agit d'une impulsion à se contracter en cas des passions (littéralement) froides : la crainte et la douleur avec leur espèces subordonnées. Il s'agit d'un mouvement expansive de l'âme pneumatique en cas des passions chaudes : le désir et le plaisir avec leur espèces.<sup>15</sup> (Alternativement on peut décrire le phénomène comme un jugement faux sur la situation ou on se trouve: la théorie stoïcienne est cognitive comme elle est matérialiste. Et comme on sait, les émotions—c'est le mal.)<sup>16</sup> Les émotions sont comme les attaques de fièvre irrégulière provenant d'une condition psychique infirme ou bien un caractère mauvais.<sup>17</sup> Par contre, l'âme saine et puissante préservera son équilibre et continue à réagir d'une façon rationnelle.

Se servant des théories médicales contemporaines les Stoïciens concevaient de la santé psychique par analogie à la santé du corps. Ils souscrivaient à la conception assez répandue à l'époque hellénistique de la philosophie comme médecine de l'âme. Chrysippe dans son ouvrage *Sur les passions* a traité l'analogie médicale d'une façon tellement détaillée qu'il ait provoqué la critique de Cicéron (pour des raisons stylistiques, qui montrent qu'il sous-estime l'importance physiologique de l'analogie).<sup>18</sup> Ici il fait appel aux philosophes de se familiariser avec la médecine à coté de l'étude du comportement psychique de l'homme.<sup>19</sup> Évidemment sa conception de la santé comme une balance des éléments composants du corps est bien traditionnelle.<sup>20</sup> Il y a beaucoup de parallèles avec le corpus hippocratique sur ce point.<sup>21</sup> Toutefois l'influence médicale dominante sur le Stoïcisme paraît avoir été Praxagore de Kos (deuxième moitié du quatrième siècle av. J.-C.), qui passait pour médecin

---

division des passions chaudes et froides était traditionnelle et se rencontre aussi chez les poètes grecques: voir Zink 1962.

<sup>14</sup> Voir les textes assemblés par von Arnim sous les numéros SVF 2.446-62 ou alternativement, dans la collection de Long-Sedley (1987), la documentation présentée comme chapitre 47.

<sup>15</sup> Voir p. ex. Gal. *PHP* 4.3.2, 5.1.4 (SVF 1.209); 4.7.14 (SVF 3.466), 4.2.1 (SVF 3.463), Cic. *Tusc.* 4.15 (SVF 3.380), 66-7; Diog. Laerc. 7.114. Cfr. Sedley 1993, 329 ff.

<sup>16</sup> Sur l'interchangeabilité des deux sortes de description cfr. Sedley 1993, 327, 329.

<sup>17</sup> Voir Gal. *PHP* 5.2.13-14 (SVF 3.465).

<sup>18</sup> Cic. *Tusc.* 3.6, 4.23; cfr. Gal. *PHP* 5.2.22-24 (SVF 3.471).

<sup>19</sup> Gal. *PHP* 5.2.22-24 (SVF 3.471).

<sup>20</sup> Voir surtout Fr. 11 Steckerl.

<sup>21</sup> Cfr. Tieleman 1999.

hippocratique lui-même.<sup>22</sup> Malheureusement nous ne possédons que des fragments de ses nombreux ouvrages – fragments d'ailleurs qui nous offrent peu de chose sur le domaine thérapeutique.<sup>23</sup> Quant à la physiologie de Praxagore il faut mentionner le rôle prominent qu'y joue le *pneuma*, concept fondamental dans la réception de la médecine hippocratique à cet époque.<sup>24</sup> Selon Praxagore, comme plus tard les Stoïciens, le *pneuma* était le véhicule des fonctions psychiques et se nourrit du souffle ainsi que des vapeurs cardiaques. Praxagore aussi a-t-il regardé le cœur comme l'organe principale et directive. En outre, il semble avoir contribué à la conception stoïcienne de la tension.<sup>25</sup> Le fait que aussi d'autres Hippocratiques ainsi que les Péripatéticiens contemporains (qui suivaient certaines suggestions d'Aristote) avaient attribué un rôle semblable au *pneuma*, aura confirmé les Stoïciens en élaborant leur conception physiologique de l'organisme. Bien sûr le *pneuma* était un concept scientifique qui était accepté par la plupart des théoriciens médicaux et qui par conséquent pouvait être adopté par les Stoïciens sans grand risque de devenir désuet par des nouveaux avancements anatomiques. Même ceux qui ont découvert et exploré le système nerveux pendant la première moitié du troisième siècle av. J.-C., Hérophile de Chalcédon et Erasistrate de Kéos, ont retenu le *pneuma* qu'ils ont reconcilié avec leur découvertes.<sup>26</sup>

Mais si la thèse du *pneuma* et ses fonctions sensori-motrices n'était pas limitée aux Stoïciens mais par contre était assez répandue, il faut noter que les derniers ont élaboré la notion d'une façon systématique et originale comme une idée cosmique, en se servant de la relation entre le *pneuma* et l'air que nous inhalons. Le *pneuma* cosmique c'est l'âme du monde (ce concept-ci n'est pas complètement original mais se rencontre chez Platon parmi d'autres) et la Raison divine, dont nos âmes sont des particules.<sup>27</sup>

### 3. La physiognomonie

Comme l'a démontré F. Kudlien (1974), l'interdépendance du corps et du *pneuma* psychique qui se fonde sur l'idée du mélange intégrale rend le status moral du corps ambivalent (voir ci-dessus, p. 9). Notre corps n'est pas un 'indifférent préféré'

---

<sup>22</sup> Pour Praxagore comme Hippocratique Test. 1 Steckerl. Sur son influence sur le Stoïcisme voir Tieleman 1996, 83 ff., 189 ff.

<sup>23</sup> Les témoignages et fragments préservés ont été collectionnés par F. Steckerl 1958.

<sup>24</sup> Cfr. Celse, *Prooem.* ch. 15 avec Langholf 1986, 17 n. 60 et Tieleman 1999, 416 ff.

<sup>25</sup> Gal. *PHP* 1.7.1 (*SVF* 2.879, quatrième texte, Prax. Fr. 11 Steckerl).

<sup>26</sup> Notons que leur idées sur les nerfs et leur thèse encephalocentrique sont rejetés par Chrysippe et la plupart des Stoïciens: voir Gal. *PHP* 2.5.69-70 (*SVF* 2.898) avec Tieleman 1996, 51 f.

<sup>27</sup> Diog. Laerc. 7.141-2 (*SVF* 2.633); cfr. Euseb. *Praep. Evang.* XV, 20, 1 (= Arius Did. Fr. Phys. 39 Diels, *SVF* 1 Zenon 128); Cic. *ND* 2.22, Sext. *M.* IX, 101-3; cfr. *ibid.* 85 (*SVF* 1.113-4) avec Tieleman 2002, 189-203; Posidonius *ap.* Gal. *PHP* 5.6.4-6 (= Posid. Fr. 187 Edelstein-Kidd); cf. Pl. *Tim.* 90a.

comme des autres mais occupe une place spéciale dans cette classe. Puis nous avons examiné l'interaction entre l'âme et le corps et remarqué que l'âme se nourrit du sang dans le cœur comme de l'air que nous inhalons. Cette situation rend l'âme particulièrement susceptible de subir l'influence de la condition du corps comme des facteurs environnementaux comme le climat. Maintenant voyons quelques conséquences morales de cette doctrine physiologique.

La dépendance de l'âme du corps pour sa santé physique et morale nécessite que nous procurer un soin spéciale au corps. Il y a des anecdotes sur le fondateur de l'école, Zénon, qui réparait les fautes de son caractère mélancolique en prenant certaines mesures, par exemple en buvant des quantités modestes de vin.<sup>28</sup> Aussi nous avons des prescriptions sur des actes propres (καθήκοντα) qui concernent le souci du corps et de la santé (SVF 3.705-15). Il est clair que les Stoïciens étaient connus pour s'être éloignés des Cyniques et Stoïciens cynisantes comme Ariston précisément à l'égard du soin qu'on doit procurer au corps.<sup>29</sup> En somme, si l'âme est d'une importance centrale, le corps doit avoir un grand valeur lui aussi.

Le Stoïcien Posidonius a affirmé dans son ouvrage *Des passions* que les caractères des peuples (courageux ou lâche, jouisseurs ou prêt à subir des efforts) diffèrent selon la région où ils habitent. L'environnement physique selon son mélange conditionne le mélange des éléments du corps humain qui à son tour détermine 'les mouvements passionnels'.<sup>30</sup> Notre source, Galien, tente à associer Posidonius avec la psychologie platonicienne et aristotélicienne, mais il faut noter que la doctrine de Posidonius est conforme à la physique des fondateurs de son école et que la même supposition concernant l'influence des facteurs environnementaux est attribuée à ses prédécesseurs dans l'école, Chrysippe et à Panétius.<sup>31</sup> Le dernier parle du bon *mélange* (εὐκρασία) des saisons, qui est favorable à l'intelligence des habitants d'une certaine région—ce qui explique pourquoi l'Attique a produit tant d'hommes intelligents.<sup>32</sup> Mais notons que selon Chrysippe l'environnement détermine le caractère des hommes mais ne fixe pas tout ce qu'ils font dans leur vie.<sup>33</sup>

Étant donné que Posidonius et Panétius ici suivent ce que nous savons de Zénon en Chrysippe, textes comme celui-ci ne supportent pas la thèse historiographique d'un phase nouveau qui justifierait le terme Moyen-Stoïcisme.

Puis il faut considérer les conséquences du mélange de l'âme et du corps pour le corps. Non seulement l'âme subit-elle l'influence du corps. Le contraire est aussi le cas. On peut se référer aux quelques fragments peu connus qui montrent que les Stoïciens ont mis leur thèse sur l'organisme humain en rapport avec la tradition

<sup>28</sup> Athénée, *Sophistes au Banquet* II 55F (SVF 1.285); cfr. aussi SVF 1.286-7.

<sup>29</sup> Voir Cic. *Fin.* 4.68 (SVF 3.27); cfr. Plut. *De Stoic. Rep.* 1071F (SVF 3.26).

<sup>30</sup> Galen, *PHP* 5.5.22-6 (Posid. Fr. 169 E.-K.).

<sup>31</sup> Chrysippus *ap.* Cic. *Fat.* 7-9 (SVF 2.950-1) avec Sedley (1993) 314 ff.; cfr. Cic. *ND* 2.17; Panaetius fragm. 157 Alesse.

<sup>32</sup> Voir note précédente.

<sup>33</sup> Voir *supra* n. 30.

grecque de la physiognomie. Cet intérêt remonte aux fondateurs de l'école, Zénon et Chrysippe :

Le sage aimera les jeunes gens qui manifestent, par leur aspect, leur aptitude à la vertu, comme disent Zénon dans sa *République*, Chrysippe au premier livre *Des Vies* et Apollodore<sup>34</sup> dans sa *Morale* (Diogène Laërce 7.129 = SVF 3.716, 718 ; trad. Bréhier/Goldschmidt/Kucharski).<sup>35</sup>

Ce texte doit être comparé avec la discussion polémique de la théorie stoïcienne de l'amour inclus par Plutarque dans son ouvrage *Des notions communes contre les Stoïciens*, ch. 28. Celui conserve la même doctrine physiognomique, disant que selon les Stoïciens 'les jeunes gens sont laids quand ils sont mechants et insensés, tandis que les sages sont beaux' (*op. cit.* 1072F) et 'chez les hommes très laids il ne peut y avoir une apparence (ἐμφασίς) de beauté, puisque, disent-ils, le vice moral se manifeste dans leur mine (εἶδος) .... L'amour, disent-ils, est la chasse aux jeunes gens encore imparfaits, mais doués pour la vertu (εὐφροῦς πρὸς ἀρετῆς)' (1073B). Ailleurs Plutarque cite une thèse énoncé par Chrysippe au premier livre *De la fin* selon laquelle les biens et les maux sont perceptibles (αἰσθητά): non seulement les passions sont perçues, mais aussi les actes droits et 'la prudence, le courage et les autres vertus' (*De Stoic. Rep.* 19, 1042E-F = SVF 3.85; cfr. *De comm. not.* 1062C. Les deux textes sont: SVF 3.85). Les vertus sont des dispositions de l'âme: comment pourrait-on les percevoir? Je crois que ce passage devient plus facile si l'on le rattache avec les passages physiognomiques précédents.

Le fragment de l'ouvrage *Des passions* de Posidonius nous a montré que l'environnement physique et plus immédiatement le corps influencent la qualité de l'âme. Étant donné l'interaction du corps et de l'âme sur laquelle les Stoïciens insistent,<sup>36</sup> il est raisonnable de supposer que la physiognomie stoïcienne va aussi

---

<sup>34</sup> Stoïcien mineur du seconde moitié du 2ème s. av. J.-C. Élève de Diogène de Babylon: voir Ind. Stoic. LI.7-8 Dorandi. Documentation à SVF vol. 3, pp. 259-261 (Von Arnim ne présente que dix-huit fragments, dont Diog. L. 7.129 est le no. 18).

<sup>35</sup> καὶ ἐρασθήσεσθαι δὲ τὸν σοφὸν τῶν νέων τῶν ἐμφαινόντων διὰ τοῦ εἶδους τὴν πρὸς ἀρετὴν εὐφροῖαν, ὡς φησι Ζήνων ἐν τῇ Πολιτείᾳ καὶ Χρῦσιππος ἐν τῷ πρώτῳ Περι βίων καὶ Ἀπολλόδωρος ἐν τῇ Ἠθικῇ. Cfr. *ibid.* 130: εἶναι οὖν τὸν ἔρωτα φιλίας, ὡς καὶ Χρῦσιππος ἐν τῷ Περι ἔρωτός φησι· καὶ μὴ εἶναι ἐπίμεμπτον αὐτόν. εἶναι δὲ καὶ τὴν ὄραν ἄνθος ἀρετῆς. Stob. *Ecl.* II, p. 65 W. (SVF 3.717): Τὸν δὲ ἔρωτα οὐτε ἐπιθυμίαν εἶναι οὔτε τινὸς φαύλου πράγματος, ἀλλ' ἐπιβολὴν φιλοποιίας διὰ κάλλους ἐμφασιν.

<sup>36</sup> Cfr. Hierocles, *Éléments d'Éthique* IV.38-47 Long-Bastianini, qui insiste sur le caractère mutuel de l'interaction de l'âme et le corps—interaction qui se fonde sur leur mélange total: 'Puisque l'être vivant est une combinaison du corps et de l'âme et ils sont tous les deux tangibles et impressionable and bien sûr sujets à résistance, et aussi complètement mélangés, et un d'eux est une faculté sensorielle qui est en mouvement [...], il est évident que l'être vivant se perçoit constamment. Car en s'étirant et en se relâchant l'âme fait une impression sur toutes les parties du corps, parce qu'elle est mélangée avec toutes, et en faisant une impression elle reçoit une impression de son côté. Le corps, comme l'âme, réagit à la pression; le résultat c'est

dans l'autre direction; en d'autres termes, l'âme influence la forme du corps et surtout du visage. C'est l'opération normale du souffle étant donné sa fonction de principe actif et formatif.<sup>37</sup> En outre, il y a des textes qui insistent sur l'action de l'âme pendant certaines action comme la perception ou l'impulse passionnel.<sup>38</sup>

#### 4. Épilogue

Dans nos sources nous trouvons un nombre des formulations radicales et provoquantes selon lesquelles l'âme est plus précieuse que le corps ou même que le corps est sans aucune valeur.<sup>39</sup> C'est une façon d'insister sur le statut spécial de l'âme comme objet de notre souci en harmonie avec une vieille tradition auquel Héraclite et Socrate ont contribué.<sup>40</sup> D'autre part, les Stoïciens adhèrent à la thèse du *Timée* Platonicien que l'âme doit prendre soin du corps et que le corps est digne de soin.<sup>41</sup> Comme nous avons fait remarquer au début de cette étude, le corps est un 'indifférent préféré' selon leur classification des choses selon leur valeur morale.<sup>42</sup> Dans cette classe le corps occupe une place spéciale étant donné sa relation intense avec l'âme que nous avons expliqué. Ici le concept stoïcien original du mélange total joue un rôle central. L'âme et le corps se trouvent dans une relation mutuelle et constante. Dès la naissance leur contact physique cause la conscience de soi-même<sup>43</sup> comme un composé d'une âme et d'un corps.<sup>44</sup> Celle-ci sert de point de départ de

---

une condition de pression et résistance réciproques ...' Cfr. aussi la description du colère donnée par Chrysippe dans *Sur l'âme* (Gal. *PHP* 3.1.25 = *SVF* 2.886).

<sup>37</sup> *SVF* 2.449, 389, 393.

<sup>38</sup> Cfr. Hierocles, *Éléments d'Éthique* IV.38-47 Long-Bastianini, qui insiste sur le caractère mutuel de l'interaction de l'âme et le corps—interaction qui se fonde sur leur mélange total et explique la perception de soi-même: 'Puisque l'être vivant est une combinaison du corps et de l'âme et ils sont tous les deux tangibles et impressionable and bien sûr sujets à résistance, et aussi complètement mélangés, et un d'eux est une faculté sensorielle qui est en mouvement [...], il est évident que l'être vivant se perçoit constamment. Car en s'étirant et en se relâchant l'âme fait une impression sur toutes les parties du corps, parce qu'elle est mélangée avec toutes, et en faisant une impression elle reçoit une impression de son côté. Le corps, comme l'âme, réagit à la pression; le résultat c'est une condition de pression et résistance réciproques...' Cfr. aussi la description du colère donnée par Chrysippe dans *Sur l'âme* (Gal. *PHP* 3.1.25 = *SVF* 2.886).

<sup>39</sup> *SVF* 3.149, 150, 752, 136 (p. 33.14-18).

<sup>40</sup> Héraclite: par ex. fragm. 22B 96, B117-8 DK; Socrate: par ex. Plato, *Apol.* 29c, 30b, *Phédon* 64dc-66d, 107c.

<sup>41</sup> Cfr. *Tim.* 42c ff., *Phèdre* 246b.

<sup>42</sup> Voir *supra*, n. 8-9.

<sup>43</sup> C'est à dire l'homme individuel ou le Soi ne coïncide pas avec l'âme mais c'est le composé de l'âme et du corps: Sexte, *M.* XI, 46 (*SVF* 3.96).

<sup>44</sup> Diog. Laërc. 7.89-90 (*SVF* 3.178); cfr. Plut. *De Stoic. Rep.* 1038B (*SVF* 3.179). Sur la perception de soi-même voir surtout Hierocles, *Éléments d'Éthique*; cfr. le texte cité *supra*, n. 37 (à lire avec son contexte).

nôtre développement moral et social, parce que la première impulsion (πρώτη ὁρμή) qui en résulte se dirige vers nous-même, c'est à vers nôtre propre conservation. Voici le base naturel du comportement moral. C'est seulement quand l'action morale n'est plus possible (ou la vie prolonguée n'ajouterait rien à la perfection morale déjà atteinte) que la séparation du corps et de l'âme est acceptable ou, *Deo volente*, même activement poursuivable.<sup>45</sup> Mais si la mort termine le mélange microcosmique, ses composants sont absorbés dans le mélange macrocosmique.

#### BIBLIOGRAPHIE

- Bloos, L. (1973) *Probleme der stoischen Physik*. Hamburg: 106–114.
- Dufour, R., trad. (2004) *Chrysippe Oeuvre Philosophique*, 2 Tômes. Paris.
- Hahn, D. E. (1977) *The Origins of Stoic Cosmology*. Columbus, Ohio.
- Kudlien, F. (1974) 'Die stoischen Gesundheitsbewertung und ihre Probleme', *Hermes* 102, 446–56.
- Langholf, V. (1986) 'Kallimachos, Komödie und hippokratische Frage', *Medizinhistorisches Journal* 21, 3–30.
- Long, A. A. & D. N. Sedley (1987) *The Hellenistic Philosophers*, deux tomes. Cambridge.
- Mansfeld, J. (1984) 'Zeno and Aristotle on mixture', *Mnemosyne* 36, 306–10; repr. in *Studies in the Historiography of Greek Philosophy* (Assen 1990) 452–6.
- Sambursky, S. (1959) *Physics of the Stoics*. London: 11–17 ('The problem of mixture').
- Sedley, D.N. (1993) 'Chrysippus on psychophysical causality', in J. Brunschwig & M.C. Nussbaum, *Passions & Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*. Cambridge / Paris: 313–31.
- Tieleman, T. (1996) *Galen and Chrysippus on the Soul. Argument and Refutation in the De placitis Books II-III*. Leiden.
- Tieleman, T. (1999) 'Chrysippus' *Therapeutikon* and the *Corpus Hippocraticum*. Some Preliminary Observations', in: I. Garofalo – D. Manetti – A. Roselli (eds.), *Aspetti della terapia nel Corpus Hippocraticum*. Actes du IXe Colloque Hippocratique. Firenze: 405–418.
- Tieleman, T. (2002) 'Zeno and Psychological Monism: The Evidence Reconsidered', in: T. Scaltsas & A.S. Mason (eds.), *The Philosophy of Zeno. Zeno of Citium and His Legacy*. Larnaca, Cyprus: 185–219.
- Tieleman, T. (2003) *Chrysippus' On Affections. Reconstruction and Interpretation*. Leiden, ch. 4.
- Todd, R.B. (1976) *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics. A Study of the De Mixtione With Preliminary Essays, Text, Translation and Commentary*. Leiden.
- Vegetti, M. (1983) 'Passioni e bagni caldi', dans: *Tra Edipo e Euclide*. Milano: 71–90.
- Viano, C., dir. (2005) *L'alchimie et ses racines philosophiques. La tradition grecque et la tradition arabe*. Paris. – 242 pp. (*nondum vidi*).
- Zink, N. (1962) *Griechische Ausdrucksweisen für Warm und Kalt im seelischen Bereich* (diss. Mainz) 203–10.

---

<sup>45</sup> SVF 3.757-68.

## DISCUSSIONS ON THE ETERNITY OF THE WORLD IN ANTIQUITY AND CONTEMPORARY COSMOLOGY

MICHAEL CHASE

CNRS, Paris

[goya@vjf.cnrs.fr](mailto:goya@vjf.cnrs.fr)

---

ABSTRACT: This contribution continues the comparison between ancient and modern beliefs on scientific cosmology which began in a previous article in this Journal ([ΣΧΟΛΗ](#) 5.2 [2011]). I begin with a brief survey of contemporary theories on Big Bang cosmology, followed by a study of the cosmological theories of the Presocratic thinker Pherecydes of Syros. The second part of my paper studies the ramifications of the basic Platonic principle that *bonum est diffusivum sui*. I begin by studying the vicissitudes of this theory in the Patristic thought of Origen, the Arians, and Athanasius. Following Willy Theiler, I suggest that similarities between the views of Origen and the Neoplatonist philosopher Porphyry of Tyre may be traceable to Plotinus' teacher Ammonius Saccas. Finally, following Endress, I study the way the Arabic translation of some propositions from Proclus' *Elements of Theology* were accompanied by interpolated glosses derived from the Christian Neoplatonist John Philoponus, which were designed to make Proclus' thought more acceptable to a creationist, Monotheistic belief system such as Islam. Philoponus' theories of instantaneous creation were taken up, thanks to al-Kindi, by the Neoplatonica Arabica, whence they exerted an important influence on the development of Islamic thought. An Appendix of texts with translation and bibliography completes the article.

KEYWORDS: creation, cosmology, Big Bang, Pherecydes, Origen, Athanasius, Plotinus, Porphyry, Ammonius Saccas, Proclus, John Philoponus, al-Kindi, Neoplatonica Arabica.

---

## I. CONTEMPORARY COSMOLOGY AND THE PRESOCRATICS

*Quid tamen ante hunc mundum fuerit, aut quid post mundum erit, iam non pro manifesto multis innotuit.*

Yet what existed before this world, and what will exist after the world, still remains unclear to many.

Origen, *De principiis*, I Praef. 7, p. 94 Görgemanns / Kapp

In my contributions to these Workshops<sup>1</sup> over the last two years, I've tried to give some indications of the way in which ancient thinkers – philosophers, theologians and mythologists – sometimes raised questions and provided solutions that paralleled those given by modern cosmologists.

The present article continues these studies. I'll start with a very basic and amateurish sketch of contemporary cosmology, before moving on to discuss a potential precursor to Plato's idea of creation of the world by the Demiurge, in the Presocratic philosopher Pherecydes of Syros. I will then present a brief excursus into the philosophy of the Christian Church Fathers, before finishing off with a short discussion of some medieval Arabic texts known as the Plotiniana Arabica.

Here, to begin with, is a very schematic summary of what one might call contemporary mainstream views on the origin of the universe.

### 1. The Big Bang: a brief history

As it is well known, Albert Einstein developed his theories of relativity in the first decades of the twentieth century (the special theory was published in 1905, the general theory in 1915).<sup>2</sup> In 1919, the general theory received a spectacular confirmation when Sir Arthur Eddington travelled to an island of the coast of West Africa during a total eclipse, and observed that starlight was indeed bent by the sun, just as Einstein had predicted. As far as cosmology was concerned, however, Einstein believed in an unchanging universe, neither increasing nor decreasing in size, and so, in 1917, he included in his equations a quantity called the cosmological constant (or rather “the cosmological term”), which allowed an unchanging universe to be derived mathematically.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> At Novosibirsk University, Siberia, in the context of the project “TEXNH, Theoretical Foundations of Arts, Sciences and Technology in the Greco-Roman World”, organized by the Centre for Ancient philosophy and the classical tradition and sponsored by the Higher Education Support Program of the Open Society Institute. Cf. Chase 2012.

<sup>2</sup> “Special relativity determines the motion of particles in space-time, while general relativity describes the behavior of space-time itself” (Bojowald 2010, 78). This is not the place for even a cursory survey of Einstein's theories. For popular-level accounts, see, for instance, Thorne 1994, 59-129; Lockwood 2005, 23ff.; Davies 1995, 45ff. *et passim*; Carroll 2010, 67-118.

<sup>3</sup> Davies 1995, 135-40; Frank 2011, 158ff. The cosmological constant, which Einstein later discarded, calling it his ‘greatest mistake’, was to reappear over half a century later in the

As we saw last year (Chase 2012), it was the Russian mathematician Alexander Friedmann who, in 1922, discovered on the basis of Einstein's equations that the curvature of the universe's space-time depends on the amount of matter it contains. We'll see a bit later that this question has a crucial impact on the question of the universe's eventual destiny. But it was above all Edwin Hubble's discovery in 1929 that the universe is in fact expanding<sup>4</sup> that caused Einstein to withdraw his cosmological constant and concede that the universe is not static after all. In fact, it was space itself was expanding, "carrying the galaxies along with it like pennies glued to an expanding rubber sheet".<sup>5</sup>

The Belgian priest Georges Lemaître, building on the results of Einstein, Friedmann, and Hubble,<sup>6</sup> soon developed a theory that led to the current standard view of a universe emerging from a point<sup>7</sup> of infinite density. As late as the 1950s, such Cambridge cosmologists as Thomas Gold, Hermann Bondi and Fred Hoyle<sup>8</sup> were defending a steady-state theory in which, as Aristotle believed, the universe remained much the same for eternity.<sup>9</sup> Since then, the discovery of the cosmic microwave background radiation by Penzias and Wilson in the mid-1960s,<sup>10</sup> followed by evidence obtained in 1998 for the acceleration of the expansion of the universe,<sup>11</sup>

guise of dark energy; cf. Wilczek 2008, 105ff., and Appendix.

<sup>4</sup> Hubble made this discovery thanks to the powerful new Hooker telescope, based on the red-shift of distant stars (stars moving toward earth would display light near the blue end of the spectrum; those moving away would display red-shifted light, since the frequency of a departing light source moves toward the red end of the spectrum: Bojowald 2010, 249). Hubble concluded that all galaxies were moving away from each other, with their velocities increasing as a function of their distance from us. Cf. Davies 1995, 130ff.; Carroll 2010, 45-48; Frank 2011, 152ff.

<sup>5</sup> Frank 2011, 166.

<sup>6</sup> On Friedmann and Lemaître, see for instance Davies 1995, 135ff.; Luminet 2010; Hooper 2006, 142f.; Frank 2011, 182ff.

<sup>7</sup> Or rather, in Lemaître's terms, a "primeval atom"; cf. Carroll 2010, 54.

<sup>8</sup> Penrose 2010, 68. Hubble's initial observations confirming the expansion of the universe, which convinced Einstein to drop the cosmological constant he had introduced to guarantee an unchanging universe, predicted an age for the universe of only about 1.8 billion years (Davies 1995 132ff.). The steady-state theorists were reacting, among other factors, to this erroneous estimate. Cf. Eccles 1979, 12-13 (and note that when Eccles was writing some thirty years ago, the *communis opinio* held that the universe was "about nineteen billion years according to the best estimates" (*ibid.*)).

<sup>9</sup> Carroll 2010, 54-55; Panek 2011, 13ff.; Frank 2011, 202f. This theory postulated the continuous creation of matter, in the form of hydrogen molecules at the rate of one atom per cubic meter per billion years.

<sup>10</sup> In 1990, the Cobe satellite (Cosmic Background Explorer) determined the temperature of this cosmic background radiation to be 2.725 degrees Kelvin, or about -270.4 degrees Celsius (Hooper 2006, 153). This temperature was remarkably homogeneous throughout space.

<sup>11</sup> Greene 2011, 128ff. The story of this discovery, made jointly by the Supernova

have led to the widespread acceptance of the Big Bang theory, although still not all scientists are convinced. In particular, this theory presupposes infinite values or singularities at its very beginnings, and singularities or infinite results in equations are usually the sign that something's wrong with a theory. The theory of relativity also predicts that if we made a film of the evolution of the universe and ran it backwards, time itself would come to an end at the Big Bang.<sup>12</sup> These and similar considerations have led some influential theorists<sup>13</sup> to prefer some version of a cyclical model in which the universe expands, ceases its expansion after about a trillion years and undergoes a turnaround, contracts, and finally, when a certain bounce temperature value is reached, undergoes expansion once again, with the process as a whole repeating itself *ad infinitum*.<sup>14</sup> Ironically, some contemporary theorists who posit the existence of a multiverse, or virtually infinite number of universes eternally coming into existence, have recently come up with what has been described new kind of steady-state model.<sup>15</sup>

Recent commentators have not failed to point out the similarities between such contemporary cosmologies and Neoplatonic theories, aligning Simplicius with the steady-state theorists and Philoponus with the Big-Bang theorists. Let's briefly review the basic similarities and differences (**Table 1**).

Simplicius, following Aristotle, believes the world was never created. It had neither a beginning nor end, but has always existed in precisely its present state and will always continue to do so. If Plato in the *Timaeus* appears to say the world was created by the Demiurge, he is speaking allegorically, and really means to refer only to the fact that the world is ontologically dependent on a higher principle. If we take the *Timaeus* literally, as Philoponus did,<sup>16</sup> we have a universe that has a beginning but no end. Philoponus, for his part, believes the world was created instantaneously by God

Cosmology Project and the High-Z Supernova Search Team, is recounted in Panek 2011.

<sup>12</sup> Bojowald 2010, 31. The same conditions may occur inside black holes, which produce “an apparent tear in the fabric of space-time” (Frank 2011, 256), but this is not the place to deal with this fascinating subject, on which see, for instance, Thorne 1994; Susskind 2008; Bojowald 2010, 178ff.; Carroll 2010, 259ff.

<sup>13</sup> For instance, Roger Penrose, Lee Smolin, Robert P. Kirshner, Paul H. Frampton, Paul J. Steinhardt, Neil Turok. Loop quantum gravity proposes to eliminate the singularity problem by postulating a discrete or quantized time and space. cf. Bojowald *passim*. Sean Carroll, for his part, prefers a model in which the Big Bang represents an eternally-recurring phase transition between states of empty space and new “baby universes”, which go on to expand and produce new universes, which in turn evolve into a state of empty space.

<sup>14</sup> Frampton 2010, 96-97; Frank 2011, 251ff.

<sup>15</sup> Frank 2011, 290. Sean Carroll, perhaps the most prominent advocate of such views, defends a model in which the Big Bang – or rather *our* Big Bang, since there are an infinity of them, and ours has nothing special about it – represents an eternally-recurring phase transition between states of empty space and new “baby universes”, which go on to expand and produce new universes, which in turn evolve into a state of empty space ...

<sup>16</sup> Particularly in his *Against Proclus on the eternity of the universe*. Cf. Chase, in press.

some 6000 years prior to his epoch, and will end whenever God chooses to end it, although God will then create a superior, permanent world in its place. Time, as Plato stated in the *Timaeus*, and Philoponus agrees, was created simultaneously with the world, and God created matter from nothing. A final possibility was defended by the Stoics: the world alternates eternally between destruction in a fiery conflagration (*ekpurôsis*) at the end of a Great Year, followed by its periodic recreation.<sup>17</sup>

What's now popularly known as the Big Bang Theory<sup>18</sup> postulates that the universe came into being some 13.7 billion years ago. Starting out from an initial singularity in which matter was infinitely dense and the geometry of spacetime was of infinite curvature,<sup>19</sup> the universe is supposed to have gone through roughly the following stages (**Table 2**)<sup>20</sup>:

1. Since their temperatures were too high to be reproduced in a laboratory environment,<sup>21</sup> not much is known about the initial phases. Of these, the first is known as the Planck epoch (down to  $10^{-43}$  seconds post Big Bang), when it is presumed that the four fundamental forces – Gravity, electromagnetism, and the strong and weak nuclear forces – were united.

2. The second phase ( $10^{-43}$  to  $10^{-36}$  seconds PBB) witnessed the separation of these forces, by means of the process of symmetry breaking.<sup>22</sup> The first to separate were the strong and the electroweak forces<sup>23</sup> (i. e., the combination of the electromagnetic

---

<sup>17</sup> Cf., for instance, D. Sedley 2007, ch. VII, with further literature. It is no accident that the theory introduced by J. Khoury, B. Ovrut, P. Steinhardt and N. Turok, according to which our universe periodically collides with another one that is situated within a space-time of more than four dimensions, has been baptised as the *ekpyrotic* scenario. See Steinhardt & Turok 2007 *passim*; Bojowald 2010, 88; 245.

<sup>18</sup> The term was introduced by Fred Hoyle in 1949 in order to make fun of the theories of Lemaître, then adopted, minus its pejorative connotations, by George Gamow (Luminet 35; Penrose 2010, 253).

<sup>19</sup> Brax 75; Penrose 2010, 64.

<sup>20</sup> There is, of course, much disagreement among experts on virtually all these facts and dates, and they may all be rendered obsolete within a very short time indeed.

<sup>21</sup> The temperature at the time of Grand Unification may have reached  $10^{29}$  degrees; but to reproduce such a temperature experimentally would require a particle collider the size of our solar system (Hooper 2006, 94). Temperatures of over  $10^{12}$  degrees have been recorded at the Brookhaven relativistic heavy ion collider (RHIC) (Wilczek 2008, 93), and this figure will certainly be surpassed in the near future.

<sup>22</sup> Thought to occur when temperatures reach about  $10^{27}$  degrees (Steinhardt & Turok 2007, 83; Lockwood 2005, 99).

<sup>23</sup> The strong nuclear force governs interactions between nucleons (protons, neutrons, and quarks), binding quarks and gluons together to form protons, neutrons, and other hadrons, and binding protons and neutrons to one another within the atomic nucleus (Penrose 2010, 141; Seife 2003, 122-123; Wilczek 2008, 239), while the weak forces are responsible for nuclear decay, changing up quarks to down quarks, or neutrinos into electrons (Seife 2003, 265).

force and the weak force). Once the temperature had cooled to about  $10^{15}$ , the electroweak force then separated into the electromagnetic and weak forces.<sup>24</sup>

3. Beginning about  $10^{-36}$  seconds after the Big Bang and lasting a mere  $10^{-30}$  seconds,<sup>25</sup> the universe is thought to have undergone a period of inflation,<sup>26</sup> or exponential growth, during which it expanded by a factor of between  $10^{30}$  and  $10^{100}$ , if not more, doubling in size every  $10^{-32}$  seconds. Although global inflation ceases after a very brief time, current versions of the theory predict that it continues in some isolated regions, thus giving rise eternally to a practically infinite number of universes.<sup>27</sup> According to Alan Guth and his followers, inflation is nothing other than a phase transition,<sup>28</sup> like the freezing of ice or the curdling of milk, analogies which, we remember, Philoponus and his predecessors and successors used to describe God's creation of the universe. Yet we may also recall from last year<sup>29</sup> that Simplicius maintained that such phase transitions or instantaneous changes were not really instantaneous; they happened bit by bit, albeit very rapidly. Similarly, Guth and his colleagues supposed the early universe was pervaded by a field of energy known as the "false vacuum", a field that was inherently unstable and would at some point<sup>30</sup> have to decay, in a phase transition like the appearance of bubbles in a boiling pot of water,<sup>31</sup> into a real vacuum, releasing a tremendous amount of energy in the process.

---

<sup>24</sup> Lockwood 2005, 99-100.

<sup>25</sup> Cassé 91; Penrose 2010, 66; Hooper 2006, 196.

<sup>26</sup> Inflation was first proposed the Soviet cosmologist Alexei Starobinsky in the 1970s (Lockwood 2005, 100), and then, independently, by Alan Guth in 1981, with refinements by A. Linde, P. Steinhardt and A. Albrecht (Luminet 2010, 39; Greene 2010, 44). The theory of inflation has recently been called into question (Luminet 2010, 41; Magueijo 2003; Penrose 2010; Frampton 2010; Steinhardt & Turok 2007). It remains popular, however, because it seems to solve several outstanding cosmological problems: the flatness problem, or why the universe is so flat when it could very easily have been curved; the horizon problem (cf. Bojowald 2010, 151-152), or how it can be that parts of the universe so distant that they can never have interacted causally still display very similar features, such as CMB temperature; and the magnetic monopole problem, or why these types of particles, which should have been created in abundance when the electromagnetic, strong, and weak forces emerged from the single Grand Unified Force, have never been observed. On these issues cf. Lockwood 2005, 99-100; Hooper 2006, 189 ff.; Carroll 2010, 320ff.; Panek 2011, 127ff. Inflation also solved the apparent improbability of the large-scale homogeneity and isotropy of the universe (Panek 2011, 144; Frank 2011, 245 f.). For parallels between the inflationary model and the theories of Anaximander, cf. Bojowald 2010, 246.

<sup>27</sup> Hooper 2006, 199. Compare this with the number of universes predicted by string theory, which is in the order to  $10^{500}$ , that is, 1 followed by five hundred zeroes (Hooper 2006, 184; Frank 2011, 273; 277ff.).

<sup>28</sup> Carroll 2010, 325ff.; Panek 2011, 127; Frank 2011, 280f.

<sup>29</sup> Chase 2011, 142.

<sup>30</sup> A point determined by random fluctuations at the quantum level, at least in subsequent elaborations of Guth's theory (cf. Lockwood 2005, 10).

<sup>31</sup> Frank 2011, 281.

This energy would assume the form of a kind of anti-gravity, ripping apart the fabric of space-time and causing, almost instantaneously, the exponential expansion of the universe. Even more radically, in developments of the theory pioneered by Alexander Vilenkin and Andrei Linde,<sup>32</sup> such inflation is always taking place someplace in the universe, giving rise to a multiverse containing a virtually infinite number of universes, some of which would be in a state of false vacuum, and others, like ours, would have already decayed to a real vacuum state.

In our universe, at any rate, inflation is supposed to have been followed by a number of subsequent periods:

4. From about  $10^{-30}$  seconds after the Bang, the universe was dominated by radiation and consisted of an opaque plasma made up of radiation, matter, and antimatter. As the universe expanded and cooled, the particles of matter and antimatter annihilated each other, leading to a surplus of matter which coalesced into electrons and quarks.<sup>33</sup> This phase was then succeeded by another, in which

5. As the universe's temperature dropped to about  $10^8$  Kelvin,<sup>34</sup> the period of nucleosynthesis began at about one second PBB. It was characterized by nuclear fusion, in which protons and neutrons combined to form stable atomic nuclei. The first elements to form in this way were the lighter ones: hydrogen, helium, deuterium, and lithium, in that order.<sup>35</sup> This phase signals the beginning of domination by matter instead of radiation.<sup>36</sup> This phase was followed by

6. A period known by various names: as the phase of decoupling,<sup>37</sup> recombination, or the surface of last scattering, occurring some 379,000 years PBB, when the temperature had dropped to 3000-4000 K. At this point, increasingly cool temperatures allowed electrons to be captured by protons to form hydrogen and helium atoms. The ubiquitous photons emitted by the hot big bang, which had previously been absorbed almost instantaneously, now no longer interacted with matter in the guise of the newly-formed atoms, and were free to travel unimpeded throughout the cosmos, forming the cosmic microwave background radiation that was to be discovered by Penzias and Wilson in the 1960s. Finally, we come to

---

<sup>32</sup> Frank 2011, 283 ff.

<sup>33</sup> Steinhardt & Turok 2007, 58. Why matter and antimatter did not annihilate each other completely is still something of a cosmological mystery (Bojowald 2010, 160f.).

<sup>34</sup> That is, some 10,000 times the surface temperature of the sun (Greene 2011, 38).

<sup>35</sup> Bojowald 2010, 161.

<sup>36</sup> As Carroll points out (2010, 58), in a cosmological context matter simply means "any collection of particles, each of which is moving much more slowly than the speed of light". Conversely, particles moving at or near the speed of light are considered radiation.

<sup>37</sup> The decoupling in question is that between matter (in the form of atoms) and radiation, made possible by the fact that the newly formed atoms, now electrically neutral, no longer interacted with the photons (Greene 2011, 38-39; Panek 2011, 45; Hooper 2006, 149f.; Frank 2011, 206).

7. the last phase, the one in which we now live, characterized by accelerated expansion and dominated by a fluid-like entity called “dark energy”,<sup>38</sup> whose precise nature remains unknown. This period has witnessed the formation of stars and galaxies (about one billion years PBB), and finally of our own solar system (9 billion years ago) and the earth (about 4.5 billion years ago).

## 2. Back to the future

As far as the question of the universe's future is concerned, that is, whether its existence is or is not (spatio-)temporally infinite,<sup>39</sup> it has, since Friedmann and Lemaître, been linked to the question of the geometry of space (**Table 3**).<sup>40</sup> If the cosmological constant is taken to be zero, we have the following three possibilities:

a. A universe with positive curvature, which contains enough matter to eventually cause the universe, through the force of gravity, to stop expanding, implies finite time and space; that is, a universe beginning with the Big Bang and ending with a Big Crunch. In this model, then, the universe is closed, finite, unbounded, and hyperspherical.<sup>41</sup>

b. A universe with hyperbolic geometry with negative curvature, in which the angles of a triangle add up to less than 180° and there is relatively little matter, implies a saddle shaped universe infinite in time and space. On this hypothesis, the universe will expand forever at an increasing rate, eventually leading to an empty world. Astronomers have dubbed this option the Big Chill.

c. Finally, a zero-curvature universe with Euclidean geometry, such as seems to be the universe we live in now, in which the total matter density is precisely the critical level,<sup>42</sup> also implies an universe that expands forever. Here, however, the rate of expansion slows down, so that expansive and gravitational energies are in perfect, and delicately unstable, balance,<sup>43</sup> so much so that it has been called the Goldilocks uni-

---

<sup>38</sup> Dark energy, a repulsive force associated with or perhaps identical to Einstein's cosmological constant (Penrose 2010, 254) which accounts for the universe's accelerated expansion, makes up about 70-75% of the current universe (Lesgourgues 19; Luminet 40, Vannucci 61, Brax 83, Vanhove 127). A figure of 72% was confirmed by the WMAP satellite in 2003 (Frampton 2010, 63). See Appendix.

<sup>39</sup> Or rather perpetual (Greek *aidion*), since all the Friedmann-Lemaître possibilities assume the world has a beginning in time, at the singularity of the Big Bang.

<sup>40</sup> Friedmann's assumption that the universe is homogeneous – that is, that it has the same density of matter everywhere, which implies that the universe's curvature should also be identical everywhere – basically restricts the possibilities of the universe's shape to three (Magueijo 2003, 89).

<sup>41</sup> Lockwood 2005, 95-96.

<sup>42</sup> The critical density of matter is approximately  $2 \times 10^{-29}$  grams per cubic centimeter of space, equivalent to six hydrogen atoms per cubic meter (Greene 2011, 23-24), or one gram per hundred trillion cubic kilometers of space (Hooper 2006, 162).

<sup>43</sup> Magueijo 2003, 89ff.; Penrose 2010, 62ff.; Panek 2011, 58; Frank 2011, 164. Frampton

verse, because, like the famous bowl of porridge, it is “just right”. The universe, on this hypothesis, would be infinite and flat.

This, at any rate, was the *status quaestionis* up until 1998, when the discovery of the accelerated expansion of the universe, which began some seven billion years ago<sup>44</sup>, led to the hypothesis of dark energy.<sup>45</sup> The future of the universe now seems to depend crucially on what is called the equation of state (ratio of pressure<sup>46</sup> to energy density, which cosmologists designate as  $w$ ) of dark energy. We now find ourselves faced by two main possibilities (**Table 4**).

1. If the equation of state is equal to  $-1$ , there should be a specific amount of energy per unit of volume of space, and that density should not change over time.

2. If  $w$  is other than  $-1$ , dark energy would turn out to be quintessence, its density grows with time, and the scale factor of the universe<sup>47</sup> soon becomes infinite. Some ten billion years from now, time ends and everything is torn apart at the Big Rip by the repulsive gravitational force of dark energy.

As of early 2010, the WMAP results gave an equation of state of  $-0.98$ , which is close enough to  $-1$  to mean that dark energy does indeed appear to be a cosmological constant. It also reported that some 72.8 per cent of the universe consists of dark energy, another 22.7 per cent of dark matter, and only about 4.56 per cent in the form of baryonic matter,<sup>48</sup> or the matter to which we have become so accustomed, that which is made up of atoms.

We thus appear to be living in a world that is not going to end anytime soon, thanks to an almost miraculous fine-tuning<sup>49</sup> of the ratios between the elements that constitute it.

---

2010, 25, 72f. specifies that the universe currently matches this point of “critical density” within a margin of 2%. On the experimental findings confirming the flatness of our universe, notably those of the BOOMERANG experiment in April of 2000 and the WMAP experiment a few years later, see for instance Bojowald 2010, 137-141; Hooper 2006, 183 f.

<sup>44</sup> Greene 2011, 139-140.

<sup>45</sup> In 2001, the cosmologist Michael Turner went so far as to say that in a universe with dark energy, “the creation between geometry and destiny is severed” (quoted in Panek 2011, 208). On dark matter and dark energy, see Appendix.

<sup>46</sup> Here, pressure means the negative change in energy divided by the change in the volume enclosing the energy amount (Bojowald 2010 146).

<sup>47</sup> That is, the relative distances of the galaxies from one another (cf. Greene 2011, 134).

<sup>48</sup> Figures differing by 2-3% are given by Frank 2011, 248.

<sup>49</sup> This notion of fine-tuning raises important and complex questions of Intelligent Design and the Anthropic Principle, which we cannot go into here.

## II. PHERECYDES OF SYROS

*One can find among the Pre-Socratics most of  
the elements of modern cosmology.*

Martin Bojowald<sup>50</sup>

It has often been claimed, including by me last year,<sup>51</sup> that the Demiurge in Plato's *Timaeus* represents the first appearance in Greek thought of what might be called a creationist cosmology, that is, a scheme according to which, as the Aristotelian commentators were to say, the world came into existence or was generated after not having existed.<sup>52</sup>

I now believe that assertion is mistaken. It fails to take into account the tradition of Pre-Socratic philosophy, and even if one may hesitate to agree with David Sedley, who finds instances of creationism throughout Presocratic philosophy, I believe that at least two trends or figures from the Presocratic period deserve serious consideration as precursors to the Platonic *Timaeus* in this regard. One is the so-called Orphic texts, where the doctrine of creation from an egg (*ab ovo*) by some kind of a demiurgic figure seems securely attested. The other is represented by the meagre remains of Pherecydes of Syros, the shadowy sixth-century philosopher whom some claimed was the student of Pittakos<sup>53</sup> and teacher of Pythagoras,<sup>54</sup> and whom others, with perhaps a greater claim to verisimilitude, have identified as the first Greek author to

---

<sup>50</sup> Bojowald 2010, 248.

<sup>51</sup> Cf. Chase 2011, quoting Cornford, who, writing in 1937, wrote that in the *Timaeus* “Plato is introducing into philosophy for the first time the image of a creator god”. Along the same lines, cf. Classen 1962.

<sup>52</sup> This was the last of the seven meanings of the Greek word *genêtos* enumerated by Porphyry; cf. Baltès, 1976, 105-121. According to Simplicius (*In Phys.*, CAG 10, p. 1154, 3ff.), this is the sense in which Aristotle used the term *genêtos*, while Plato used it to designate that which, like the sensible world, has its being in becoming and subsists as a result of some external cause, rather than on its own. These correspond to Porphyry's meanings 3 and 4, which he took over from Calvisius Taurus.

<sup>53</sup> On this isolated tradition (Diogenes Laertius I, 116), cf. Goulet 2001, who supposes a mistake on the part of Diogenes Laertius. Pittakos of Mytilene, one of the Seven Sages, was said to have died c. 570-569.

<sup>54</sup> Porphyry, VP 55. For additional attestations cf. Schibli 1990, 11 & n. 24; Breglia 2000, p. 162 n. 11, and especially Goulet 2001.

write in prose.<sup>55</sup> The title of his only known work, as attested by the *Suda*, seems to have been “The seven nooks, or The mixture of the gods, or Theology”.<sup>56</sup>

### 1. The cosmology of Pherecydes

In view of the paltry number of fragments of and testimonies to his work that have come down to us, not all of the details of Pherecydes' cosmogony can be reconstructed with certainty. This much seems reasonably clear, however<sup>57</sup>: in the beginning were three everlasting<sup>58</sup> divinities: Zas, Chronos,<sup>59</sup> and Chthonie. Chronos then produces from his own semen,<sup>60</sup> perhaps by masturbation,<sup>61</sup> the three elements fire,

---

<sup>55</sup> Schibli 1990, 2-4; Laks 2007; 2009. Pherecydes' only serious rival for this honor is Anaximander, who may have been a few years older and who some (Diels, Von Fritz) consider to have influenced Pherecydes. Schibli however (*loc. cit.*), followed by Laks (2007, 257 n. 42) argues for the chronological priority of Pherecydes over Anaximander. Cf. Scofield in the *Routledge History of Philosophy*, vol. 1 (London-New York 1997), p. 73 n. 20, for whom Pherecydes' case to be the first prose author is “stronger [sc. than that of Anaximander] if not overwhelming”.

<sup>56</sup> Fr. 2 Schibli = A2 Diels-Kranz: Ἐπτάμυχος ἦτοι Θεοκρασία ἢ Θεογονία. Since there seem to be only five nooks in Pherecydes' cosmology, West (1971, 13), following Preller *et multos alios*, proposes to emend the *Suda*'s text to read *pentamukhos*, “the five nooks”. *Contra*: Schibli 46 n. 105. A substantial part of the notice on Pherecydes in the *Suda* may go back to the *Philosophos Historia* of Porphyry. See A.-Ph. Segonds, “Les fragments de l'Histoire de la philosophie”, in E. des Places, ed. & trans., *Porphyre, Vie de Pythagore, Lettre à Marcella*, Paris: Les Belles Lettres, 1982, 163-197, fr. 6 at p. 181.

<sup>57</sup> Cf. Schibli 1990, 14ff.; 128ff.; Breglia 2000, 178ff.

<sup>58</sup> *einai aei* fr. 60 Schibli = A8 D.-K. = Damascius, *De princ.*, 1, 321 Ruelle = vol. II, p. 164, 17ff. Westerink-Combès; *êsan aei* fr. 14 Schibli = A1, B1 D.-K. = Diogenes Laertius 1, 119 (where, however, *êsan* is only Diels' conjecture – albeit probably a good one – for the mss. readings *hês*, *eis*, and *heis*; cf. R. Lambertson, *Ancient Philosophy* 12. 2 [1992], 384). For Laks (2009, 638), it is this eternity Pherecydes assigns to his divinity/principles that provides the “quelque chose de philosophique” partly explaining why Aristotle (*Metaph.* N, 4, 1019a33ff. = fr. 81 Schibli) classes Pherecydes among the “mixed thinkers”, halfway between mythology and philosophy. Cf., however, Schwabl 1962, 1463, who points out that that idea of the eternity of primary forces is “zumindest im Orient uralt”. The other reason for Aristotle's classification is Pherecydes' revolutionary use of prose rather than verse; cf. Laks 2009, 641.

<sup>59</sup> Fr. 60 Schibli = Damascius, *De princ.*, 1, 321 Ruelle = vol. II, p. 164, 17ff. Westerink-Combès. On this reading, see below.

<sup>60</sup> West 1983, 199-200 suggests that in the Orphic cosmogony (OF 66; 70), Chronos may likewise produce the World-Egg from his seed.

<sup>61</sup> As is frequent in Near Eastern traditions; cf. West 1971, 28ff.; 1983, 103ff.; Schibli 1990, 37f.

breath or spirit (*pneuma*),<sup>62</sup> and water. Deposited in five “realms” or “nooks” (*mukhoi*), these elements then somehow give rise to a second generation of gods.<sup>63</sup>

Another series of fragments tells of the preparations for a wedding between Zas and Chthonie. Zas weaves a robe (*pharos*) for his bride-to-be, on which he embroiders Earth, Ogenos (Ocean),<sup>64</sup> presumably understood as a great river surrounding the habitable earth, and the palace or halls (*dômata*) of Ogenos. When Chthoniê accepts the robe, in a gesture that founds the Greek custom of the *anakaluptêria*,<sup>65</sup> her name is changed to that of Gê.

Other Pherecydean fragments are harder to situate within the narrative's logic: we are told, for instance, that Zas, when about to carry out his acts of creation (*mellonta dêmiourgein*), transforms into Eros,<sup>66</sup> and that the robe constituting Zas' wedding gift to Chthonie was, at a stage of the story that is hard to determine, hung upon a winged oak.<sup>67</sup> Also at some point or another,<sup>68</sup> Chronos' sovereignty is challenged by the serpentine Ophioneus and his army<sup>69</sup>: those who are toppled into Ogenos are to

<sup>62</sup> Wind, according to West 1983, 199. Modern commentators usually neglect Testimony A5 Diels, according to which Pherecydes distinguishes two kinds of *pneuma* in man, divine and earthly. An exception is Gomperz 1928, 24f. Schibli (109-113) is sceptical of this tradition, but cf. Lamberton 390.

<sup>63</sup> Fr. 60 Schibli = A8 Diels = Damascius, *De princ.*, I, 321 Ruelle: *ex hôn* [sc. the elements] *en pente mukhois diêirêmenôn pollên allên genean sustênai theôn*. Schibli supposes that Chronos forms the gods by mixing the elements in various proportions.

<sup>64</sup> On the form of the word *ôgênos*, see the references given by von Fritz 1948, 2029, 52ff., and especially West 1971, 50. Gomperz' etymologizing explanation (1928, 21), that the river surrounds *gê* like an O, is picturesque.

<sup>65</sup> The groom did indeed give gifts to the bride on the third day of ancient Greek wedding; cf. Diels 1897, 149.

<sup>66</sup> fr. 72 Schibli = B3 Diels.

<sup>67</sup> Diels (1897) thought Zeus hung the *pharos* on the oak tree as soon as he finished weaving it, then handed the whole kit and caboodle over Chthonie as a wedding gift: while not impossible, this scenario seems somewhat grotesque. There is no agreement among modern commentators as to what the symbol of the winged oak might mean. It may refer to the loom on which the *pharos* is woven (Gomperz 1929, 22; *Contra*: Schwabl 1962, 1463); or to the ship's mast on which Athena's *peplos* was hung in the Panathenaic procession (Diels 1897); it may personify Chthonie (Jaeger 1947, 69-70), perhaps as “substructure of the visible earth” (Granger 142); or else it may take her place (West 1971, 20; 59); or else there may be no particular connection between Chthonie and the oak (Kirk-Raven-Schofield). Finally, the winged oak may simply personify Zas, and be winged because this god is not subject to the constraints of temporal reality (Breglia 2000, 187). Most recently, Saudelli (2011) interprets the winged oak as the body of the universe, while the *pharos* (which she translates as “veil”) represents the visible surface of the universe.

<sup>68</sup> Probably after the marriage of Zas and Chthonie (Schibli; Breglia 179), although Vernant (see below, n. 70) placed the battle before the wedding, as does Gomperz (1929, 21) and Schwabl (1962, 1462).

<sup>69</sup> Granger (2007) maintains that Zeus' peace-loving proclivities kept him out of the fight,

be declared the losers, while the winners gain possession of Olympus (fr. 78 S. = B4 D.-K.). Chronos wins the battle and is crowned victor (fr. 82 S. = B4 D.-K.), but Zeus may later have taken over sovereignty from Chronos<sup>70</sup>, if we can judge by the fact that it is Zeus, not Chronos, who has the power to banish evildoers to Tartarus (fr. 83 S. = B5 D.-K.).<sup>71</sup> It may be after this victorious struggle that Zeus assigns to the gods their various realms of jurisdiction.<sup>72</sup>

Despite the uncertainty of the details, it seems more or less certain that Pherecydes has a notion of a double creation,<sup>73</sup> taking place against the background of and in contrast with the three everlasting deities Zas, Chronos, and Chthonie. In the first stage, as we have seen, Chronos creates the three elements fire, *pneuma* and water, from his own seed. After they have somehow been distributed into five nooks or realms, these elements give rise to another plentiful generation of gods (fr. 60 S. = A8 D.-K.). A second stage, which may represent the creation of living, organic beings,<sup>74</sup> seems to be represented by Zas' demiurgic activity, which is envisaged as equivalent to his weaving the *pharos* and presenting it as a wedding gift to Chthonie.

It is the relation between these two stages, phases, or accounts of cosmogony that we must understand in order to gain an adequate grasp of Pherecydes' philosophy, and hence judge the extent to which his thought may be considered to constitute a precursor to Plato's figure of the Demiurge. First, however, it seems appropriate to take a closer look at the notion of time in Pherecydes.

## 2. Time and Eternity in Pherecydes

The mention of Chronos as one of Pherecydes' three everlasting principles has led to a great deal of controversy over the past century or so. Fr. 60 Schibli, taken from Damascius' *On first principles*, gives the unambiguous reading  $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\nu$ ,<sup>75</sup> but Zeller<sup>76</sup>

---

although this author seems to deduce, bizarrely, that Zeus is "peace-loving" merely because he is an amorous weaver. Schibli, for his part (1990, 97-99), supposes Zeus engages in a *monomakhia* with Ophioneus. The figure of Ophioneus is echoed in Orpheus' song in the *Argonautica* of Apollonius of Rhodes (I, 502ff.); cf. also the Scholiast to Aristophanes' *Clouds* 247, who speaks of a first race of gods under Ophion and Euronyme.

<sup>70</sup> Vernant (*Les Origines de la pensée grecque*, Paris 1962, 107-108), assumes that Zeus replaces Chronos as the result of an "assault" and a "conquest". Schibli (1990, 68) disagrees, arguing the takeover was peaceful.

<sup>71</sup> Cf. Schwabl 1962, 1463; Schibli 1990, 40.

<sup>72</sup> Schibli 1990, 178.

<sup>73</sup> Cf. Bojowald 2010, 236: in myth, "primary creation provides a reason for the emergence of the world itself, secondary creation for the world as we find it now".

<sup>74</sup> Diels 1897, 155; Von Fritz 1948, 2031.

<sup>75</sup> Vol. III, p. 164, 17 Westerink-Combès. Schibli's apparatus criticus, reproduced from Wehrli (*Die Schule des Aristoteles, Texte und Kommentar. 8, Eudemos von Rhodes*, Basel/Stuttgart 1969<sup>2</sup>, fr. 150, p. 70) is inaccurate here. The reading of the Marcianus Graecus 246 (Ruelle's ms E), unique witness to the works of Damascius, is not " $\chi\theta\acute{o}\nu\omicron\nu$  E<sup>ac</sup>" but " $\chi\theta\acute{o}\nu\omicron\nu$  E<sup>pc</sup>". Mss BFW all depend on this correction of the Marcianus.

and Wilamowitz<sup>77</sup> argued that a personified figure of time was too abstract for a thinker of the sixth century, for which reason Wilamowitz wished to emend the manuscript reading to Κρόνον.<sup>78</sup> Yet Diels had already argued strongly against such an emendation,<sup>79</sup> pointing out that the figure of a personified Time was frequent in archaic Greek thought.<sup>80</sup> Perhaps the most interesting examples of this tendency come from the Plato's uncle Critias, who, in his drama *Peirithoos*, described Chronos as an imperishable stream that generates itself,<sup>81</sup> while in his *Sisyphos*<sup>82</sup> Critias spoke of “the starry skin of the heavens, fine embroidery of Chronos, that clever craftsman”. Note that the word *tektôn*, here used to qualify Chronos, is for all intents and purposes a synonym of *dēmiourgos*.

Quite apart from what one might call the “mainstream” of Greek archaic thought, the notion of a personified time is far from absent<sup>83</sup> in at least two contexts that may

<sup>76</sup> Zeller-Mondolfo 1932, 187-188 n. 4.

<sup>77</sup> S.-Ber. Akad. Berl. 1929, 41: “Ich halte einen Urgott Zeit im 6. Jahrhundert für undenkbar”. But cf. West 1971, 28, for whom such a view is “based on a misjudgement of the capabilities of pre-philosophical speculation”.

<sup>78</sup> H. Fränkel (*Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München 1960<sup>2</sup>, 19) also defended the emendation to Cronos. He was followed by Lesky (*Geschichte der griechischen Literatur*, München 1999<sup>3</sup>, 192 n. 2), and Schwabl (1962, 1459ff.), who nevertheless concedes that the notion of eternal creative principles is well attested in Near Eastern and other contexts. He cites *inter alia* the birth of the gods from Kumarbi in Hittite mythology; the self-generation of the Egyptian god Atum, from whom the other gods derive; the self-generation of the Phoenician god Ulomos, etc. As “parallel Oriental Time-gods”, West (1983, 198f.) adduces the Egyptian Re', the Iranian Zurvân, and the Indian Kâla. Cf. West 1971, 10; 29-36; Schibli 1990, 17 & n. 9. Brisson (1985, 50), who also inclines toward the emendation to Cronos, seeks to derive the Orphic Chronos from Zurvân, but for the possibility that Zurvân may instead derive from the Chronos of Pherecydes, cf. M. Boyce, *A History of Zoroastrianism*, vol. II (Leiden 1982), 152.

<sup>79</sup> Diels 1897, 151, emphasized that Diogenes Laertius and Damascius (who in turn depends on Eudemus, two testimonies that are clearly independent of one another), read Chronos, not Cronos, as occurs in the Stoic-influenced testimonies of Probus and Hermias. It is not hard to imagine, Diels argued, that an author of the Orphic period should have placed a personified Time at the origin of his cosmology. Quite apart from the Orphics, he continued, one need only think of the Aion of Heraclitus, or the personifications of time in the near-contemporary works of Greek tragic and lyric poets.

<sup>80</sup> More examples were soon adduced by Nestle and Gomperz: Pindar *Ol.* II, 19; Simonides 531.5 Page; Sophocles fr. 280 Nauck; Euripides *Heracleid.* 900, fr. 304, 3; *Herac.* 776 ff.; Solon fr. 36, 3 West, Anaximander fr. 9 Diels. Schibli (1990, 29 n. 39) adds further references.

<sup>81</sup> Fr. 3 Snell = D.-K. 88B18: ἀκάμας τε χρόνος περί τ' ἀενάω / ῥέυματι πλήρης φοιτᾷ τίκτων / αὐτὸς ἑαυτὸν.

<sup>82</sup> fr. 19 Snell = D.-K 88b25, 33-34: τό τ' ἀστερωπὸν οὐρανοῦ δέμας, / Χρόνου καλὸν ποικίλμα, τέκτονος σοφοῦ.

<sup>83</sup> Von Fritz 1948, 2029, citing Zeller-Nestle I<sup>6</sup>, 104.

well have been influential on Pherecydes: the Orphic poems and the mythologies of the Near East. The latter have been thoroughly discussed by West, so that we can leave them aside here, but we will return to the Orphics shortly.

Given that some sources attest that Pherecydes identified elements and the (modified) divinities of Greek religion,<sup>84</sup> many scholars have subscribed to one version or another of a hypothesis first set forth by Diels (**Table 5**). For Diels, Pherecydes' five *mukhoi* are to be identified with the five elements aether, fire, air, water, and earth. Here, the two extreme terms *Zas* and *Chthonie*, considered as eternal, are identified with aether and earth respectively, while the three elements produced by Chronos<sup>85</sup> – fire, air and water – are temporal, and hence subject to change, generation, and corruption. In Pherecydes, then, at least according to Diels, we have a clear distinction between a realm of eternity, represented by *Zas* and *Chthonie*, and world of time, represented by the other three elements.<sup>86</sup> Chronos would thus be responsible for heavenly phenomena, while all phenomena of life on earth result from the *hieros gamos* between Zeus and *Chthonie*. Variations on this theme were proposed by most subsequent scholars, most of whom subscribed to Diels' fundamental distinction between an eternal and a temporal realm of gods/elements.

Finally, Schibli, in a complex scheme that has not been well received by scholars,<sup>87</sup> distinguishes between the five nooks (*mukhoi*) in which Chronos deposits his seed, and where the second generation of gods are born, from seven regions (*moirai*) attributed to divinities – all members of the *pentemukhos genea* that emerged from the elements ejaculated by Chronos – that inhabit and rule over each of them. Schibli seems to want to recognize the existence in Pherecydes of both a kind of proto-time and a kind of proto-space.<sup>88</sup> One may find such notions too metaphysical for a sixth-

---

<sup>84</sup> Probus, *In Buc.*, 6, 31, fr. 65 S. = A9 D.-K.: Zen = fire, Chthon = earth, Cronos = time; Hermias, *Irrisio gentilium philosophorum*, 12, fr. 66 S. = A9 D.-K.: Zen = aithêr, Chthonie = earth, Cronos = time. On the identification of Zeus with aither, cf. the references in Schibli 43-44 n. 90.

<sup>85</sup> By Zeus, rather than by Chronos, since Diels, following Kern and Nestle, emends the *heautou* of fr. 60 S. into *autou*, so that its meaning is that Chronos creates the elements out of the seed of Zeus. This emendation has been rejected by most subsequent scholars (Zeller I 1<sup>6</sup>, 105 n. 2; Gomperz 18 n. 10; von Fritz 2031; Schwabl 1461; West 1971, 12; Schibli 18 n. 11; Westerink-Combès, vol. III, 233-234 n. 4).

<sup>86</sup> Cf. Von Fritz 2031.

<sup>87</sup> See, for instance, Breglia 2000, 178-179, and the reviews by D. Sider, *BMCRev* 1 (1990) 80-81, and especially R. Lambertson, *AncPhil* 12 (1992) 383-39.

<sup>88</sup> The *mukhoi*, as “dark, womb-like hollows” (Schibli 1990, 22), perhaps situated within the body of *Chthonie/Earth*, are in some sense not fully real until Chronos deposits his elemental seed in them. After the gods are born from them, “the *mukhoi* too assume a reality of their own as specific areas of the cosmos” (p. 23). Prior to this stage of the cosmogony, however, the *mukhoi* “defy definition” (p. 25). They are, although Pherecydes may not have been aware of this fact, “spatial concepts”, or more precisely “pre-existent space(s)” (*ibid.*), or “spatial principles necessary for creation” (p. 26) albeit represented metaphorically, and in

century thinker, and indeed, Schibli all but admits these ideas are to be found in Pherecydes only implicitly. Nevertheless, in the figure of Chronos who “steps out of eternity to create”, Schibli finds a foreshadowing of Plato’s distinction between time and eternity in the *Timaeus*.<sup>89</sup>

### 3. Pherecydes and the Orphics

Scholars have long called attention to similarities between the cosmogonies of Pherecydes and that of the Orphics.<sup>90</sup> These *rapprochements* went somewhat into abeyance, however, when, in the wake of the hypercritical work of Wilamowitz and

---

this sense they can be compared with the *khôra* of Plato’s *Timaeus* 49a (p. 25 n. 28). Similarly, Chronos, as the personification of time, exists prior to the creation of the universe only as a “time-principle” (p. 28 n. 38). Cf. Plutarch’s interpretation (*Platonic questions* 8, Mor. 1007c) of *Timaeus* 38b: prior to the creation of the heavens, there was no time, “but an indefinite motion, like a shapeless, formless matter of time”. Yet Pherecydes’ proto-time, according to Schibli, like pre-cosmic space, does not become “actual, measured time” until the creation of the cosmos (*ibid*). But the creation of the cosmos, at least in its first stage, is identical with the creation of the *mukhoi*, so that time and space are “actualized” together (p. 29). Confusingly, Schibli adds in the very next sentence that Chthonie becomes “the actual earth” when she is invested with the robe. According to Schibli’s own schema (p. 16), however, the creation/actualization of the *mukhoi* constitute the “first creation”, while Zas’ bestowal of the robe upon Chthonie represents the second creation, of earth proper. Perhaps what Schibli has in mind, although he does not formulate it with sufficient clarity, is that there is a continuum of actualization and/or realization throughout Pherecydes’ cosmogony, at each stage of which (Chronos’ emission of the elements, their distribution into the *mukhoi*, the emergence of the second generation of gods, Zas’ wedding with Chthonie, etc.) the universe becomes increasing real/actual/concrete. This would indeed seem to qualify as a plausible interpretation of Pherecydes’ cosmogony.

<sup>89</sup> Writing a decade or so after Schibli, L. Bregli Pulci Doria takes for granted that Pherecydes did indeed distinguish, not merely between time and eternity, but also between a sensible and an intelligible world. This would explain Pherecydes’ disconcerting habit of giving different names to his divinities: in our sources, for instance, the name Chronos appears alongside Cronos, Zas alongside Zeus, etc. The difference in names, Breglia argues, is quite intentional, and is intended to distinguished these divinities on an a eternal/intelligible and a sensible/temporal level. Thus, it is when Chronos carries out his act of generation, thereby becoming “full time” (p. 182), that he comes to be known as Cronos. Granger (2007, 147) draws a parallel here with the Orphics, who also do not hesitate to speak of divinities changing their names (OF 145; 168-9).

<sup>90</sup> Gruppe 1851, 23ff.; Diels 1897; Zeller-Mondolfo 1932, 186ff.; West 1971; 1983; and Schibli *passim*. The essential testimonies on the Orphic demiurge were discussed by G. Wobbermin 1896, 73ff. Diels assumed that Pherecydes had been influenced by the Orphics, as does, for instance, Breglia 2000, 193. Yet Schibli (35ff.) has mustered a number of arguments in favor of the view that the influence ran in the other direction: it would have been Pherecydes, elaborating upon Near Eastern cosmogonies, who exercised a determinate influence on the Orphics.

Linforth, it became fashionable to doubt the antiquity and even the existence of most central Orphic doctrines. Today, however, although a few diehards continue to maintain that most of these doctrines are late Neoplatonic interpretations and interpolations, this position has become a good deal harder to defend since the discovery of the Derveni papyrus, which shows that an Orphic cosmogony quite similar to that found in the *Rhapsodies* was already in existence in the late fifth century BCE. The scholarly *communis opinio* – again, with some notable exceptions – thus appears to have come full circle and to have returned to what it was when Diels wrote in 1897: people calling themselves Orphics did indeed exist in Archaic Greece, they were roughly contemporaries of Pherecydes, and they maintained cosmogonic doctrines quite comparable to his in several respects.

The most striking of these similarities is no doubt the role of the hypostasized time-god Chronos.<sup>91</sup> In Pherecydes, this eternal divinity produces the three elements fire, air and water by parthenogenesis, thus beginning a two-stage process of creation that will be completed when Zeus weaves a robe depicting the inhabitable earth and grants it to Chthonie as a wedding-gift, thereby transforming her into Gê. In the Orphic *Rhapsodies*, which may date from Hellenistic times (1st century CE ?) in their present form, but contain many ancient motifs, ageless Chronos produces Aether and Chaos, then forms a great white egg in the Aether, from which leaps forth the enigmatic being known by a variety of names: Phanes, Protogonos, Erikepaios, Eros, and Metis. We recall that Eros also played a role in the cosmogony of Pherecydes, although the lacunary state of our sources makes it hard to specify exactly what that role may have been.

Finally, I would like to return to a similarity that most modern commentators have passed over in silence. We have seen that in Pherecydes, Zeus' creation of the inhabitable world is symbolized by his wedding gift to Chthonie of a robe on which he has embroidered the earth, the ocean, and the palaces of ocean. But the Orphic tradition knows a similar theme. In a myth that may have appeared in a lost Orphic work entitled *Peplos*, Persephone is depicted as weaving at her loom when she is interrupted and carried off by Hades, leaving her work unfinished. According to some late sources,<sup>92</sup> her weaving, like that of Zas, depicted the inhabitable world as well as the birds, beasts and fish that dwell upon it. In Neoplatonic exegesis, the fact that Persephone was forced to leave her work unfinished became an explanation for the existence of evil in the sensible world.<sup>93</sup>

---

<sup>91</sup> There is no reason to believe, of course, that Pherecydes' Chronos assumed the bizarre appearance of Chronos in the *Orphic Rhapsodies*, with his wings, two sets of sexual organs, and heads of a lion, ram, bull, and snake, or, in the theology of Hieronymus and Hellanicos, the heads of a man, a bull, and a lion; cf. Brisson 1985, 39; 41.

<sup>92</sup> Claudianus, *De raptu Persephonaë* I, 246 ff.; Proclus, *In Tim.* 41b-c, vol. III, p. 223 Diehl.

<sup>93</sup> See the texts collected by Kern as *OF* 192 = fr. 286 Bernabé. See also Eisler 1910, 1, 247-

#### 4. Conclusion: does Pherecydes' demiurgic Chronos foreshadow the Demiurge of Plato's *Timaeus*?

What, then, of our original subject, in which we sought to determine the extent to which Pherecydes' cosmogony might be considered a predecessor of that set forth in Plato's *Timaeus*?

I believe the parallels are quite striking, although the differences are also considerable. In Pherecydes, we have a trio of eternal deities, one of whom, Chronos, creates three of the elements, apparently *a se*, if not *ex nihilo*. It is not clear how these elements are distributed into the five (or seven) *mukhoi*, nor precisely what these *mukhoi* are, nor exactly how they give rise to a second generation of gods. All we can be reasonably sure of is that a second creation then seems to occur, as the eternal but amorphous Earth is rendered inhabitable and inhabited by the life-creating demiurgy of the weaving Zas.

In Plato, by contrast, a single, apparently immortal divinity creates the world while following an eternal intelligible model: the world of Forms or Ideas. This creation does not occur *ex nihilo*, but the Demiurge limits himself to setting in order a pre-existent kind of proto-space (*khôra*), nursemaid (*tithênê*) or receptacle, which is moving in a disorderly way, agitated by the traces of proto-elements.<sup>94</sup> He thus creates the soul and body of the universe, using a *kratêr* or mixing-bowl for the former: we may recall, at this juncture, that one of the alternative titles of Pherecydes' work was *Theokrasia*, or mixing of the gods.<sup>95</sup> Finally, when the Demiurge sets about the creation of living beings (41aff.), he delegates the task to a second generation of created gods; here we are inevitably reminded of Pherecydes, where a similar generation of created gods is generated, in ways that are by no means clear, from the elements emitted by Chronos.

Finally, we noted above that Zas' weaving of a *pharos* depicting the inhabitable earth seems to have close parallel in Orphic traditions of Persephone weaving a similarly-decorated *peplos*. Are there traces of such a conception in Plato? Perhaps: at any rate, later commentators<sup>96</sup> liked to refer to the Demiurge's construction of the World soul by means of mathematical proportions and musical intervals as a "weaving", and this tradition may be reflected in certain Islamic sources,<sup>97</sup> who ascribe to Plato the invention of the art of "brocade" (Arabic *al-dibāj*).

248; Bernabé 2003, 178-180; West 1983, 9ff., 97, 245f.

<sup>94</sup> Sturz, writing in 1845, was probably thinking of this passage from the *Timaeus* (as well as of Gen. 1:10) when he interpreted Zas' wedding gift to Chthonie/Ge as a motion by which *Chaos*, previously confused, was brought into order. Cf. Schibli 1990, 42 n. 84.

<sup>95</sup> Schibli 1990, p. 20 n. 15.

<sup>96</sup> Particularly Macrobius. Cf. *Commentary on Scipio's dream*, II, 3, 15: ad imaginem *contextionis animae*.

<sup>97</sup> Notably the anonymous *Book of the Secret of Secrets (Sirr al-asrār)*, book II, p. 85 Badawi. Cf. Ibn Abī Uṣaybi'a, *Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibba'* (*Sources and information on the generations of physicians*), vol. I, p. 43 Müller. These texts are the subject of M. Chase, in press.

To sum up, many features of Plato's Demiurge have significant parallels both in Orphic traditions of Chronos and in the scant remains of Pherecydes' lost work, which seems, perhaps for the first time in Greek philosophy,<sup>98</sup> to portray a demiurgic Zeus who creates the world as an artefact. Yet while the former kind of parallels have been extensively studied, the parallels between Pherecydes' demiurgic Zeus and the demiurge of Plato's *Timaeus* have not.<sup>99</sup> I believe an in-depth study of these parallels might be worthwhile.

Now that we have seen something of Pherecydes' ideas concerning the creation of the cosmos, let's fast forward 2500 years or so and see to what extent they may, or may not, have been on the right track.

Clearly, no one in his right mind is going to claim today that there was a divinity named Chronos who produced the elements of which the world is made up by ejaculation, whereas another divinity then changed the earth into an inhabitable place by weaving a robe for it on which the world was depicted. Then again, chances are that Pherecydes didn't mean his mythical accounts to be taken literally either. They were, in all likelihood, intended, not as allegories but as symbols.<sup>100</sup>

If that's the case, what elements in Pherecydes' thought in particular, and ancient speculation in general, might present analogies with current cosmological theories?

We've seen that the paradigm of weaving was important for Pherecydes, Plato, and his commentators as a way of making comprehensible the origin of the world we live in. Perhaps it's just a coincidence that one of Brian Greene's works, in which he popularizes the conclusions of string theory, is entitled the *Fabric of the Cosmos*.<sup>101</sup> One of the reasons for this title is Einstein's discovery of a four-dimensional space-time that has elastic properties. Breaking with Newton, who thought of gravity as a force acting instantaneously between two massive objects, Einstein thought of the fabric of space-time as a kind of stretchable surface that can be bent and curved by massive objects, as if one placed a bowling ball on a rubber sheet.<sup>102</sup> Greene is also alluding to the nature of string theory itself, according to which the many kinds of particles known to contemporary physics, instead of being point-like, are in fact tiny strings of non-zero length, whose apparently different properties are due to the way they vibrate.

---

<sup>98</sup> Schibli 1990, 54ff.

<sup>99</sup> It is highly likely that Plato was familiar with Pherecydes' work. Plato's suggestion (*Timaeus* 55d) that there might be five *kosmoi* certainly looks like a definite allusion to Pherecydes' *pentemukhos kosmos*; cf. Schibli 1990, 22 & n. 18.

<sup>100</sup> I assume, with Henry Corbin, that an allegory describes a state of affairs that could be described otherwise, i.e. literally, while a symbol could not be stated in more explicit terms.

<sup>101</sup> 2004. See also David Deutsch, *The Fabric of Reality*, New York: Penguin, 1997.

<sup>102</sup> According to Bojowald 2010, 32, the equations of relativity “visualize space-time as a curved and wrinkled sheet, albeit in four dimensions”. Cf. Frank 2011, 137: “in Einstein's theory, as elaborated by Minkowski, the whole of creation was nothing more than a web of events situated in space and time”, “...Mass-energy caused the distortions of space-time's fabric” (ibid. 141).

But it's no doubt in loop quantum gravity, a theory that envisages an atomic structure of space and time and an eternal alternation between phases of expansion and contraction of the universe, that the metaphor of weaving plays the most important role. According to the cosmologist Martin Bojowald<sup>103</sup>:

everything – space, time, and matter – is a fluctuating discrete mesh whose internal relations are what we perceive as change (...) This picture is entirely different from that usually referred to in general relativity: the fabric of space is not made of rubber, but woven from threads. One can view the space of loop quantum gravity as some kind of woven structure.

Pherecydes' vision of the woven fabric of the universe may thus have been on the right track, although it would take prolonged studies by more qualified scientists than I to confirm this suggestion.

## APPENDIX: DARK MATTER AND DARK ENERGY

### 1. Dark matter

In 1933, Fritz Zwicky had suggested that the speed with which distant galaxy clusters rotated seems to imply the presence of much more matter than was contained in the stars. In the 1950s, the American astronomer Vera Rubin took up Zwicky's idea, determining the velocity of galaxies or groups of galaxies by the frequency of light emitted by hydrogen atoms. She hypothesized that clusters of galaxies might be rotating around a central point, which would have to contain an enormous quantity of mass, greater than the mass of all the stars in the galaxy in question. This led her to propose, in her master's thesis, that some kind of invisible matter was also present in large quantities. It took thirty years for Rubin's conclusions to be verified and accepted by most astrophysicists, but this had occurred by the 1980s, and the existence of dark matter became a scientific commonplace.

What precisely that dark matter might be is quite another question. It's been proposed that it may consist of MACHOS (massive compact halo objects); that is, mainly dead stars such as white dwarfs, brown dwarfs, neutron stars, and black holes. Yet calculations of the presence in the universe of such light elements as hydrogen, lithium, helium and deuterium show that the amount of matter in the universe that consists in protons and neutrons must be much less than the amount of dark matter, which cannot consist in protons, neutrons, atoms, or molecules.

The next suggestion was that dark matter may be made up of neutrinos, a particle postulated by Wolfgang Pauli and confirmed experimentally by Enrico Fermi in 1934. The various types of neutrinos discovered are examples of WIMPS (weakly interacting massive particles), but they are what's known as hot dark matter – they move at speeds close to that of light – and so could not have led to the galaxy formation we witness in our universe.<sup>104</sup>

---

<sup>103</sup> Bojowald 2010, 85; 96-97.

<sup>104</sup> On cold vs. hot dark matter, cf. Panek 2011 189ff.; Hooper 2006, 77ff.

Finally, according to a theory known as supersymmetry, there are seven candidates for the role of dark matter: these include three sneutrinos (supersymmetric partners of the three kinds of neutrino), as well as the supersymmetric partners of the photon (called the photino), the Z boson (called the zino), and the two kinds of Higgs boson (called Higgsinos). These latter four together are known as the neutralinos. The lightest of these neutralinos is the current favourite candidate for the role of dark matter.

Of the many other candidates for the existence of dark matter, perhaps the most interesting has been provided by string theory. This theory, which first emerged in the 1960s and has undergone many revisions and metamorphoses since then, predicts, among other things, that instead of the three or four dimensions of which we are aware, there are many more dimensions – between 10 and 26 – most of which are too small for us to see. If there were particles travelling in these extra dimensions, they would appear to us to be slow-moving and extremely massive. It's been suggested that such particles, known as Kaluza-Klein states, may be responsible for dark matter.

## 2. Dark energy

Dark energy, the mysterious force responsible for the acceleration of the expansion of our universe, has often been considered as equivalent to Einstein's cosmological constant. But perhaps a more interesting way to envisage it is as the power or density of empty space, which physicists refer to as vacuum energy or zero-point energy. Its effect is the opposite of that of gravity: it pushes matter apart, and its density always remains fixed, no matter how much the universe may be diluted by its expansion. This means that at the beginning of the universe, when the density of matter was huge, the relative quantity of dark energy was insignificant. As the relative density of matter became diluted by the Universe's rapid expansion, however, the quantity of dark energy became more important, eventually overcoming the force of gravity. When this occurred seven to five billion years ago – and here again we appear to have something akin to a phase transition<sup>105</sup> – the rate of the universe's expansion began to accelerate, and we are still in the midst of this period of acceleration today.

An alternative to the interpretation of dark matter as a cosmological constant is that it may be not constant, but a quintessence<sup>106</sup> or dynamic dark energy, whose effect varies over time. The particle responsible for it would have begun to act when matter achieved dominance over radiation in the early history of the universe.

### III. FROM THE CHURCH FATHERS TO ISLAM

In my last talk, I corrected some of what I said last year, when I claimed that the debate over whether the world is eternal or created originated in Plato and Aristotle.

---

<sup>105</sup> Panek (2011, 180) refers to this transition as the universe's "turning over".

<sup>106</sup> On quintessence cf. Hooper 2006, 178f.; Panek 2011, 208f.

We have now seen that at least in Pherecydes of Syros and the Orphics, and quite possibly in other Presocratics, what has often been seen as a Platonic innovation – the notion of the world as created by a Demiurge – may go back to at least the sixth century BCE. These sixth-century thinkers, in turn, may well have been inspired by Oriental myths that were very ancient indeed.

Not all of what I said last year was false, however. We did see that Aristotelian doctrines of motion and change played a key role in ancient discussions of whether the world is eternal or created. This, as we saw, could be described as a case in which a Christian thinker tried to use the weapons of Greek philosophical thought – in this case, those of Aristotelian natural philosophy – to defeat some key tenets of Greek philosophy itself, such as the eternity of the world. Another Christian approach to this issue was, however, equally possible. It started out more from Plato than from Aristotle, and the solution it arrived at was rather theological than strictly philosophical.

In this part of my contribution, then, we'll begin by studying how pagans and especially Christians responded to Plato's explanation in the *Timaeus* of why the Demiurge created the world, before moving on to a brief discussion on the way this problem was taken up in the world of Arabo-Islamic philosophy.

### 1. Plato on why God creates

As we saw last year, in the *Timaeus* (29e1-30a2), Plato gives a brief account of why the Demiurge undertakes the creation of the world. Basically, Plato's explanation could not be simpler: The Demiurge is good, and what is good desires to share that goodness with others.<sup>107</sup>

As often in the history of Western philosophy, however, the simplest of propositions may conceal wide-ranging implications. In the course of the Late Classical and Hellenistic periods, philosophers pored over every word of Plato's writings, trying to tease out their deepest meaning. In this particular case, as they reflected on Plato's axiom, they came up with some rather troubling questions: if the Demiurge creates because he is good, does it follow that his essence or his being *consists* in his goodness? If so, then does his goodness *consist* in his creativity? If this is the case, however, what is the Demiurge's moral and ontological status when he is not creating the world? What was he doing *before* then? Was he idle? If so, wasn't he behaving in a manner contrary to his essence? But how could God be God without being good, i.e. without creating the world?

To make a very long story very short, most Platonists concluded that God's creative activity is necessary and eternal (cf. **Text A**): if God must create in order to fully realize His essence, then there can never be a time when he does not create (**Text C; D**).

---

<sup>107</sup> Cf. Plotinus, *Ennead* II 9, 3, 7ff.: “Each must give of what it has to something else, or else the Good will not be Good”; Porphyry ap. Procl., *In Tim.*, I, 368, 15 ff.: the demiurge's goodness (*agathotês*) is the main principle (*kuriôtatê arkhê*) for the world's existence; cf. Baltes 1976, 145 n. 233. Hierocles of Alexandria also held that the Demiurge's only motives for creation are his will and his goodness (*De prov.*, in Photius, *Library* 214.4; *In carm. aur.* I, 13).

When it comes to the question of the origin of the world, these considerations seem to rule out the possibility that the world was created at a specific moment in time, since it is hard to accept the notion that God was ever idle prior to that moment. Creation must be a continuous process, precisely because God must always create.

Some of these conclusions were bound to come into conflict with emerging Christian orthodoxy. According to Biblical tradition, God's creation of the world was a one-shot affair: it took place just once and it did so within time. Equally importantly, for this tradition the Creation was the result of a freely willed act on God's part, but if God creates necessarily and automatically, like a body gives rise to its shadow (**Text D**), then there seems to be no room left for God's creative will. On the Neoplatonic account of things, God seems to have no choice but to create, or as the Scholastics would put it later, he lacks *libertas contradictionis vel exercitii*. Some Christians also argued that the automatic nature of creation ruled out divine providence. If God creates the world like a body casts a shadow, then why should He care about the world's destiny? Who has ever wanted to adorn or purify his shadow?<sup>108</sup>

Many Christians nevertheless remained convinced that Plato's axiom was fundamentally true,<sup>109</sup> even though this belief sometimes led them to what the Church defined as heresy. The great church father Origen (c. 184-253 CE), for instance, concluded that since God's goodness can never be inactive, his creative activity must be without beginning or end (**Text E**).<sup>110</sup> Thus God the Father eternally generates the Son<sup>111</sup>; but he also eternally creates rational beings,<sup>112</sup> as well as an infinite number of worlds, one after the other.<sup>113</sup> The creation is thus co-perpetual (*sunaidios*) with God.

---

<sup>108</sup> Aeneas of Gaza, *Theophrastus*, cited by Wacht 1969, 81.

<sup>109</sup> Augustine, for instance, wrote that as far as the reason for the existence of the world is concerned, "there is no better cause than that the good should be created by a good God. Plato, too, says this is most just cause for establishing the world: that good works should come from a good God" (*civ. Dei* XI, 21). Cf. Origen., *De princ.* II, 9, 6, p. 169, 24ff. Koetschau: Hic cum "in principio crearet" ea, quae creare voluit, id est rationabiles naturas, nullam habuit aliam creandi causam nisi se ipsum, id est bonitatem suam.

<sup>110</sup> Cf. Origen, *De princ.*, I, 2, 10, p. 42, 12f. Koetschau: *Ei de ouk estin hote pantokratôr ouk ên, aei einai dei tauta, di' ha pantokratôr esti.*

<sup>111</sup> Cf. Origen, *De princ.*, I, 2, 4, p. 33, 1 f. Koetschau, who speaks of the generation of Son from the Father as *aeterna generatio sicut splendor generatur ex luce*. Compare, with Theiler 1966, p. 99, Plotinus V 1, 6, 28 on the Intellect as eternally engendered (*aei gennômenon*) by the supra-essential Father, like sunlight from the sun.

<sup>112</sup> Origen, *De princ.*, I, 2, 10; I, 4, 3 K.; *In Jeremiah*, Homily 9, p. 70, 20ff. Klostermann.

<sup>113</sup> Unlike in the Stoic theory, these worlds are not identical; cf. Origen, *De princ.*, 119, 6ff. K.; *c. Cels* 5, 21, p. 22, 28; 4, 67, p. 337, 6ff. In the new world, all differences between rational beings cease to exist, so that, as Jerome sarcastically says (*Letter 84*, p. 129, 4): "After many ages and the one restitution of all things, Gabriel will be identical to the devil, Paul to Caiphas, and virgins to prostitutes".

These views left Origen open to a number of accusations<sup>114</sup> which eventually resulted in his being condemned as a heretic (as was John Philoponus).<sup>115</sup> Origen was accused of having made God dependent on his own creation, and of having made Christ the Son, identified with Sophia or the divine wisdom in which the Platonic Forms or Ideas are recapitulated,<sup>116</sup> subordinate to God the Father.<sup>117</sup> To make Christ the Son subordinate to God the Father was, of course, the heresy of Arianism, and last year we saw Simplicius making the same reproach to Philoponus, when the latter claimed that everything after the First, presumably including Christ the Son, is created.<sup>118</sup>

Other Church Fathers<sup>119</sup> found other answers to Plato's requirement – or rather, the doctrine deduced from Plato – that God's creative activity must be unceasing, by maintaining that the world was already present in God's mind prior to its creation, so that God was never inactive. Zacharias of Mytilene (PG 85, 1088), for instance, solved the problem by claiming that prior to the creation of the world, God was busy creating angels. Aeneas of Gaza, for his part, restricts God's eternal creativity to inner-Trinitarian processes (production of the persons of the Trinity, creation of spiritual beings).

When Christian orthodoxy came to be codified – first at the first Council of Nicaea in 325, and then, with increasing rigor, in the doctrines of Athanasius – the Platonic principle was enshrined that God is always and naturally good, and is therefore always generative.<sup>120</sup> There was no time, it was decreed, when God did not generate the Son, second person of the Holy Trinity.<sup>121</sup> God created the world, which previously did not exist, out of nothing by a unique act of His will. Athanasius thus agreed with the Platonists that God always had to be creative, yet he came up with an ingenious distinction between two kinds of divine creativity. God's production of the Son was a *gennêma*,<sup>122</sup> which took place eternally and by nature (*phusei*), not by will.<sup>123</sup>

<sup>114</sup> As early as 310 CE, Origen's student Pamphilus, the teacher of Eusebius, combined a list of nine accusations raised against Origen, many of them mutually contradictory. Cf. PG 17, 578-579.

<sup>115</sup> Origen was condemned at the Second Council of Constantinople, in 553.

<sup>116</sup> Cf. Origen, *De princ.*, p. 30, 7; 36, 5 Koetschau. Augustine holds the same view.

<sup>117</sup> Cf. Origen, *Contra Cels.*, V, 39, p. 43, 16ff. Koetschau: Χριστιανοί (...) τιμᾶν ὡς ὑπὸ τοῦ θεοῦ γεγενημένην καὶ οὐσαν υἷον θεοῦ (...) Κἂν δεύτερον οὖν λέγωμεν θεόν etc. Origen can therefore refer to Christ as a *ktisma* or *dêmiourgêma*, cf. *c. Cels* 5, 37; *De princ.*, 4, 4, 1; *In Joh. I*, 20. The Arians also considered Christ to be a *ktisma*; cf. Athanasius, *c. Ar.* II, 28.

<sup>118</sup> Chase 2011, 126 f.

<sup>119</sup> Methodius; Gregory of Nazianzen, *Carm.* 1, 4, 55ff.; Eznik of Kolb *Against Erroneous Teachings* 3, 17; Zacharias of Mytilene, PG 85, 1068B; 1096C.

<sup>120</sup> Athanasius, *De inc. verbi*, ch. 3 (with citation of Plato's *Timaeus* 29e); C.G. 41, *De Inc.* 42.

<sup>121</sup> Athanasius, *c. Ar.* 3, 66, PG 26, 464B: *hôsper agathos aei kai têi phusei, houtôs aei gennêtikos têi phusei ho patêr*. Athanasius inherits this concept from Origen; cf. Simonetti 1975, 271, n. 52.

<sup>122</sup> Athanasius, *c. Ar.* 1, 16.

<sup>123</sup> According to Athanasius, admitting that the Son was generated by the Father's will is

His production of the world, in contrast, was a *poiëma*, which took place in time, out of nothing (*ex ouk ontôn = ex nihilo*), and was the result of an act of will (*ek boulêseôs*).<sup>124</sup> The Athanasian distinction between *poiëma* and *gennëma* can be summed up as follows (Table 5).

As a result of this doctrine, Athanasius was able to show, against the Platonists, that the existence of the world is contingent rather than necessary, and that it can therefore have a temporal beginning-point of its existence. Although God cannot be said to be a father in the absence of his Son, he can perfectly well be said to be Creator (*poiëtês*) even before the world was created. If a captious interlocutor were to ask Athanasius why God, who is capable of always creating, does not always do so, he can answer that the impossibility of eternal creation depends not on God but on his Creation. By definition, created things come from nothing and did not exist before they came into being: therefore, they cannot be eternal. Such things cannot, therefore, always co-exist with God, who is eternal in the full sense of the term.

My choice of mentioning Origen is not accidental. We recall, I hope, from last year that we were able to trace back some of the doctrines John Philoponus used when combatting Proclus' arguments in favor of the eternity of world to the works of Plotinus' student, the Neoplatonist philosopher Porphyry of Tyre. Thus, it seems to have been Porphyry who first argued for the instantaneous nature of the creation of the world, claiming it's analogous to the snapping of one's fingers or the appearance of a flash of lightning. According to Porphyry, God brings the universe into existence just by thinking it, and simultaneously with his thought (*hama noëmati*). What's more, Porphyry, building on the doctrine of the Chaldaean Oracles, seems to have taught that god created matter,<sup>125</sup> so that we can quite legitimately cite him as a defender of the doctrine of creation *ex nihilo*.<sup>126</sup>

Now Porphyry (ca. 235-c. 310 CE) was, of course, a student of Plotinus (c. 204-270) who in turn was a student of a mysterious figure named Ammonius Saccas. According to some sources, including Porphyry, the Church Father Origen (c. 185-251)

equivalent to saying that there was a time when the Son did not exist (c. *Ar.* 3, 59, PG 26, 448A; 3, 66, 464A-B, cf. *Ep. ad ep. Aeg. et Lib.* 12, PG 25, 55). To say that the Son comes into being through God's will amounts to saying that the Son is also a creature.

<sup>124</sup> Athanas. c. *Ar.* 2, 24: *monon êthelêke, kai hupestê ta panta*; 3, 64: *ta poiëmata boulêsei (...) hupestê*. Cf. Augustine, who speaks (c. *Fel.* 2, 18), of *quod de se deus genuit* (Logos) - *quod fecit non de se, sed ex nihilo* (viz., the world). For Athanasius (c. *Ar.* 3, 59, 26, 449C), to identify *gennëma* and *poiëma*, as did the Arian Asterius, is the greatest of impieties.

<sup>125</sup> Cf. Aeneas of Gaza, *Theophrastus*, p. 45, 4ff., Colonna, 51 Boissonade, quoted by I. Hadot 2004, p. 18 n. 55: "Matter is thus neither unengendered nor without a beginning; this is what the *Chaldaean Oracles* and Porphyry teach you. He entitles «On the Descent of the Soul» the book which makes public the *Chaldaean Oracles*, in which the fact that matter is engendered is strongly defended, and while interpreting Plotinus' book entitled «On the origin of evils», he says somewhere that matter is not unengendered, and that the affirmation according to which it must be counted among the principles must be rejected as atheistic".

<sup>126</sup> Cf., however, the qualifications set forth by I. Hadot 2004, 23.

was also a student of Ammonius, whom Porphyry claims was originally a Christian who later converted to Christianity. If this is so – and there is a tremendous amount of controversy on this point – then it's not impossible that both Origen and Porphyry are reflecting the teachings of Ammonius when they maintain such doctrines as that of continuous creation. According to Willy Theiler, at any rate, Ammonius already taught the doctrine of continuous creation, including matter, by the Demiurge, and he backs up this view with evidence like our Text F, taken from Hierocles of Alexandria, who quoted Ammonius. Theiler goes so far as to suggest that where Porphyry differs from his master Plotinus, he is often returning, as a reaction against Plotinus' innovations, to the views of Ammonius, for whom the highest principle seems to have been not the One,<sup>127</sup> as in Plotinus' metaphysics, but the Demiurgic Intellect, as it was in Middle Platonism.<sup>128</sup> This, in turn, might help to explain the fact, which scholars have often noted, that several aspects of Porphyry's thought seem more akin to Middle Platonism than to Neoplatonism.

## 2. Proclus and the *Plotiniana Arabica*

In this second part of my presentation, I'll continue the discussion of the way the debate over whether the world is created or eternal was transmitted from Greek to Arabic sources. Here, I'll be concentrating on the relationship between the Neoplatonic philosopher Proclus (c. 412-485 CE) and a group of Arabic philosophical writings probably composed in the first half of the ninth century CE, and known collectively as the *Plotiniana Arabica*.

The group of texts known as the *Plotiniana Arabica* includes the so-called *Theology of Aristotle*,<sup>129</sup> the *Sayings of the Greek Sage*,<sup>130</sup> and the *Treatise on Divine Science*, all of which consist primarily in translated extracts from books IV-VI of the *Enneads* of Plotinus. Another group, which I won't have time to discuss here, is represented by the *Book of the Pure Good* or *Book of Causes*,<sup>131</sup> a work put together from adaptations of several propositions from Proclus' *Elements of Theology*. The *Plotiniana Arabica*, which “completed” Aristotelian metaphysics by ascribing to the Stagirite a

<sup>127</sup> This point too is controversial; denied by Saffrey and Schwyzer, it is affirmed by Weber and Baltes; cf. Schibli 2002, 52 n. 39.

<sup>128</sup> And as it was for Origen the Christian, who denied the existence of any God higher than the world-creator (*De princ.*, 4, 2,1, p. 308, 5 Koetschau). Cf. Weber 1962, 106. Hierocles, although he often speaks of the Demiurge as the highest principle in the two partially preserved works that have come down to us, in fact knows several principles higher than the Demiurge; cf. Hadot 1979; 2004.

<sup>129</sup> *Uthūlūjiyā wa-huwa qawl 'alā-l-rubūbiyya*. The manuscripts indicate the work is the result of a commentary by Porphyry, and was translated by 'Abd al-Masiḥ ibn Nā'ima of Ḥims; scholars tend to dismiss the former assertion (rightly or wrongly) and accept the latter. The guiding force behind this translation activity, which also included authentic works of Aristotle and Alexander, was the great Islamic philosopher al-Kindī (ca. 801-873).

<sup>130</sup> *al-Ṣayḥ al-Yūnānī*.

<sup>131</sup> *Kitāb (al-Īdāh) fī Maḥd al-ḥair*.

Neoplatonist-style system of emanation, were influential – tremendously so – on the development of Islamic thought, but their main component, the *Theology of Aristotle*, was not translated into Latin until the 16th century.<sup>132</sup> The *Book of the Pure Good*, by contrast, translated into Latin as the *Liber de Causis*, came to be very important for Latin Scholasticism. It was commented upon, for instance, by Albertus Magnus and his student Thomas Aquinas, and I think it could be shown that the interpretation of Aristotle proposed by Thomas, and maintained to this day by many Thomistic philosophers, is unimaginable and incomprehensible unless one takes into account the influence of the *Liber de Causis*.<sup>133</sup>

It was a moment of tremendous importance in the study of Islamic philosophy when, in 1973, Gerhard Endress published his *Proclus Arabus*. This book was devoted to a study of the Arabic translation, probably carried out in the first part of the ninth century,<sup>134</sup> of 22 propositions<sup>135</sup> from the *Elements of Theology* by the fifth-century Neoplatonist Proclus, although the manuscript that preserves them announces that it contains “What Alexander of Aphrodisias has excerpted from Aristotle's book ‘Theology’, i.e. *On the Divinity*”.

Without further ado, I'd like to draw your attention to one of these propositions, Proclus' *Elements of Theology*, proposition 76 (our **Text H**). The two left-hand columns give E. R. Dodds' Greek text with his English translation (which I've slightly modified), while the two on the right give a transliteration of Endress' Arabic text, together with my English translation.

Proclus' original Greek text is relatively straightforward: Things that come into being or are generated from an unmoved cause are unchanging, while things that derive from moved causes are changeable. He proves this by using a characteristic Neoplatonic doctrine that was to be extremely important for Arabic philosophy: unmoved causes produce their effects *autôi tôi einai*, by their very being.<sup>136</sup> It follows that their effects last as long as they do. The first cause always exists, therefore its effect also always exists. Moving causes, in contrast, produce changeable effects. This must be so, otherwise a cause would be mightier<sup>137</sup> than its effect, which goes against Neoplatonic principles.

---

<sup>132</sup> 1519, to be exact; cf. Zimmermann 112 & n. 15.

<sup>133</sup> I refer mainly to the interpretation that for Aristotle, God is the Creator/efficient cause of the world. This is not the only factor, of course. In the Arabic tradition on which Thomas was partially dependent, Aristotle was already perceived through the filter of sometimes tendentious translations and works of dubious authenticity, such as Alexanders' *On the principles of the All* (*fī-l-mabādi' al-kull*). Cf. Endress 1997.

<sup>134</sup> Endress 1973, 242.

<sup>135</sup> Specifically, Propositions 1-3, 5, 15-17, 21, 54, 62, 72-74, 76, 78-80, 86, 91, and 167.

<sup>136</sup> D'Ancona (2011, 195) speaks of creation *autôi tôi einai* as an “idea tipicamente post-procliana e ‘dionusiana’”, but in fact it is already typical of the thought of Porphyry, more than a century before Proclus. See, for instance, Porphyry, *Commentary on the Timaeus*, **Text A** above.

<sup>137</sup> Literally “stronger”, “more powerful” (*kreittôn*). For the Neoplatonists, being steadfast,

We have here one of the foundational statements of the doctrine of continuous creation. Another formulation of it, also by Proclus, is part of **Text D**, which we have already studied. In this text, Proclus, like all Neoplatonists, starts out implicitly from Plato's explanation of creation in the *Timaeus* (29E): why did the Demiurge create the world? The answer, as we have seen, is that he did so because he was good, and therefore he wanted to share his goodness with other things to the greatest possible extent. Note, by the way, that Proclus' argument seems to tread a fine line between freedom and necessity on the Demiurge's part. On the one hand, mention is made of his will (*bouletai*), but on the other the Demiurge's creation, motivated by his goodness, seems to be an almost automatic process, like the sun's heating or fire's warming.<sup>138</sup> Yet Proclus here puts his finger on what was, as we have also seen, to become a sore spot for Christian and Islamic apologists: if God is always good, and creation is the natural, necessary, or inevitable activity of what is good, then surely God *must* always create. Why, as Abrahamic Scripture claims, would he set about doing so one fine day in history, say, six thousand years ago?<sup>139</sup> What was He doing before then? Was He idle? If so, wasn't he behaving in a manner contrary to His essence? But how could God be God without being good, i.e. without creating the world?

Returning to the Arabic version of Proposition 76, we find that the opening statement of the proposition is a faithful Arabic translation of the Greek. Before we come to Proclus' proof, however, the Arabic interpolates a passage that has nothing corresponding to it in the Greek. Nor is one likely to find anything corresponding to this interpolation in any pagan Greek text with the possible exception of Porphyry – because it introduces nothing other than the doctrine of *creatio ex nihilo*, which seems to contradict the fundamental principle of Greek thought that nothing comes from nothing. According to the interpolator, what is created from or by the Highest Cause – that is, God – is generated without change in anything prior to it: in other

---

immobile and unchanging was a sign of power.

<sup>138</sup> Cf. *Theology of Aristotle* 8.143 (275) = p. 112 Dieterici (translation Zimmermann 237-8 n. 346): “The cause of time is not under time; no, it exists in a higher and loftier manner, like the relation between the shadow and the object casting a shadow” (*wa-‘illa al-zamān lā takūn taḥta al-zamān, bal takūn bi-naw‘in a‘lā wa-arfa‘ ka-naḥw al-ḡill min dī al-ḡill*). On this text, which the editor/translator has interpolated in his version of Plotinus, *Ennead* V 1, 6, 20, see D’Ancona 2011, 158 & n. 48. The image of creation as similar to the casting of a shadow may go back to Porphyry; cf. Sallustius, *De diis et mundo* 7, 2; Aeneas of Gaza, *Theophrastus*, p. 52 Boissonade; Zacharias of Mytilene, *Ammonius*, p. 105 Boissonade; Philoponus, *De aet. mundi* 14, 28 Rabe. Cf. Theiler 1966, 178f.; Wacht 1969, 73f. Interestingly, according to Aeneas the Platonists deny that the body's production of its shadow is a case of making or creation (*ou pepoiēken*): instead, the shadow is consequent upon the body (*all' ekeinē toutōi sunēkolouthēsen*).

<sup>139</sup> This was basically already Aristotle's (*Phys.* 8.1) reproach to Anaxagoras, who believed in the periodic formation of worlds. As Ross comments (*Aristotle's Physics*, Oxford 1936, 689), “Anaxagoras merely introduces motion at one particular point of the world's history without suggesting why it should have begun then rather than sooner or later”.

words, God does not change when He creates. Instead, such things come into being from nothing (*min lā šay'*). In contrast, things that come into being from the secondary cause, otherwise known as Nature, do not come from nothing, but from a change in something preceding them; in other words, in a pre-existent substrate.

In short, the doctrine contained in our interpolated passage can, I think, be resumed as follows. When God creates, He does so *ex nihilo*.<sup>140</sup> When Nature creates, she does so from something pre-existent, in other words, from a substrate.

The brief text of this interpolation in the Arabic translation of one of the propositions of Proclus' *Elements of Theology* seems to me symptomatic of several of the key features of the way Greek Neoplatonic texts were taken up and adapted in Arabo-Islamic philosophy and theology. First there is the question of pseudonymy: the manuscript presents the author of this text not as Proclus, the pagan Neoplatonist who wrote books arguing for the eternity of the world, but as Alexander of Aphrodisias, the greatest and most orthodox exegete of the greatest of the Greek philosophers, Aristotle, whom the Arabs knew, at least since the time of Avicenna, as "the First Teacher" (*al-mu'allim al-awwal*). It was precisely this process of pseudonymous attribution that led to the constitution and adoption of several Arabic texts that were profoundly important, not only for Islamic philosophy and theology but also for the Medieval West: foremost among these were the aforementioned *Plotiniana Arabica* and the *Liber de Causis*.

The second significant element is, of course, the philosophical doctrine of our interpolated passage. What could have led our translator to insert the doctrine of *creatio ex nihilo*, so far from the beliefs of the historical Proclus, but also foreign to the genuine views of both Aristotle and Alexander – into a translation/adaptation of a proposition from Proclus' *Elements of Theology*?

The answer can be found, I think, in some of the texts we looked at last year. As we saw, Proclus had also written a work entitled *On the eternity of the world*, in which he presented a series of eighteen arguments against the Middle Platonic and Christian doctrine that the world was created in time. This work is lost in the original Greek, and preserved only by quotations made of it by the Christian Neoplatonist John Philoponus, when, around 529 AD, he set out to refute it in his *On the Eternity of the world against Proclus*. Proclus' work was, however, translated into Arabic,<sup>141</sup> as was Philoponus' refutation of it.<sup>142</sup> The fourth of Proclus' arguments, as reproduced by Philoponus, is **Text H** on your handout.

We can see right away that this argument is merely an expanded version of proposition 76 of the *Elements of Theology*, or rather an application of it to the question of

---

<sup>140</sup> The doctrine of *creatio ex nihilo* (*lā min šay'*) appears in the so-called Long Version of the *Theology of Aristotle* (cf. Zimmermann 178f.; 196ff.), and plays a crucial role in the thought of al-Kindī and the Pseudo-Fārābī.

<sup>141</sup> In at least two versions, once by the great translator Ishāq ibn Ḥunain; cf. Endress 1973, 15-17.

<sup>142</sup> Endress, *loc. cit.*, 17-18.

whether the world is eternal or was created in time. Starting off from the conclusion of prop. 76 – that an unmoved cause produces unchanging effects, and does so by its very being (*autôî tôi einai*) – Proclus adds additional considerations. The Demiurge cannot change from producing the world to not producing it, since if he did he would be moved (change being a kind of motion), and the Demiurge has been supposed to be unchangeable. An unmoved cause, like the Demiurge, must therefore produce the world either always or never: Proclus does not discuss this second alternative here, but we can assume it's ruled out by the Demiurge's goodness and lack of jealousy (Plato's axiom in the *Timaeus*, as we saw earlier). Proclus now goes on to add a proof of why the Demiurge must be unmoved. He adduces two arguments: the first uses the Aristotelian and Peripatetic axiom that motion is an incomplete actuality,<sup>143</sup> in order to claim that to impute motion or change to the Demiurge is to attribute to him incompleteness or imperfection. We saw in our **Text E** that Origen also rejects this possibility. The second argument uses the unstated premise that all motion takes place in time, to argue that if the Demiurge moved or changed, he would need to do so in time. But according to Proclus' metaphysics, the Demiurge *produces* time, so he cannot require it in order to move or change. It follows, Proclus concludes, that if someone intends to honour the Demiurge by claiming, as the Christians do, that He is everlasting but the world is not, then that person is in fact dishonouring God, imputing to him change, and hence imperfection and a need for time.

Philoponus, as a Christian, is not buying Proclus' arguments. He does not deny the Aristotelian premises that all motion takes place in time, or that motion is an imperfect actuality. What he does deny, as we saw last year, is that God's creative activity can correctly be called a *motion*. According to Philoponus, God's creative activity, by which He produces all things through His will alone,<sup>144</sup> outside of time and space, cannot be a motion. Whereas all motions (Greek *kinêseis*) are activities (*energeiai*), not every activity is a motion. Indeed, Philoponus argues, there are two kinds of activity<sup>145</sup>: on the one hand, there is motion (*kinêsis*), which is a transition from initial potentiality to the acquisition of a state (Greek *hexis*). Examples might include my studying Greek, or losing weight: these processes, which have their goal outside themselves, take place in time and are necessarily imperfect or incomplete until they have achieved their goal. Once I've learned Greek, or lost weight, the re-

---

<sup>143</sup> Aristotle, *Physics* 3, 1, 210a10ff.

<sup>144</sup> We saw in **Text F** that Hierocles, Proclus' contemporary, also holds that the Demiurge creates by his will alone.

<sup>145</sup> As Hasnawi has shown, this distinction is derived from Themistius (*In Phys.*, 3, 1, p. 68, 30ff. Schenkl), whom Philoponus copies out word for word in his *Commentary on the Physics* (CAG 16, p. 341, 22f. Vitelli). This commentary was translated into Arabic, and extracts from it were integrated into Işhâq ibn Ḥunain's Arabic translation of the *Physics*. Yet the ultimate source seems to have been Alexander of Aphrodisias, *Quaestio* I, 21, p. 34, 30-35, 15 Bruns, a work that was translated into Arabic under the title "On form and the fact that it is the perfection and accomplishment of motion according to Aristotle".

sult, according to Aristotelian thought, is a *hexis*, characterized by full actuality and the elimination of all potentiality. Now that I have learned Greek, when I actually read or write it – that is, when I actualize my *hexis* – this process is instantaneous: it takes place outside of time, and therefore cannot be described as a motion or a change.<sup>146</sup> As Philoponus puts it, such instantaneous “projections” (Greek *probolê*) from a *hexis* take place *en tōi nun*, that is, in the now, that indivisible instant which is not time, according to Aristotle, precisely because it is the *limit* of time.

In books 9 and 11 of his *Against Proclus on the Eternity of the World*, Philoponus came up with other arguments to prove that God's creation of the world was instantaneous, and took place *ex nihilo*. He recycled some of these arguments in another work, entitled *Against Aristotle*,<sup>147</sup> fragments of which are preserved by Simplicius in his own *Commentary on Aristotle's Physics 8 (Text J)*.

Here, Philoponus emphasizes the difference between the modes of creation of Nature and God. Nature, which requires a substrate, must produce what she produces out of things that already exist (*ex ontôn*). But this is not true of God, whose transcendence means he does not require any pre-existent material to carry out his creative activity. Indeed, if God is to be any different from nature (and Philoponus, as a Christian, clearly thinks He must), then He *must not* create in the same way Nature does. Unlike Nature, God creates not only the forms that give shape to matter, thereby creating the visible world, but He also creates matter itself.<sup>148</sup> It follows that the old Greek saw that *ex nihilo nihil fit* is wrong: creating *ex nihilo* is precisely what God does.

There is, moreover, another crucial difference between the creative activity of God and of Nature. Nature needs time and the process of generation (*kai khronou kai geneseôs*) in order to create: here we may think of the way Nature guides the development of an embryo into an adult living being. God, in contrast, gives existence to things timelessly and without any process of generation or development (*akhronôs kai aneu geneseôs*), and He does so by His will alone.<sup>149</sup>

Once again, a number of things are interesting about this text. First, a version of it was translated into Arabic, where it was attributed (once again) to Alexander of Aphrodisias and circulated under the title “Treatise by Alexander of Aphrodisias, refuting the doctrine that affirms that nothing comes about from nothing, and establishing that everything only comes about from nothing”.<sup>150</sup> Second, it was taken up

<sup>146</sup> Cf. Philoponus, *In de an.*, p. 297, 2-3: ἐνέργεια δὲ ἐστὶν ἡ τελεία προβολὴ τῆς ἔξω μὴδὲν τῆς ἔξω ἁλλοιοτέρας γινόμενης.

<sup>147</sup> Philoponus, *Against Aristotle*, fr. 115 Wildberg = Simplicius, *In Phys.*, 1141, 10ff.

<sup>148</sup> We have seen is reason to believe that Philoponus may have picked up this doctrine from Porphyry, the arch-enemy of Christianity; cf. Chase 2011, 145ff.

<sup>149</sup> Note the slight shift in emphasis here: whereas for most post-Plotinian Neoplatonists God creates by being alone (*autōi tōi einai*), for Philoponus God creates by willing alone (*arkei (...) autōi monon to thelein*). Hierocles, as we have seen, is an exception to this rule.

<sup>150</sup> *Maqālatu al-Iskanadari al-Afrūdīsī fī ibṭālī qawli man qāla innahu lā yakūnu šay'un illā min šay'in wa ḡbātī anna kulla šay' innamā yakūnu lā min šay'in*. This important discovery is due to Ahmad Hasnawi (1994).

and used by al-Kindī, the early Islamic philosopher who was the driving force behind the redaction of the *Plotiniana Arabica* and the *Liber de Causis*, as we can see from our **Text K**. Here, al-Kindī argues, very much like Philoponus, that since God is powerful enough to create without matter – that is, *ex nihilo* – he also does not require time to create the world. Probably owing to its adoption by al-Kindī, the doctrine of instantaneous creation also found its way into the *Theology of Aristotle*, as we can see in our **Text L**. Here, Plato is praised for having claimed that God is the Creator of the intellect, soul, and nature, but although Plato may appear to be claiming that this creation takes place in time, this mode of expression was merely for pedagogical purposes. In fact, God's creation takes place outside of time, and is simultaneous with its effect: in other words, it is instantaneous.

Most importantly for our present purposes, Philoponus' text is clearly the origin of the interpolation in our Proclus text from which we started out. As we recall, the interpolator stated there that the highest cause, i.e. God, creates from nothing, while nature creates “from the change of something previous to it”, i.e. from a substrate.

We now know, I submit, where the interpolator got this doctrine from: Philoponus' work *Against Proclus on the eternity of the world* (although he may well have thought he was reading a treatise by Alexander). Proposition 76 of Proclus' *Elements of Theology* was thus transmitted to the Arab world already provided with a correction by Proclus' adversary Philoponus.<sup>151</sup>

Most important of all, I think, we are now in a position to understand the doctrinal motivations behind our interpolation. If our interpolator corrected Proclus by means of Philoponus, it is because he knew that Proposition 76 of the *Elements of Theology* could be and in fact was used to argue against the Abrahamic dogma of God's freely willed creation within time. If God is to be unmoved, He must always create by His very being, and therefore the world, as His creation, must always exist. The alternative, according to Proclus, is to allow that God is moved or changed, but this would entail two unacceptable consequences. First, since motion is an incomplete or imperfect activity, it would mean attributing imperfection or incompleteness to God. Second, since all motion takes place within time, it would mean that God, who is to be considered the Creator of time, would stand in need of time in order to carry out his creative activity. God must therefore always create, and the world is therefore eternal, or rather perpetual: it cannot have been created at a specific moment in time, after not having existed.

The way Philoponus tried to refute these Proclan objections was, as we have seen, rather ingenious. Yes, he says, God carries out a creative activity (*energeia*), but Proclus is wrong to conclude from that one can attribute a motion (*kinêsis*) to God. Not all

---

<sup>151</sup> It may well be the case that our interpolation started out as a marginal gloss by an Islamic scribe, reader, translator or editor who knew this Proposition had been used (by Proclus himself!) to argue against the creation of the world in time, and also knew that Alexander/Philoponus' modification could be used to defuse Proclus' objection and render Proclus' thought compatible with a creationist theology such as that of Islam.

*energeiai* are *kinêseis*. *Kinêseis* are necessarily imperfect and take place in time: they characterize a process in which a thing has not yet reached its goal. But there is another kind of *energeia*, characteristic of things that have already achieved their goal. This kind of perfect or complete *energeia* is a projection from or activation of an acquired state (*hexis*): when I read or write Greek after learned it, such activation does not bring about any motion or change in me, but is simply the full realization of what I already am. What is more, such activation of a *hexis* does not take place in time: like such phase transitions as the freezing of water<sup>152</sup> or the curdling of milk, or activities of our senses such as seeing or touching, they take place *en tôi nun*, in the instant, or *athroôs*, all at once. In other words, they are instantaneous.<sup>153</sup> Likewise, for Philoponus, God's creation of the world is the instantaneous activation of His *hexis* as Creator: it takes no time and implies no change on His part. Creation is merely the realization of God's essence *qua* benevolent Creator.

We have here, in conclusion, an example of the transmission of Greek thought to Islamic philosophy that exhibits several features that are typical of this process, not least of which is its complexity. Ideas developed by the Christian John Philoponus have been found to be interpolated into a paraphrastic translation of a text by the anti-Christian pagan Proclus; the resulting text is attributed to Alexander of Aphrodisias, and similar themes wind up in the *Theology of Aristotle*, a text based on a paraphrastic translation of Plotinus but attributed to Aristotle.

Despite the complexity of this process of transmission and adaptation, and the obscurity of many of its details, the end result is reasonably clear. Thanks to the *Theology of Aristotle*, the *Liber De Causis*, and other similar apocrypha, Islamic thought was henceforth provided with a Neoplatonizing supplement to Aristotle's *Metaphysics*, which taught a system of emanation of all reality from the highest good, combined with Creationist tendencies that rendered it compatible with a monotheistic religion, while harmonizing the philosophies of Plato and Aristotle. Whatever one may think of the philosophical value of such a project, it cannot be denied, I think, that it was a tremendous success, deeply influencing subsequent thought in both Sunni and Shi'ite Islam, in Medieval Jewish thought, and in Western Scholasticism.

---

<sup>152</sup> Cf. Aristotle, *Physics* 8, 3, 253b6-26, *De sensu*; 6, 446b28-447a13.

<sup>153</sup> Cf. Croese 1998, 51 *et passim*; Chase 2011. Al-Kindi and his circle of translators, who were responsible for the constitution of the *Plotiniana Arabica* and the *Liber de Causis*, eagerly adopted Philoponus' doctrine of instantaneous change, so much so that when Kindi came to discuss the Aristotelian list of types of motion or change (transportation, generation, corruption, augmentation, diminution, alteration), he added a new type: the motion of creation (*al-ḥarakatu al-ibdāʿ*), which differs from generation in that the motion of creation does not take place out of a preexistent substrate. Cf. Abū Sulaymān al-Sijistānī, in Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *al-Imtāʿ wa-l-muʿānasa*, vol. 3, p. 133 Amin/al-Zayn, quoted by Rashed 2008, 53 (cf. Altmann-Stern 1958, 69-70).

## TABLES

**Table 1. Does the universe have a beginning and an end?**

	<i>Beginning</i>	<i>End</i>	<i>Periodicity</i>
Simplicius	No	No	No
Philoponus	Yes	Yes	No
Plato ( <i>Timaeus</i> interpreted literally)	Yes	No	No
Stoics	Yes	Yes	Yes

**Table 2. Timeline of the universe**

<i>Period</i>	<i>Time after the Big Bang</i>	<i>Characteristics</i>
1. Planck epoch	0 to $10^{-43}$ seconds	Fundamental forces (electromagnetic, strong and weak) united.
2. Grand unification epoch	$10^{-43}$ to $10^{-36}$ seconds	Fundamental forces separate into strong and weak force. Temperature: $10^{28}$ - $10^{15}$ Kelvin.
3. Inflation	$10^{-36}$ and $10^{-32}$ seconds	Exponential growth.
4. Quark-gluon plasma	$10^{-30}$ seconds – 1 second	Predominance of radiation; quarks and gluons condense into protons and neutrons. Temperature $10^{12}$ K.
5. Nucleosynthesis (nucleus-electron plasma)	1 – 100 seconds	Predominance of matter; protons & neutrons to form atomic nuclei (deuterium, helium, lithium). <sup>154</sup> Light trapped in the plasma soup. Temperature $10^8$ K.
6. Recombination	379,000 years	Protons, electrons bind together to form hydrogen atoms; photons released; decoupling, surface of last scattering; origin of CMB. Temperature $4 \times 10^3$ K.

---

<sup>154</sup> The distribution of these elements, predicted by George Gamow in 1948 and subsequently confirmed experimentally, played an important role in the acceptance of the Big Bang theory.

7. Formation of stars and galaxies, including our solar system 9-12 billion years ago
8. Predominance of dark energy 5 billion years ago – present Accelerated expansion.

**Table 3. The geometry and curvature of space<sup>155</sup>**

<i>Geometry of space-time</i>	<i>Type of universe</i>	<i>Curvature</i>	<i>Omega (<math>\Omega_M \Omega_M</math>)<sup>156</sup></i>	<i>Spatio-temporal dimensions</i>	<i>Angles of a triangle</i>	<i>Universe's future</i>
Spherical <sup>157</sup>	closed	positive	$> 1$ <sup>158</sup>	finite	$>180^\circ$ parallel lines converge	Big Crunch (cosmic density of matter $>$ critical density; gravity triumphs over expansion). Expansion continues forever, leading to empty world
Hyperbolic/pseudo-sphere (saddle-shaped)	open	negative	$< 1$	infinite	$<180^\circ$ ; parallel lines drift apart	(cosmic density of matter $<$ critical density; expansion triumphs over gravity). Expands forever, but rate of increase gradually slows down (cosmic density of matter = critical density; expansion and gravity are in equilibrium).
Euclidean <sup>159*</sup> (table top)	flat	zero	1	infinite	$180^\circ$ parallel lines remain parallel	Expands forever, but rate of increase gradually slows down (cosmic density of matter = critical density; expansion and gravity are in equilibrium).

<sup>155</sup> Friedmann's assumption that the universe is homogeneous – that is, that it has the same density of matter everywhere, which implies that the universe's curvature should also be identical everywhere – basically restricts the possibilities of the universe's shape to three (Magueijo 2003, 89).

<sup>156</sup>  $\Omega_M$  designates the matter content of the universe, or more precisely the ratio between the universe's gravitational energy and the energy of its expansion (Magueijo 2003, 94; Panek 2011, 128). The critical density, at which the universe is neither open nor closed, is estimated at one gram per hundred trillion cubic kilometers of space (Hooper 2006, 162).

<sup>157</sup> It should be recalled that the sphere in question is three-, not two-dimensional.

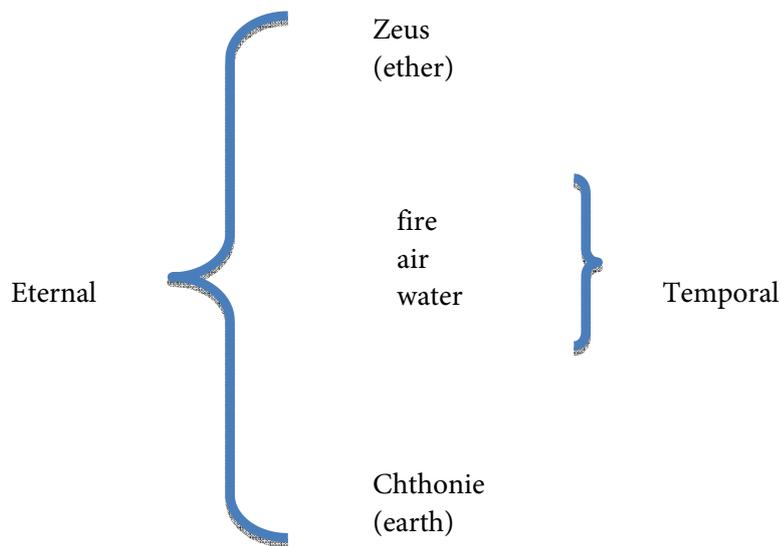
<sup>158</sup> In a closed universe, the universe's gravitational energy exceeds its kinetic energy.

<sup>159</sup> Current data appears to be consistent with this alternative (cf. Grain 153; Penrose 2010, 66; Frampton 2010, 79).

**Table 4. Dark energy equations of state**

<i>Equation of state</i>	<i>Dark matter density</i>	<i>Dark energy density</i>	<i>Results</i>
Constant, = -1 (= Einstein's cosmological constant)	declines	remains constant	Dark energy dominates as time goes by, universe continues to expand, never contracts.
Constant, > -1		increases	Universe's scale factor (size) soon becomes infinite, cosmological time ends ; Big Rip (everything torn apart by repulsive gravitational force)

**Table 5. Pherecydes on time and the elements**



**Table 6. Athanasius on the generation of the Son and the creation of the world**

<i>Type of creation</i>	<i>Relation to God's essence</i>	<i>Relation to God's will</i>	<i>Relation to time</i>
<i>poiêma</i> (world)	outside divine essence	dependent	in time
<i>gennêma</i> (Son)	<i>idion tês ousias</i> <i>gennêma/ex autou</i> <i>phusei gennômemon</i>	not dependent	eternal

## TEXTS

**Text A:** Porphyry, *In Tim.*, fr. 50, p. 36, 3ff. Sodano = Proclus, *In Tim.*, I, 393, 1-13 Diehl

αὐθις δὲ μεταβαλλόμενοι λέγουσιν εἶναι καὶ ἄνευ τοῦ δημιουργεῖν τὸν θεόν, οὐδὲ τοῦτο εἰδότες, ὅτι αἱ ἀληθεῖς δυνάμεις αὐτῶ τῶ εἶναι ἐνεργοῦσι, καὶ ἡ αὐξητική δύναμις καὶ ἡ θρεπτική αὐτῶ τῶ εἶναι τρέφει τὸ σῶμα καὶ αὐξει. οὕτω δὴ οὖν καὶ ἡ ψυχὴ ψυ- (5) χοῖ καὶ ζωοποιεῖ καὶ κινεῖ τὸ ὄργανον ἑαυτῆς· οὐ γὰρ προελομένων ἡμῶν αἰσθάνεται ἢ σφύζει τὸ σῶμα, ἀλλ' ἡ παρουσία μόνον τῆς ψυχῆς ἀποτελεῖ τὰς ἐνεργείας ταύτας.

ἔτι τὸ πᾶν πρὸς τι πεφυκὸς αἰεὶ κατ' οὐσίαν ἔχει ἐκείνην τὴν δύναμιν, τὸ δὲ ἄλλοτε ἄλλως μεταβαλλόμενον ἐπίκτητον. (10) εἰ μὲν οὖν ὁ θεὸς αἰεὶ δημιουργεῖ, σύμφυτον ἂν ἔχοι τὴν δημιουργικὴν δύναμιν· εἰ δὲ μή, ἐπίκτητον.

Shifting ground once again, they [sc. the followers of Atticus] say that god exists even without creating; but they do not even know that *true powers act by their very being* (*autōi tōi einai*): both the power of growth and the nutritive power feed and increase the body by their very being. Indeed, this is how the soul animates, (5) vitalizes and moves its instrument, for the body does not sense nor does the pulse beat as the result of our previous choice, but it is the soul's mere presence that carries out these activities.

Further, there is the fact that everything that naturally tends toward something has that power by essence (*kat'ousian*), while that which changes in various ways at different time is adventitious (*epiktētos*). (10) If, then, god always creates, his creative power will be innate (*sumphutos*); if not, it will be adventitious (*epiktēton*).

**Text B:** Porphyry, *In Tim.*, fr. 47, p. 30, 9-32, Sodano = Philoponus, *De aet. mundi* 6, 14, p. 164, 12 - 165, 16 Rabe

οὐκ ἔστιν ταῦτὸν κόσμου ποίησις καὶ σώματος ὑπόστασις οὐδὲ αἱ αὐταὶ ἀρχαὶ σώματός τε καὶ κόσμου, ἀλλ' ἵνα μὲν κόσμος γένηται, δεῖ σώματα (20) εἶναι καὶ θεὸν εἶναι, ἵνα δὲ σώματα, δεῖ ὕλην εἶναι καὶ θεὸν καὶ τὸ ἐπιγινόμενον ἄλλο μὲν, ἵνα σωματωθῇ ὕλη, ἄλλο δέ, ἵνα τὰ σωματωθέντα ταχθῇ.

ταῦτα δὲ αἰεὶ ἅμα γίνεται πάντα καὶ οὐ χρόνω διηρ (165) τημένα, ἀλλ' ἡ γε διδασκαλία ἀναγκαίως διαίρει, ἵνα διδάσκη ἀκριβῶς τὸ γιγνόμενον· σώματος μὲν γὰρ ἀρχαὶ θεὸς μὲν γεννῶν, ὕλη δὲ καὶ τὰ σχήματα, ἃ προϊὼν ἡμᾶς διδάξει, ὡς ἐξ ὧν συνέστηκεν τὰ σώματα γεννηθέντων ἀπὸ θεοῦ, κόσμου δὲ

The creation of the world and the subsistence of bodies are not the same thing, nor are the principles of body and world the same, but in order for the world to be generated, bodies and (20) god must exist, and in order for bodies <to be generated>, there must be matter and god, and what supervenes: one <supervening> thing for matter to be turned into bodies, and another for the things turned into bodies to be ordered. *But all these always take place at the same time*, and are not separated (165) by time, but pedagogy necessarily separates them, so that it can accurately teach what happens. For the principles of body are god (who generates), matter, and the figures, about which he will teach us later,<sup>160</sup> in the

<sup>160</sup> That is, the geometrical figures, ultimately triangles, out of which the universe is

τὰ ἤδη ὑποστάντα (5) σώματα ὑπὸ θεοῦ καὶ θεὸς ὁ ταῦτα τάσσων·

sense that that from which bodies came into being were generated by god, but the <principles of> the world are the (5) bodies that have already been brought into being by god, and god, who sets them in order.

**Text C:** Proclus and Porphyry *apud* Philoponus, *De aet. mundi*, p. 224, 12ff. Rabe

ἄπερ δὲ ὁ Πρόκλος ἐν τῷ πολλακίς μνημονευθέντι ὑπὲρ τοῦ Τιμαίου πρὸς Ἀριστοτέλην λόγῳ ἐκ τῶν Πορφυρίου πάλιν μεταγραφά- (20) μενος τίθησιν ἐκ περιόδων δεικνύειν πειρώμενος, ὡς ἀναρχον εἶναι τὴν τοῦ κόσμου γένεσιν ὁ Πλάτων ᾤετο, διότι τε τὸ τοῦ κόσμου παράδειγμα αἰώνιον εἶναι λέγει καὶ διότι αἰτίαν εἶναι φησὶν τῆς τοῦ κόσμου ὑπάρξεως τὴν τοῦ θεοῦ ἀγαθότητα (‘ἀγαθὸς (225) γὰρ ἦν’, φησὶν ὁ Πλάτων, ‘ἀγαθῷ δ’ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίνεται φθόνος’), ἐξ ὧν ὁ Πρόκλος συνάγει, ὅτι, εἰ τὸ τοῦ κόσμου παράδειγμα αἰεὶ ἐστίν, ἀνάγκη καὶ τὴν τοῦ παραδείγματος εἰκόνα τὸν κόσμον αἰεὶ εἶναι καὶ ὅτι, εἰ αἰεὶ ἀφθονος ὁ θεός, (5) ἐπεὶ καὶ αἰεὶ ἀγαθός, αἰεὶ καὶ ὁ κόσμος ἔσται ἢ, εἰ μὴ αἰεὶ ἐστίν ὁ κόσμος, δυνάμει εἶναι καὶ τὸν τούτου δημιουργὸν καὶ διὰ τοῦτο ἀτελεῖ καὶ χρόνον δεόμενον.

...what Proclus postulates in the work on the *Timaeus* against Aristotle, which we have often mentioned, once again copying (20) Porphyry, trying to show on the basis of <cosmic?> periods that Plato thought the becoming of the world is beginningless, because he says the model of the world is eternal, and *because he says the cause of the world's existence is god's goodness* (“For he was (225, 1) good”, says Plato, “and no jealousy with regard to anything ever comes to be within what is good”. From this, Proclus concludes that if the model of the world always exists, then the image of the model, viz. the world, must always exist, and that if god is always free of jealousy, (5) since he is always good, then the world will always exist, or, if the world does not always exist, its creator would be in potency and therefore imperfect and in need of time.

**Text D:** Porphyry, *In Tim.*, fr. 46, p. 29, 15 ff. Sodano = Procl. *In Tim.*, I, 366, 20-368, 1 Diehl

ἐκ δὲ τούτων ἀπάντων συνελεῖν ῥάδιον, (20) ὅτι καὶ ὁ δημιουργὸς αἰωνίως ποιεῖ, καὶ ὁ κόσμος αἰδιός ἐστι κατὰ τὴν εἰς ἅπαντα τὸν χρόνον ἐκτεινομένην αἰδιότητα, καὶ ὡς αἰεὶ γίγνεται τεταγμένος καὶ ὡς ἀφθαρτος οὐκ ἔστιν αἰεὶ, γίνεται δὲ αἰεὶ ἀγαθυνόμενος, ἀλλ’ οὐκ αὐτόθεν ἀγαθὸς ὦν, ὡς ὁ γεννήσας αὐτὸν πατήρ· πάντα γὰρ ἐν (25) αὐτῷ γινομένως ἐστίν, ἀλλ’ οὐκ ὄντως ὡς ἐν τοῖς αἰωνίοις. (...)

From all these considerations it is easy to conclude (20) both *that the demiurge creates eternally*, and that the world is perpetual in the sense of that perpetuity that extends throughout all time, and that it always comes into being in an ordered state, and that *quia imperishable*, it does not always exist, but it comes into being by being always rendered good, not being good at the outset, like the Father who engendered it. For everything in (25) it exists in the mode of becoming, not in the mode of being, as is the case in eternal things. (...) Does he fail to create, then, because he does not wish to do so, or because

πότερον οὖν οὐ δημιουργεῖ μὴ βουλόμενος ἢ μὴ δυνάμενος; εἰ μὲν δὴ φήσομεν, ὅτι μὴ

---

ultimately constituted in the *Timaeus*.

βουλόμενος, λανθάνομεν αὐτοῦ τὴν ἀγαθότητα ἀναιροῦντες· εἰ δὲ μὴ δυνάμενος, ἀτοπον τὸ ποτὲ μὲν δύνάμιν ἔχειν, (5) ποτὲ δὲ ἀδυναμίαν αὐτόν· ἀφαιρήσομεν γὰρ τὸ αἰώνιον. (...)

καὶ διὰ τί μὴ πρότερον, ὅτε εἶδε καλὸν ὄν τοῖς γιγνομένοις τὸ γίνεσθαι, εἶπερ καὶ τότε ἀγαθὸς ἦν καὶ ἠβούλετο πάντα αὐτῷ γενέσθαι παραπλήσια; συνήρτηται ἄρα τῆ μὲν ἀγαθό- (15) τητι τοῦ πατρὸς ἢ τῆς προνοίας ἐκτένεια, ταύτη δὲ ἢ τοῦ δημιουργοῦ διαίωσις ποιήσις, ταύτη δὲ ἢ τοῦ παντός κατὰ τὸν ἄπειρον χρόνον αἰδιότης, γιγνομένη οὕσα καὶ οὐχ ἐστῶσα αἰδιότης, καὶ ὁ αὐτὸς λόγος ταύτην τε ἀναιρεῖ καὶ τὴν ἀγαθότητα τοῦ πεποιηκότος· εἰ γὰρ ἀγαθὸς αἰεὶ ὁ δημιουργός (20) γός, αἰεὶ βούλεται τὰ ἀγαθὰ πᾶσιν·

ὡς γὰρ ὁ ἥλιος ἐν ὄσῳ ἐστί, πάντα καταλάμπει, καὶ τὸ πῦρ θερμαίνει—κατ' οὐσίαν γὰρ ἐστὶν ὁ μὲν φωτιστικός, τὸ δὲ πῦρ θερμαντικόν—οὕτω καὶ τὸ αἰεὶ ὄν ἀγαθὸν αἰεὶ βούλεται τὰ ἀγαθὰ·

**Text E:** Methodius, *On generated things*, ap. Photius, *Library*, 302a30ff

Ὅτι ὁ Ὀριγένης, ὃν Κένταυρον καλεῖ, ἔλεγε συναί- (30) διον εἶναι τῷ μόνῳ σόφῳ καὶ ἀπροσδεεῖ Θεῷ τὸ πᾶν. Ἐφασκε γάρ· εἰ οὐκ ἔστι δημιουργὸς ἄνευ δημιουργημάτων ἢ ποιητῆς ἄνευ ποιημάτων, οὐδὲ παντοκράτωρ ἄνευ τῶν κρατουμένων (τὸν γὰρ δημιουργὸν διὰ τὰ δημιουργήματα ἀνάγκη καὶ τὸν ποιητὴν διὰ τὰ ποιήματα καὶ (35) τὸν παντοκράτορα διὰ τὰ κρατούμενα λέγεσθαι), ἀνάγκη ἐξ ἀρχῆς αὐτὰ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ γεγενῆσθαι, καὶ μὴ εἶναι χρόνον ὅτε οὐκ ἦν ταῦτα. Εἰ γὰρ ἦν χρόνος ὅτε οὐκ ἦν τὰ ποιήματα, ἐπεὶ τῶν ποιημάτων μὴ ὄντων οὐδὲ ποιητῆς ἐστὶν, ὅρα οἶον ἀσεβὲς ἀκολουθεῖ. Ἀλλὰ καὶ ἀλλοιοῦσ- (40) θαι καὶ μεταβάλλειν τὸν ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον

he is not able? If we say it is because he does not so wish, then we unwittingly eliminate his goodness<sup>161</sup>. If it is because he is not able, then it is absurd for him to sometimes have the power (5) and sometimes impotence; for thus we would eliminate his eternity. (...)

And why did he not <set it in motion> earlier, when he saw that coming into being is good for things that come into being, since he was good then too, and wished everything to become like himself? Therefore, the extension of providence (15) is closely related to the Father's goodness, and closely related to this extension is the Demiurge's everlasting creation, and closely related to this is the universe's perpetuity throughout infinite time, a perpetuity that is coming-into-being and not steadfast, and the same argument eliminates it and the Creator's goodness. For if the Demiurge is always (20) good, he always wishes good to all things. *For as the sun illuminates all things insofar as it exists, and fire heats – for it is by essence that the former illuminates and the latter heats – so that which is always good always wills good things.*

That Origen, whom he [sc. Methodius] calls the Centaur, said that the universe is co- (30) perpetual with God, who alone is wise and without need. For he said: if there is no creator without creation, or maker without things made, or all-ruler without things to be ruled over (for the creator must be called creator because of his creations, and the maker because of what he makes, and (35) the all-ruler because of the things ruled), they must have been brought into existence by God from the beginning, and there must not have been a time when these things did not exist. For if there were a time when the things made did not exist, since there is no maker if the things made do not exist, see

<sup>161</sup> Again, we say the influence of Plato's postulate: God's goodness necessarily entails his constant creation.

συμ- (302b) βήσεται Θεόν·

εἰ γὰρ ὕστερον πεποίηκε τὸ πᾶν, δῆλον ὅτι ἀπὸ τοῦ μὴ ποιεῖν εἰς τὸ ποιεῖν μετέβαλε. Τοῦτο δὲ ἄτοπον μετὰ τῶν προειρημένων. Οὐκ ἄρα δυνατόν λέγειν μὴ εἶναι ἀναρχον καὶ συναΐδιον τῷ Θεῷ τὸ πᾶν.

what impieties follow. But it will also (40) result that the unchanging and unalterable God will be altered (302b) and changed. *For if he created the universe later, it is clear that he changed from not creating to creating; but this is absurd* after what has been previously said. It is therefore impossible to say that the universe is not beginningless and co-perpetual with God.

**Text F:** Hierocles *apud* Photius, *Library*, cod. 251, p. 461b6-9

Ὅτι δημιουργὸν θεόν, φησί, προϋφίστησιν ὁ Πλάτων ἐφεστῶτα πάσης ἐμφανοῦς τε καὶ ἀφανοῦς διακοσμήσεως, ἐκ μηδενὸς προϋποκειμένου γεγεννημένης ἀρκεῖν γὰρ τὸ ἐκείνου βούλημα εἰς ὑπόστασιν τῶν ὄντων.

That Plato, he says, makes a demiurgic god pre-exist, who is in charge of the entire visible and invisible order, which did not come into existence out of anything pre-existent. *For his will is sufficient for beings to come into existence.*<sup>162</sup>

**Text G:** Hierocles, *On Providence*, Book II, ap. Photius, *Library*, cod. 251, p. 463 b 30ff. Bekker, vol. VII, p. 198 Henry = Dörrie-Baltes V, Baustein 141.3, p. 472-4

Ὅτι φησί, κατ' οὐσίαν ἐκεῖνα λέγεται ποιεῖν ὅσα μένοντα ἀτρέπτως ἐν τῇ αὐτῶν οὐσίᾳ καὶ ἐνεργείᾳ, καὶ (30) μηδὲν ἑαυτῶν ἀπομερίζοντα μηδὲ κινούντα πρὸς τὴν τῶν γεννωμένων ὑπόστασιν, κατ' αὐτὸ μόνον τὸ εἶναι ὃ ἐστι παράγει τὴν τῶν δευτέρων γένεσιν. Οἷς ἔπεται μήτε ὕλη προσχρῆσθαι μήτε ἀπὸ χρόνου ποιεῖν μήτε εἰς χρόνον παύεσθαι μήτε ἔξω τῆς τοῦ ποιούντος ἐνεργείας κείσθαι (35) τὸ γινόμενον· ταῦτα γὰρ πάντα τῇ κατὰ συμβεβηκὸς ἐνεργείᾳ παρέπεται ἐπὶ τοῦ οἰκοδόμου καὶ τῶν ὁμοίων.

The author writes: those things of which it is said that they act according to their essence are those that remain immutable in their own essence and in their activity, without (30) detaching anything from themselves, without setting themselves in motion in order to bring about the existence of engendered beings, but which, *merely according to the very being which they are*,<sup>163</sup> bring about the generation of secondary things. It follows that they do not utilize matter in addition, *that they do not act from a moment in time*, that they do not cease to act at a moment of time, and that that which comes into being does not exist outside (35) of the activity of what produces it. Indeed, all things of this kind accompany the activity which is accidental, as in the case of an architect and in other similar cases".

<sup>162</sup> Cf. Hierocles, *Commentary on the Golden Verses*, 20, 12: τὰ ὄντα πάντα ταῖς αἰδίσις αὐτοῦ βουλήσεσιν ὑφέστηκε,

<sup>163</sup> κατ' αὐτὸ μόνον τὸ εἶναι ὃ ἐστι refers to the neuter plural subject: this turn of phrase is intended to designate that being which remains purely being. For the expression, cf. Proclus, *El. Theol.*, prop. 174.

## Text H:

Proclus, *Elements of theology* prop. 76, p. 72, 5 ff. Dodds

Proclus, *Faṣl fī al-‘illa al-awwal wa-l-ma‘lūl al-awwal*, p. ٧٧ Endress (from ms. C = Istanbul, Carullah 1279, no. IX 7, 9th/15th cent., foll. 65a27ff.)

(76.) Πᾶν μὲν τὸ ἀπὸ ἀκινήτου γινόμενον αἰτίας ἀμετάβλητον ἔχει τὴν ὑπαρξιν· πᾶν δὲ τὸ ἀπὸ κινουμένης, μεταβλητὴν.

All that comes into being from an unmoved cause has an unchangeable existence. All that <comes into being> from a cause that is in motion has a changeable <existence>.

*Kull mā kāna min ‘illa lā tataḥarraku fa-ḍālika-l-šay’ kāna bi-lā istiḥāla wa bi-lā taghyīr, wa kull mā kāna min ‘illa mutaḥarrik fa-ḍālika-l-šay’ kāna bi-istiḥāla wa taghyīr.*

All that comes from an unmoved cause is without alteration<sup>164</sup> and change, and all that comes from a moved cause is accompanied by change and modification.

*aqūl inna kull mukawwin kāna min al-‘illa al-ūlā, fa-ḍālika kāna min ghayri istiḥāla min šay’ āḥar qablahu **bal innamā kāna min lā šay’**, wa kull mukawwin kāna min al-‘illa al-ṭaniyya a’nī al-ṭabī’a, fa-ḍālika lam yakun min lā šay’ <bal> innamā kāna min istiḥāla šay’ āḥar qablahu.*

I say: everything generated from the highest cause is without alteration on the part of something previous to it, **but rather it comes from nothing**, and everything generated from the secondary cause, I mean nature, does not come about from nothing, but from the change of something previous to it.

εἰ γὰρ ἀκίνητόν ἐστι πάντη τὸ ποιοῦν, οὐ διὰ κινήσεως, ἀλλ’ αὐτῷ τῷ εἶναι παράγει τὸ δεύτερον ἀφ’ ἑαυτοῦ· εἰ δὲ τοῦτο, σύνδρομον ἔχει τῷ ἑαυτοῦ εἶναι τὸ ἀπ’ αὐτοῦ· εἰ δὲ τοῦτο, ἕως ἄν (5) ἦ, παράγει. ἀεὶ δὲ ἔστιν· ἀεὶ ἄρα ὑφίστησι τὸ μετ’ αὐτό· ὥστε καὶ

For if what creates is entirely unmoved, it produces what comes second out of itself not by motion but *by its very being*. But if this is so, it has what derives from it as concomitant with its being. But if this is so, it produces as long (5) as it exists. But it always exists.

<sup>164</sup> On the equivalence of *istiḥāla* to the Greek *alloiōsis*, cf. Endress 230.

τοῦτο αἰεὶ γίνεται  
ἐκεῖθεν καὶ αἰεὶ ἔστι,  
τῷ ἐκείνου αἰεὶ κατὰ  
τὴν ἐνέργειαν  
συνάψαν τὸ ἑαυτοῦ  
κατὰ τὴν πρόοδον  
αἰεὶ.

Therefore, it always  
brings into existence  
what comes after it.  
Thus, the latter al-  
ways come into be-  
ing from thence, and  
always exists, having  
joined its <being>,  
which is always in  
the mode of proces-  
sion, to <the being>  
of that one, which is  
always in the mode  
of actuality.

εἰ δὲ δὴ κινεῖται τὸ  
αἴτιον, καὶ τὸ ἀπ’  
αὐτοῦ γινόμενον  
ἔσται μεταβλητὸν  
κατ’ οὐσίαν· ὅ γὰρ τὸ  
εἶναι διὰ κινήσεως,  
τοῦτο τοῦ (10)  
κινουμένου  
μεταβάλλοντος  
μεταβάλλει τὸ εἶναι.  
εἰ γὰρ ἐκ κινήσεως  
παραγόμενον  
ἀμετάβλητον αὐτὸ  
μένει, κρεῖττον ἔσται  
τῆς ὑποστησάσης  
αἰτίας, ἀλλ’  
ἀδύνατον. οὐκ ἄρα  
ἀμετάβλητον ἔσται.  
μεταβαλεῖ ἄρα καὶ  
κινήσεται κατ’  
οὐσίαν, τὴν  
ὑποστήσασαν αὐτὸ  
κίνησιν μιμούμενον.

But if the cause is in  
motion, what comes  
into being from it  
will also be essential-  
ly changeable. For  
that which has its  
being through mo-  
tion changes its be-  
ing (10) when what  
is in motion changes.  
For if, being pro-  
duced through mo-  
tion, it itself re-  
mained  
unchangeable, it  
would be stronger  
than the cause that  
brought it into exist-  
ence. But that is im-  
possible. It will  
therefore not be un-  
changeable. It will  
therefore change and  
be in motion essen-  
tially, imitating the  
motion that brought  
it into existence.

**Text I:** Proclus, *On the Eternity of the World*, apud Philoponus, *aet. mundi*, p. 55, 22 ff. Rabe, trans. Lang & Macro 2001, p. 51

The Fourth Argument of Proclus the Succesor. Fourth. All that is generated from a cause that is unmoved (25) according to its

Πρόκλου διαδόχου λόγος τέταρτος.  
“Τέταρτος· πᾶν τὸ ἐξ ἀκινήτου γινόμενον  
αἰτίου (25) κατὰ τὴν ὑπαρξιν ἀκινήτον ἔστιν.

substantial reality is unmoved. For if the maker (p. 56, 1 Rabe) is unmoved, he is unchangeable, and if unchangeable, *then he produces by virtue of his very being*, given that he shifts neither from making to not making nor from not making to making. For if he shifts, he will undergo change in the very transition from the one to the other, and if he undergoes change, he would (5) not be unmoved. If therefore something is unmoved, it will either never make or always make, lest it be moved by virtue of making at some point in time. *Therefore, if something unmoved is a cause of something, causing neither never nor at some point in time, then it is always a cause, and if so, it is the cause of something perpetual.*

If, however, the cause of the all (10) is unmoved — for if it were moved, it would be earlier incomplete and later complete (*since all motion is incomplete actuality*) and lest, if it were moved, it, which produces time, would be in need of time — then the all must be perpetual, since it comes to be from an unmoved cause. Therefore, if someone, intending to pay respect to (15) the cause of the all, should say that the cause alone is perpetual and the cosmos is not perpetual, by stating that the latter is not perpetual he asserts that the former is moved rather than unmoved. By calling the cause moved rather than unmoved, he says that it is not always complete but is at one time incomplete, *because every motion (20) is incomplete actuality* and so needs something inferior (I mean time) by the very fact of its being moved; yet because he says it is sometimes incomplete and not always complete, i.e., needing something inferior, he in fact shows exceptional impiety.

**Text J:** Philoponus, *Against Aristotle on the Eternity of the World*, fr. 115 Wildberg = Simplicius, *In Phys.*, p. 1141, 12-30 Diel

“...even if nature produces what it fashions out of existent things, by virtue of the fact that it has both its substance and its activity

εἰ γὰρ τὸ ποιῶν (56) ἀκίνητον, ἀμετάβλητόν ἐστιν, εἰ δὲ ἀμετάβλητον, αὐτῷ τῷ εἶναι ποιεῖ μὴ μεταβαῖνον ἐκ τοῦ ποιεῖν εἰς τὸ μὴ ποιεῖν μηδὲ ἐκ τοῦ μὴ ποιεῖν εἰς τὸ ποιεῖν· μεταβαῖνον γὰρ ἔξει μεταβολὴν αὐτὴν τὴν ἐκ θατέρου μετάβασιν εἰς θάτερον, εἰ δὲ ἔξει μεταβολὴν, οὐκ ἂν (5) εἴη ἀκίνητον.

εἴ τι ἄρα ἀκίνητόν ἐστιν, ἢ οὐδέποτε ποιήσει ἢ ἀεὶ, ἵνα μὴ διὰ τὸ ποτὲ ποιεῖν κινήται. ὥστ', εἴ τι ἀκίνητον αἰτίον ἐστὶν τινος, οὔτε οὐδέποτε αἴτιον ὄν οὔτε ποτέ, εἴη ἂν ἀεὶ αἴτιον, εἰ δὲ τοῦτο, αἰδίου ἐστὶν αἴτιον.

εἰ τοίνυν τὸ αἴτιον τοῦ παντός (10) ἀκίνητόν ἐστιν, ἵνα μὴ κινούμενον ἀτελὲς ἢ πρότερον ὕστερον δὲ τέλειον (*πᾶσα γὰρ κίνησις ἐνέργειά ἐστὶν ἀτελής*) καὶ ἵνα μὴ κινούμενον χρόνου δέηται χρόνον παράγον, ἀνάγκη τὸ πᾶν αἰδίον εἶναι ἀπὸ αἰτίου ἀκινήτου γιγνόμενον. ὥστε, εἴ τις εὐσεβεῖν οἰόμενος εἰς (15) τὸν αἴτιον τοῦ παντός ἐκείνον λέγει μόνον αἰδίον τὸν δὲ κόσμον οὐκ αἰδίον, τοῦτον λέγων οὐκ αἰδίον ἐκείνον ἀποφαίνει κινούμενον ἀλλ' οὐκ ἀκίνητον·

κινούμενον δὲ λέγων καὶ οὐκ ἀκίνητον οὐκ ἀεὶ λέγει τέλειον ἀλλὰ ποτὲ καὶ ἀτελεῖ διὰ τὸ πᾶσαν εἶναι κίνησιν (20) ἐνέργειαν ἀτελεῖ καὶ ἐνδεᾶ τοῦ χείρονος (λέγω δὴ τοῦ χρόνου) δι' αὐτὸ τὸ κινεῖσθαι, ποτὲ δὲ ἀτελεῖ λέγων καὶ οὐκ ἀεὶ τέλειον καὶ ἐνδεᾶ τοῦ χείρονος ἀσεβεῖ διαφερόντως.”

“πρῶτον μὲν, λέγων, εἰ καὶ ἡ φύσις ἐξ ὄντων ποιεῖ τὰ ὑπ' αὐτῆς δημιουργούμενα διὰ τὸ καὶ τὴν οὐσίαν αὐτῆς καὶ τὴν ἐνέργειαν ἐν

in a substrate, without which it is not capable either of being or of acting, it is not necessary for God, whose substance and activity are transcendent of all beings, to create (15) out of existent things. For in that case, He would be no better than nature, although God creates not only the forms of the things that are fashioned directly by Him, but *it is believed that He produces and fashions matter itself*; for only what is first is ungenerated and uncaused. If, then, God gives existence (20) to matter as well, but matter does not require another matter in order to exist, for it is the first substrate of all natural things, then it is not the case that everything that comes into being does so out of something that exists. For whether matter comes into being from God always or at a given moment, it will certainly have no need of another matter, since it itself is the first substrate of bodies. If what is generated by nature does so out of what exists, therefore, it is not necessary that the things that are generated by God do so out of what exists, (25) since *nature needs both some time and <the process of> generation in order to fashion each natural thing, while God gives existence to what comes into being directly by him timelessly and without generation*, that is, without forming and shaping the particulars. For it is enough for him to will, in order to bring about the substantification (30) of realities”.

**Text K:** Al-Kindi, *On the quantity of Aristotle's books*, p. 375, 9 ff. Abū Rīda

Then Aristotle said (...) that God, may He be praised, does not need a period of time for His creation, in reason of what he made clear, since he established ‘it’ out of ‘not it’; so that he whose ability reached such a point as to produce bodies out of no bodies and to extract being out of not-being, he does not need, since he has the power of producing out of no matter, (15) to produce in time. For since the human act is impossible without matter, the act of the one who does not need matter in order to produce what he produces does not need time.

ὑποκειμένῳ ἔχειν καὶ χωρὶς ἐκείνου μήτε εἶναι μήτε ἐνεργεῖν δύνασθαι, οὐκ ἀνάγκη καὶ τὸν θεὸν τὸν ἐξηρημένην ἔχοντα τῶν ὄντων ἀπάντων καὶ τὴν οὐσίαν καὶ τὴν ἐνέργειαν (15) ἐξ ὄντων δημιουργεῖν. οὕτω γὰρ οὐδὲν ἔξει πλεόν τῆς φύσεως, καίτοι γε οὐ μόνον τὰ εἶδη τῶν ἀμέσως ὑπ’ αὐτοῦ δημιουργουμένων ποιεῖ ὁ θεός, ἀλλὰ καὶ αὐτὴν τὴν ὕλην παράγει καὶ δημιουργεῖν πεπίστευται· μόνον γὰρ τὸ πρῶτον ἀγένητόν ἐστι καὶ ἀναίτιον. εἰ οὖν καὶ τὴν ὕλην (20) ὁ θεὸς ὑφίστησιν (οὐ δεῖται δὲ ἡ ὕλη ἐτέρας ὕλης εἰς ὑπαρξιν· αὐτὴ γὰρ ἐστι τὸ πρῶτον ἀπάντων τῶν φυσικῶν ὑποκείμενον)· οὐκ ἄρα πᾶν τὸ γινόμενον ἐξ ὄντος γίνεται.

εἴτε γὰρ αἰεὶ ὑπὸ θεοῦ γίνεται ἡ ὕλη εἴτε ποτέ, οὐ δεήσεται δήπουθεν ἐτέρας ὕλης, αὐτὴ τὸ πρῶτον οὔσα τῶν σωμάτων ὑποκείμενον·

οὐκ ἄρα, εἰ τὰ γινόμενα ὑπὸ φύσεως ἐξ ὄντων γίνεται, ἀνάγκη καὶ τὰ ἀμέσως ὑπὸ θεοῦ γινόμενα ἐξ ὄντων γίνεσθαι, εἴπερ ἡ (25) μὲν φύσις καὶ χρόνου δεῖται τινος καὶ γενέσεως, ἵνα ἕκαστον δημιουργήσῃ τῶν φυσικῶν, ὁ δὲ θεὸς ἀχρόνως καὶ ἄνευ γενέσεως, τουτέστι διαπλάσεως τῶν κατὰ μέρος καὶ διαμορφώσεως, τὰ ἀμέσως ὑπ’ αὐτοῦ γινόμενα ὑφίστησιν· ἀρκεῖ γὰρ αὐτῷ μόνον τὸ θέλειν εἰς τὴν τῶν πραγμάτων (30) οὐσίωσιν.”

*tumma qāla (...) innahu, jalla tanā’uhu, lā yahtāju ilā madda l-ibdā’ihi mimma abāna, li-annahū ja’ala « huwa » min « lā huwa », fa-inna man balaḡat qudratihi anna ya’milu ajrāmā min lā ajrām, fa-aḡraja aysa min laysa, fa-laysa yahtāju — id huwa qādir ‘alā-l-’amal min lā tīna — anna (15) ya’milu fi zamān, li-annahū, id kāna fi’l al-baṣar lā yumkinu min ḡayr tīna, kāna fi’l man lā yuhtāju fi fi’l mā yaf’alu ilā tīna lā yahtāju ilā zamān.*

**Text L:** *Theology of Aristotle*, p. 27, 7 ff Badawi = p. 237 d'Ancona et al. = p. 14 Dieterici; trans. Lewis I, §§ 44-58, p. 231

How well and how appropriately does this philosopher [sc. Plato] describe the Creator when he says: “He created mind, soul, nature, and all things else”, but whoever hears the philosopher's words must not pay attention to the letter of his words and imagine that he said that the Creator created the creation in time. If anyone imagines that from his mode of expression, he merely expressed the will to follow the custom of the ancients. The ancients were compelled to mention time in connection with the beginning of creation because they wanted to describe the generation of things,<sup>165</sup> and they were compelled to introduce time into their description of becoming and into *their description of the creation* — which was not in time at all — in order to distinguish between the exalted first causes and the lower secondary causes

(...) But it is not so: *not every agent performs his action in time*, nor is every cause prior to its effect in time.

*wa mā aḥsan wa aṣwab mā waṣafa al-faylasūfu al-bāri'a ta'ālī id qāla: innahu ḥāliq al-'aql wa-l-nafs wa-l-ṭabī'ati wa-sā'ir al-ašyā' kullihā, ḡayr annahu lā yanbaḡi li-sāmi' qawli al-faylasūf anna yanẓaru ilā lafẓihi fayatawawhimmu 'alayhi annahu qāla inna al-bāri'a ta'ālī innamā ḥalaqa-l-ḥalq fi zamānin. fa-innahu wa-in tuwuhhimu dālīka min lafẓihi wa kalāmihi fa-innahu innamā lafaẓa bi-dālīka irādata anna yatbi'u 'āda al-awwalīna. fa-innahu innamā uḏturra al-awwalūna ilā dīkr zamānin fi bad' al-ḥalq li-annahum arādū waṣfa kawn al-ašyā' fa-uḏturrū ilā anna yadḥalū al-zamān fi waṣfihum al-kawn wa-fi waṣfihum al-ḥalīqa al-latī lam takun fi zamānin al-battata. wa-innamā uḏturra al-awwalūna ilā dīkr al-zamān 'inda waṣfihum al-ḥalīqa li-yumayyazū bayna al-'ilal al-awwalī al-'āliya wa bayna al-'ilal al-tawānī al-saflīya (...) wa laysa dālīka ka-dālīka, a'nī annahu laysa kull fā'ilin yaf'alu fi'lihi fi zamānin, wa lā kull 'illa qabla ma'lūlihā bi-zamānin.*

---

<sup>165</sup> This was already the view of Taurus, for whom Plato's allegorical description of the creation of the world in the *Timaeus* was intended for the masses, unable to understand the notion of causation in a non-temporal sense.

## BIBLIOGRAPHY

## 1. Ancient sources

- Adamson, Peter (2002) *The Arabic Plotinus. A Philosophical Study of the Theology of Aristotle*. London.
- \_\_\_\_\_ (2007) *al-Kindi*. Oxford.
- D'Ancona, Cristina (2010) "La teologia neoplatonica di 'Aristotele' e gli inizi della filosofia arabomusulmana", in R. Goulet et al., eds., *Entre Orient et Occident: la philosophie et la science gréco-romaines dans le monde arabe*. Vandoeuvres-Genève: 1–32.
- Baltes, M. (1976) *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpretationen*, vol. I. Leiden: Brill.
- Bernabé, Alberto (2003) *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*. Madrid: Ediciones Akal.
- Breglia Pulci Doria, Luisa (2000) "Ferecide di Siro tra orfici e pitagorici", in: *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell'antichità: atti dei seminari napoletani 1996-1998*, a cura di Marisa Tortorelli Ghidini, Alfredina Storchi Marino, Amedeo Visconti. Napoli: Bibliopolis: 161–194.
- Brisson, Luc. (1985) "La figure de Chronos dans la théogonie orphique et ses antécédents iraniens", in D. Tiffenau, ed., *Mythes et représentations du temps*. Paris: Presses du C.N.R.S.: 37–55.
- Chase, Michael (2011) "Discussions on the Eternity of the world in Late Antiquity", *ΣΧΟΛΗ, A Journal of the Centre for Ancient Philosophy and the Classical Tradition*, 5. 2, 111–173 (Special issue: Ancient Cosmology and Astronomy).
- \_\_\_\_\_, "Philoponus in the Arabo-Latin tradition", to be published in *Recherches de Théologie et de Philosophie Médiévales*.
- \_\_\_\_\_, (2012), "Simplicius's response to Philoponus' attacks on Aristotle's Physics 8.1", in I. Bodnar, M. Chase, M. Share, transl., *Simplicius on Aristotle Physics 8.1-5* (Ancient Commentators on Aristotle), London: Bristol Classical Press.
- \_\_\_\_\_, "Der Gottheit lebendiges Kleid. Orpheus Arabicus, or myths of weaving in Greco-Arabic philosophy", in press.
- Classen, C. J. (1962) "The Creator in Greek thought from Homer to Plato", *Classica et Medievalia* 23, 1–22.
- Croese, Irma Maria (1998) *Simplicius on continuous and instantaneous change: Neoplatonic elements in Simplicius' interpretation of Aristotelian Physics*. Leiden-Utrecht: Zeno Institute of Philosophy (Quaestiones Infnitae vol. 23).
- Dörrie, Heinrich, & M. Baltes (1998) *Der Platonismus in der Antike: Grundlagen-System-Entwicklung. 5, Die philosophische Lehre des Platonismus. Platonische Physik (im antiken Verständnis). 2, Bausteine 125-150: Text, Übersetzung, Kommentar*. Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Eisler, Robert (1910) *Weltenmantel und Himmelszelt. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zur Urgeschichte des antiken Weltbildes*, 2 Bds. München: C. H. Beck.
- Endress, Gerhard (1973) *PROCLUS ARABUS. Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in arabischer Übersetzung*. Beirut: Franz Steiner Verlag (Beiruter Texte und Studien herausgegeben vom Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Band 10).

- \_\_\_\_\_ (1997) "The Circle of al-Kindi. Early Arabic translations from the Greek and the rise of Islamic Philosophy", in G. Endress and R. Kruk (eds.), *The ancient tradition in Christian and Islamic Hellenism: studies on the transmission of Greek philosophy and sciences dedicated to H.-J. Drossaart Lulofs on his ninetieth birthday*. Leiden: 43–76.
- Gomperz, H. (2001) "Zur Theogonie des Pherekydes von Syros", *Wiener Studien* 47, 14–26.
- Goulet, Richard (2001) "Phérécyde, disciple de Pittacos ou maître de Pythagore?" in: Id., *Études sur les vies de philosophes dans l'antiquité tardive: Diogène Laërce, Porphyre de Tyr, Eunape de Sardes*. Paris: Vrin: 137–144 (Textes et traditions, 1).
- Granger, Herbert (2007) "The theologian Pherecydes of Syros and the early days of natural philosophy", *Harvard Studies in Classical Philology* 103, 135–163.
- Hadot, Illestraut (1979) "Ist die Lehre des Hierockles vom, Demiurgen christlich beeinflusst?" in A. M. Ritter, ed., *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift für Carl Andresen zum 70. Geburtstag*. Göttingen: 258–271.
- \_\_\_\_\_ (2004) *Studies in the Neoplatonist Hierocles*, translated by Michael Chase, Philadelphia: American Philological Association.
- Hasnawi, Ahmad (1994) "Alexandre d'Aphrodise vs. Jean Philopon: notes sur quelques traites d'Alexandre 'perdus' en grec, conservés en arabe", *Arabic Sciences and Philosophy* 4, 53–109.
- Kremer, Klaus (1987) "Bonum est diffusivum sui. Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum", *ANRW* II.36.2, 994–1032.
- Laks, André (2001) "Écriture, Prose, et les débuts de la philosophie ancienne", *Methodos* 1, 131–152, reprinted in: Id, *Histoire, Doxographie, Vérité. Etudes sur Aristote, Théophraste, et la philosophie présocratique*. Louvain-la-Neuve: Peeters, 2007.
- \_\_\_\_\_ (2009) "Une doxographie d'Aristote (Métaphysique, Nu 4, 1091a33-91b15) et le sens d'un kai (Phérécyde, 7A7 DK, F81 Schibli)", *Revue des Études Grecques* 102, 635–643.
- May, Gerhard (1994) *Creatio ex nihilo. The doctrine of 'Creation out of Nothing' in early Christian thought*. Edinburgh: T&T Clark.
- Meijering, E. P. (1968) *Orthodoxy and Platonism in Athanasius. Synthesis or antithesis?* Leiden: Brill.
- Saudelli, Lucia (2011) "Le chêne et le voile de Phérécyde. Note sur un témoignage dugnostique Isidore (7 B 2 DK, F 76 S)", *Revue des Études Grecques* 104.1, 79–92.
- Schibli, Hermann S. (1990) *Pherekydes of Syros*, Oxford: Clarendon Press.
- \_\_\_\_\_ (2002) *Hierocles of Alexandria*. Oxford: Oxford University Press.
- Schwabl, Hans (1962) "Weltschöpfung", *RE Suppl.* 9, 1433–1589.
- Sedley, David (2007) *Creationism and its critics in antiquity*. Berkeley (Calif.): University of California Pr. (Sather classical lectures, 66).
- Simonetti, M. (1975) *La crisi ariana nel IV. Secolo*. Roma: Institutum Patristicum «Augustinianum» (Studia Ephemeridis Augustinianum 11).
- Theiler, Willy (1966) *Forschungen zum Neuplatonismus*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- \_\_\_\_\_ (1970) *Untersuchungen zur antiken Literatur*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Von Fritz, Kurt (1938) "Pherekydes 4", *RE* 19, 2, 2025–2033.
- Wacht, M. (1969) *Aeneas von Gaza als Apologet. Seine Kosmologie im Verhältnis zum Platonismus*. Bonn (Theophaneia 21).
- Weber, K. O. (1962) *Origenes der Neuplatoniker. Versuch einer Interpretation*. München (Zetemata 27).
- West, Martin L. (1971) *Early Greek Philosophy and the Orient*. Oxford.

- \_\_\_\_ (1983) *The Orphic Poems*. Oxford: Clarendon Press.
- Wobbermin, Georg (1896) *Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen*. Berlin.
- Zeller, Eduard (1932) *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*. 1, *I presocratici: Origini, caratteri e periodi della filosofia greca*, trad. di R. Mondolfo, Firenze: La nuova Italia.
- Zimmermann, Fritz W. (1986) “The Origins of the So-Called *Theology of Aristotle*”, in J. Kraye, W. F. Ryan, & C. B. Schmitt, eds., *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The Theology and other Texts*, London: Warburg Institute / Univ. of London (Warburg Institute Surveys and Texts 11), 110–240.

## 2. Contemporary cosmology / Big Bang

- Barrau, Aurélien, & Daniel Parrochia, eds. (2010) *Forme et origine de l'univers. Regards philosophiques sur la cosmologie*. Paris: Dunod.
- Bojowald, Martin (2010) *Once before time. A whole story of the universe*. New York: Alfred A. Knopf.
- Brax, Philippe (2010) “La cosmologie: un laboratoire de l'infiniment petit”, in Barrau & Parrochia 2010, 69–85.
- Carroll, Sean (2010) *From eternity to here. The quest for the ultimate theory of time*. New York: Penguin Books.
- Cassé, Michel (2010) “Métacosmologie”, in Barrau & Parrochia 2010, 87–104.
- Cox, Brian, & Forshaw, Jeff (2011) *The Quantum Universe (and why anything that can happen, does)*. Boston: Da Capo Press.
- Davies, Paul (1995) *About time. Einstein's unfinished revolution*. New York: Orion Publications.
- Eccles, John (1979) *The human mystery. The Gifford Lectures of 1977-78*. Berlin: Springer.
- Frampton, Paul H. (2010) *Did time begin? Will time end? Maybe the Big Bang never occurred*. Singapore: World Scientific.
- Frank, Adam (2011) *About time. Cosmology and culture at the twilight of the big bang*. New York. etc.: Free Press.
- Grain, Julien (2010) “Des univers multiples?”, in Barrau & Parrochia 2010, 141–162.
- Greene, Brian (2011) *The hidden reality. Parallel universes and the deep laws of the cosmos*. New York: Alfred A. Knopf.
- Hooper, Dan. (2006) *Dark cosmos. In search of our universe's missing mass and energy*. New York: Collins / Smithsonian Books.
- Kirshner, Robert P. (2002, 2004<sup>4</sup>) *The extravagant universe. Exploding stars, dark energy and the accelerating cosmos*. Princeton / Oxford: Princeton University Press.
- Lachièze-Rey, Marc (2010) “Vers la cosmologie quantique”, in Barrau & Parrochia 2010, 105–123.
- Laughlin, Robert B. (2005) *A different universe. Reinventing physics from the bottom down*. New York: Basic Books.
- Lockwood, Michael (2005) *The Labyrinth of time. Introducing the universe*. Oxford: OUP.
- Luminet, Jean-Pierre (2010) “Les inventeurs du Big-Bang”, in Barrau & Parrochia 2010, 25–44.
- Magueijo, João (2003) *Faster than the speed of light. The story of a scientific speculation*. Cambridge, Mass.: Perseus Publishing.
- Panek, Richard (2011) *The 4 Percent Universe: Dark Matter, Dark Energy, and the race to discover the rest of reality*. New York: Houghton Mifflin.

68      Discussions on the eternity of the world

- Penrose, Roger (2010) *Cycles of time. An extraordinary new view of the universe*. London: The Bodley Head.
- Seife, Charles (2003) *Alpha & Omega. The search for the beginning and end of the universe*. New York: Viking.
- Smolin, Lee (1997) *The Life of the cosmos*. New York / Oxford: Oxford University Press.
- Steinhardt, Paul J., & Neil Turok (2007) *Endless universe. Beyond the Big Bang*. New York: Doubleday.
- Thorne, Kip. S. (1994) *Black holes and time warps. Einstein's outrageous legacy*. New York / London: W.W. Norton & Co.
- Vannucci, François (2010) "L'infiniment petit et les limites de la connaissance", in Barrau & Parrochia 2010, 55–68.
- Wilczek, Frank (2008) *The lightness of being. Mass, ether, and the unification of forces*. New York: Basic Books.

# ДЕМИУРГ В АНТИЧНОЙ КОСМОГОНИИ

Е. В. АФОНАСИН

Центр изучения древней философии и классической традиции  
Новосибирский государственный университет  
Институт философии и права СО РАН  
[afonasin@gmail.com](mailto:afonasin@gmail.com)

---

EUGENE AFONASIN

Novosibirsk State University, Russia  
DEMIURGE IN THE ANCIENT COSMOGONY

SUMMARY:<sup>1</sup> The article begins with a brief survey of the Early Greek cosmogonies of Pherecydes of Syros and of the Orphics (the latter, on the basis of the Derveni papyrus). My major concerns are the figure of Chronos and the demiurgic activity of Zeus. Ancient cosmogony is compared with the contemporary theory of time by I. Prigogine, who, not unlike the Ancients and in contrast with the standard cosmological theory of the Big Bang, thinks that Time did not originate with *our* world and will not end with it.

Then I examine the *kybernētēs* metaphor and the ideas, associated with it in the Ancient philosophy against the background of a broader literary tradition. Having originated in the political context (Aeschylus and the *Theognidea*) the metaphor is usually traced back to Plato's *Republic* (488a) and *Politicus* (296e), where Socrates compares a good helmsman with the wise philosopher-ruler, while in 298e and elsewhere the navigational *tekhne* is further compared with medical and musical skills. The image receives an ontological and, in a sense, eschatological, meaning in the *Politicus* 272e, where in a similar context a concept of an observational tower (*periōpē*) is introduced.

The idea not only recurrently appears in its original form and meaning in later literature, but also undergoes various interpretations in the course of centuries, being recast, first, in metaphysical and, then, in psychological terms. These later re-interpretations were not readily accepted by everyone and are effectively limited to the Late Platonic tradition. One can hardly determine even a single relevant instance in the Stoic literature, although a limited number of interesting cases can be discerned in Lucretius' *De rerum natura*.

Being rethought in some details in the very fragmented works of Numenius and Iamblichus, the metaphor is not forgotten in Late Platonism and is frequently employed by Proclus. The concept of an observational tower (*periōpē*) is among the most favorite Proclan images (*Theol. Plat.* 2.71.20; 5.26.4, 33.12, 65.15, 76.25, 91.5; 6.32.20, etc.), while the *kyber-*

---

<sup>1</sup> A shorter abstract is found at the end of the journal.

*nētēs*' metaphor is found in a number of instances, always in its metaphysical meaning (cf. *Theol. Plat.* 4.22.10, 4.43.1; *In Tim.* 3.334.3–28).

On the contrary, already in his *De anima* 413a, in the context of a discussion of the question of inseparability of the individual soul from the body, Aristotle doubts "whether the soul is an entelechy of the body as a sailor (*plōtēr*) is to the ship". According to his commentator Alexander of Aphrodisia (*De anima* 20.29) the 'helmsman' should be symbolically understood as referred to a special sort of *tekhne*, appropriate to the highest part of the soul alone, which as a wise governor determines the course and saves the whole organism from the external perils, or like a skillful physician anticipates and prevents all the external and internal threats to the health. The question is further developed in Plotinus (27 [*Enn.* 4.3] 21, etc.) and Porphyry (*To Gaurus, On how embryos are ensouled* 10.4–6), who distinguish between the soul proper (which could be taken equivalent to Aristotle's entelechy) and the souls contaminated with the body not unlike the helmsman and his ship.

The topic is finally illustrated by an unusual Celtic coin struck in Normandy, France, c. 100 BCE, showing a model ship as the victor's prize in a chariot race. The image can be placed both in mythological and historical context. It is fascinating to observe how an unknown artist independently follows the steps of the Greek philosopher in his reinterpreting of a complicated mythological image in a political sense.

KEYWORDS: Ancient cosmogony, contemporary cosmology, Platonism, time, ideal state, the body and the soul, the *kybernētēs* metaphor, Celtic coins.

Климент Александрийский передает следующее рассуждение Исидора, иначе неизвестного ученика александрийского теолога II в. н. э. Василида (*Строматы* 6.52.1–53.5):

(52.1) Если, следовательно, в катаклизме погибнет вся грешная плоть и наказание осуществляется с целью исправления, то божья воля, будучи исправительной и действующей,<sup>2</sup> спасает тех, кто обращается к ней. И тонкий элемент, душа, не подвергнется воздействию плотных вод, ведь тонкая и простая природа им не подвластна, недаром она называется бестелесной. Если же она отяжелеет под тяжестью грехов, то будет унесена потоками вместе с «телесным духом», который охотится за душой...

(53.2) Исидор же, сын и ученик Василида, в книге первой *Толкований на пророка Пархора* пишет так: «(3) Аттические [философы] говорят, что знание сообщалось Сократу его демоном, и Аристотель<sup>3</sup> с ними согласен, говоря, что человеку на протяжении его жизни сопутствует некий демон. Они использовали это пророческое суждение и поместили его в свои книги, не желая признать, откуда они его взяли». (4) И далее во второй книге своего сочинения он пишет: «Не следует думать, что принадлежащее по праву избранным было ранее сказано философами. Ведь это не их открытие. Украд это у пророков, они приписали его наиболее мудрому среди них». (5) И далее там же: «Многие из считающих себя философами пытались по-

<sup>2</sup> ἐνεργητικόν. Sylburgius предлагает чтение εἰεργητικόν *благодетельной*.

<sup>3</sup> Ср. Аристотель, фр. 193 Rose.

нять, что есть “крылатый дуб” и вышитый покров (φᾶρος) на нем.<sup>4</sup> Эти теологические аллегии Ферекид позаимствовал из пророчеств Хама».

Высказывание Ферекида возникает в примечательном эсхатологическом обрамлении.<sup>5</sup> О том, что это за покров, узнаем ранее из той же книги *Стромат* (6.9.3–4), где, в доксографическом контексте, сообщается следующее (задача Климентя – показать, что все лучшие мысли греки заимствовали у варваров):

(3) Вслед за Гомером, который так говорит о щите, выкованном Гефестом:

*Там представил он землю, представил и небо и море,  
Там и ужасную силу представил реки Океана*<sup>6</sup>,

(4) Ферекид Сиросский говорит: «Зас творит покров (φᾶρος) великий и прекрасный и на нем вышивает Землю (Гею) и Огена, и чертоги Огена».<sup>7</sup>

Картина согласуется с другими сообщениями о своеобразной космогонии Ферекида, в основном довольно поздними. Он считается современником семи мудрецов и учителем Пифагора,<sup>8</sup> причем, по словам Суды (A 2 DK) «сам себя выучил», «приобретя тайные книги у финикийцев». Учитывая некоторую искусственность космогонии и необычность используемых имен, с этим последним утверждением трудно не согласиться: что он мог заимствовать у финикийцев, нам не известно, однако в оригинальности ему трудно отказать. Кроме того, ему приписывается первое прозаическое произведение на греческом языке и, что важно в нашем случае, именно с его именем может быть связан первый опыт креационистской космологии в Античности, которую, наряду с учением орфиков, можно, следовательно, считать одним из первых предвосхищений космологии Платоновского *Тимея*. Это обстоятельство подробно обсуждает М. Чейз в предыдущей статье этого выпуска (Chase 2013, 30 ff.). Моя же задача в данной заметке – представить два сопутствующих наблюдения, одно о времени, другое – о демиурге-кормчем.

<sup>4</sup> τί ἐστὶν ἡ ὑπόπτερος δρυς καὶ τὸ ἐπ' αὐτῇ πελοικλιμένον φᾶρος.

<sup>5</sup> Ипполит (*Опровержение всех ересей* 5.16.2–3) приводит такое мнение иначе неизвестных гностиков «ператов»: «Уничтожение есть вода, поскольку ничто не может разрушить мир быстрее воды. Вода, окружившая снаружи пределы мира (ἐν τοῖς προαστείοις), есть, как они говорят, Кронос. Кронос – это сила водной поверхности (δύναμις ὑδατόχρους), и этой силы не может избежать ничто находящееся в становлении. Кронос – причина того, что все возникающее подвержено уничтожению, и не найдется такого возникновения, которому Кронос бы не препятствовал».

<sup>6</sup> *Илиада* 28.483.607.

<sup>7</sup> Ферекид, fr. 4; Kern, fr. 2 DK.

<sup>8</sup> Родился ок. 45 олимпиады (Суда, s.v.; A 2 DK) и процветал ок. 59 олимпиады (Диоген Лаэртский, 1.121; A 1 DK), то есть, соответственно, между 600–597 и 544–541 гг. до н. э.

## I

Папирусный фрагмент (Grenfell–Hunt, Greek Papyr. II, n. 11, p. 23; В 2 ДК; пер. А. В. Лебедева, с изм.) позволяет восстановить контекст сообщения Климента. Описывается свадьба первых богов, Заса и Хтонии:

«...Ему строят хоромы, многие и большие. Когда же они завершили их полностью, равно как и утварь, и слуг, и служанок, и все прочее, что необходимо, когда, значит, все было готово, устраивают свадьбу. И когда наступил третий день свадьбы, тогда Зас творит покров, великий и прекрасный и вышивает на нем Землю (Гею) и Огена, и чертоги Огена... [Зас обращается к Хтонии] Ибо, чтобы свадьбы были твоими, я жалею тебя этим [покровом]. Ты же у меня здравствуй и будь моей женой! Так, говорят, впервые произошли апокалиптерии. С тех пор этот обычай установился у богов и у людей. Она же е<му отвеча>ет, приняв<ши у него пок>ров...».<sup>9</sup>

Оген обычно отождествляется с рекой Океаном, а сам покров должно быть символизирует мир, из хаотического исходного состояния перешедший в оформленное. Хтония становится Геей, и, по свидетельству Оригена (*Против Кельса* 6.42; А 4 ДК),<sup>10</sup> устанавливаемый мировой порядок должен быть завоеван в борьбе с силами хаоса:

Ферекид, который был намного древнее Гераклита, рассказывает миф о том, что два войска противостоят друг другу, одним из которых командует Кронос, а другим – Офионей, и повествует о вызовах и поединках между ними, и как они заключили договор: которые из них упадут в Оген – тем быть побежденными, а которые выпихнут [врага] и победят – тем владеть небом. Этот же смысл по его [Кельса] словам имеют священные сказания о Титанах и Гигантах, объявивших войну богам, и священные сказания египтян о Тифоне, Горе и Озирисе.

То есть – вспомним начало цитаты из Климента – хаотические силы уносятся бурными водами (именно их гностики-ператы по свидетельству Ипполита связывают с Кроносом), в то время как упорядоченные остаются во власти Земли и Неба (Зевса и Геи). Именно в таком смысле этот образ понимает далее Ориген (*Против Кельса* 6.42; А 4 ДК), говоря, что так бог упорядочивает словом «хтонически неистовую» материю, причем, «то же значение имеет и покров Афины, выставляемый на всеобщее обозрение во время Панафинейского шествия: на нем изображено, как не имеющая матери и девственная богиня побеждает мятежных сынов земли».

<sup>9</sup> Интересная структурная параллель наблюдается в гностическом мифе, также повествующем о первоначальном союзе двух первых божеств: «Все свои силы, своего рода имение (οὐσίαν), Эдем отдала своему супругу Элоиму. Поэтому женщины до настоящего времени приносят своим мужьям приданое, подражая этой первой вступившей в союз паре и подчиняясь божественному и отеческому закону, установленному Элоимом и Эдем» (Ипполит, *Опровержение всех ересей* 5.26.10).

<sup>10</sup> Примечательным образом, вновь в контексте антигностической полемики, Ориген соотносит это сообщение с его «диаграммой офитов».

Образ «крылатого дуба» (ἡ ὑπόπτερος δρῦς) понять сложнее. Из ряда толкований современных комментаторов (см. Chase 2013, 31n. 67), упомянем лишь несколько: он мог указывать на ткацкий станок, на котором изготавливался покров (Гомперц),<sup>11</sup> корабельную мачту, вроде той, на которой несли покров Афины (Дильс), мог символизировать Гею (Уэст), самого Заса (Breglia 2000) или тело космоса (Saudelli 2011).

Что касается акта творения, то, согласно Проклу (Комм. к *Тимею* 32; В 3 DK), «собираясь творить мир», Зевс, по Ферекиду «превратился в Эрота: создав космос из противоположностей, он привел его к согласию и любви и посеял во всем тождественность и единение, пронизывающее универсум», а согласно Дамаскию (*О началах* 124b; А 8 DK) тремя первыми началами были Зас, Кронос и Хтония, и Кронос создал из своего семени огонь, воздух (пневму) и воду, которые, «после того, как они распределились в пяти недрах, образовалось новое многочисленное поколение богов, называемое пятинедровым (πεντέμυχος)». Проб (Комм. к *Буколикам* Вергилия 6.31: А 9 DK) дополняет, что эфир – это то, что правит, а земля – то, что в чем управляется Вселенная (то есть Зас и Гея). Гермий (*Осмеяние языческих философов* 12; А 9 DK) дает такую интерпретацию: «Под Зевсом он понимает эфир, под Хтонией – землю, под Кроносом – время; эфир – это активное начало, земля – пассивное, время – то, в чем все происходит». Наконец, Иоанн Лидийский (*О месяцах* 4.3; А 9 DK) сообщает, что Зевс – это Солнце.

В общем-то, картина достаточно ясная, правда оба эти варианта, хотя они и содержат необычную терминологию, которая может восходить к самому Ферекиду (Зас, Оген, «пятинедровый»), выглядят как плод позднейшей интерпретации. Если принять уникальное свидетельство Прокла, то мы должны будем признать, что перед нами одно из древнейших учений о божественном рождении. Вечное Время (Кронос) произвело из своего семени материальный мир, а активное творческое начало (Зас), вступив в борьбу с силами хаоса, упорядочило и привело в согласное состояние как пассивное начало (Хтонию), так и вновь рожденный мир.

Мнения исследователей существенно различаются. Одни, вслед за Дильсом, истолковывают пять «недр» как пять элементов – два вечных и неизменных (Зевс-эфир и Гея-земля), три рожденных и изменчивых (воздух-пневма, вода и огонь), других привлекает гипотеза издателя фрагментов Ферекида Шибли (Schibli 1990, 22), который склонен истолковывать «недра» в прямом мифологическом смысле как «темные вместилища, подобные влагилицам», а распределение в них элементов «из семени Кроноса» считает указанием на процесс зачатия и формирования эмбрионов (многочисленного поколения богов). Значит, предвечное время у Ферекида дополняется еще и понятием предвечно-

<sup>11</sup> Gomperz 2001. Исходя из того же толкования, Грабе в свое время предложил исправить текст и вместо δρῦς читать δρῦσφ, скребок по дереву, упоминаемый Аристофаном.

го пространства, вроде «хоры» или восприемницы Платоновского *Тимея* (подробнее см. Chase 2013, 34 f. n. 88–89), а Зас и Хтония оказываются, соответственно, мужской и женской репродуктивными функциями первоначального андрогинного божества, получившими на следующем этапе оформления космоса автономное существование в качестве Зевса и Геи.

Интересно сопоставить теогонию Ферекида с орфической. Во-первых, вызывает интерес фигура Кроноса, о чем подробнее ниже, и, во-вторых, «крылатый дуб» и вышитый покров (φᾶρος), который готовит Зас. Последний нередко сопоставляется с украшенным «пеплосом», который прядет Персефона и который в позднейшей традиции также истолковывается как образ обитаемого мира (орфика фр. 192 Kern = 286 Bernabé). Как и у Ферекида «нерушимым эфиром» Зевс называется в ряде орфических фрагментов, в том числе из *Законов* Платона (фр. 243, 17–21 Bern.). Кроме того, там же он назван «умом», содержащим «мысль» (νοῦμα), что находит соответствие в толковании орфической теогонии в «Папирусе из Дервени» (колонка XIX; см. Афонасин 2008, 326): «Говоря, что Мойра “сплела” (ἐτικλῶσαι), они утверждают, что разумение (φρόνησις) Зевса решает (ἐτικυρῶσαι), как (вечно) сущие, возникшие и будущие (вещи) должны возникать, пребывать и исчезать». Отметим еще один случай обращения к образу пряжи.

Вернемся к Кроносу. До нас дошло три версии орфической теогонии.<sup>12</sup> Первая из них известна благодаря Аристофану, Платону, Аристотелю и его ученику Евдему (см. West 1983: 116 сл.). Две более поздних версии содержались в «Священном слове» в 24 рапсодиях («Рапсодическая теогония», см. West 1983: 227 сл.) и том тексте, который Дамаский приписывает «Иерониму и Гелланику» (см. West 1983: 176 сл.). Во всех случаях до нас дошли лишь отдельные стихотворные фрагменты, позднейшие пересказы и толкования. Как видно, источники по большей части те же, что и для теогонии Ферекида.

В древнейшей версии, которая может восходить к VI веку до н. э., Эрот рождается из Яйца, которое снесла Ночь. Будучи светоносной сущностью, он дает возможность всем вещам появиться на свет, просто осветив их (что позволило назвать его Фанесом в позднейших версиях). Он – первый явившийся бог, поэтому его называют Первородженным («Протогоном»). Вслед за Ночью и Эротом идут четыре божества: Уран, Кронос, Зевс и, вероятно, Дионис (если

---

<sup>12</sup> Орфическая теогония достаточно хорошо засвидетельствована в античных источниках и может быть реконструирована на их основе. Это проделывает еще West 1983: 68–115 (третья глава), особ. 114–115 (exempli gratia реконструкция), а также, на основе лучшего чтения текста, Betegh 2004, Brisson 1997 (=LM 149–165), 2003 и 2009 и многие другие авторы. Наконец, текст восстанавливается в издании орфических фрагментов Бернабэ (Bernabé 1997–2007), которое во всех отношениях превосходит раннее собрание Керна. На русский язык эти тексты переведены Лебедевым (1989). Перевод «Папируса из Дервени» см. Афонасин 2008. Нижеследующее краткое описание орфической теогонии воспроизводится по этой публикации.

верить Платону, который говорит, что теогония описывает шесть поколений богов). Впоследствии теогония претерпела важную модификацию, результат которой нашел отражение в «Священном слове» в 24 рапсодиях. Главной особенностью этой версии является то, что в ней в качестве первого божества Ночь сменил Кронос (Хронос=Время). Вопрос о датировке и степени аутентичности рапсодической теогонии очень сложен. Проблема в том, что она известна нам лишь в контексте аллегорических толкований у поздних авторов, от стоиков эллинистического периода до иудео-христианских теологов и философов-неоплатоников первых веков нашей эры. В этой версии исследователи склонны усматривать иранские влияния, а в Кроносе видят бога митраизма с головой льва (Brisson 1985b). Порождение божественных существ триадами и интерпретация этого процесса привлекала гностиков, ранних христиан и философов-неоплатоников. Кронос породил Эфир, Хаос, а затем Яйцо, из которого появился Фанес, иначе именуемый Эротом, Протогоном, Метидой и Эрикеепом. Фанес, сияющее божество или Свет, предполагает существование тьмы, или Ночи, его противоположности, причем, как отсутствие света, Ночь первична. Она была одновременно матерью, женой и дочерью Фанеса. В качестве дочери она наследует его силу (которая затем передается по женской линии), а ее «животворный кратер» рождает ему нескольких детей, в том числе Урана (которому переходит сила) и Гею, причем последняя порождает три группы богов, в числе которых Титаны и их сестры. Кронос, один из Титанов, кастрирует Урана и лишает его силы. Соединившись с Реей, он порождает нескольких детей, в том числе Зевса, который в свою очередь кастрирует своего отца. Соединившись с Герой, он получает силу. Затем он поглощает Фанеса, Первороденного бога, и становится «все», совершив второе творение. Женский партнер Зевса также является ему одновременно матерью, женой и дочерью. Соединившись с дочерью, он порождает Диониса, которому (по необъяснимой причине) сам передает власть. Титаны терзают Диониса и съедают его, однако Зевс возрождает его к жизни, испепелив Титанов.

Версия «Иеронима и Гелланика» отличается от «Рапсодической теогонии» только началом: первыми принципами называются вода и ил, из которых затем родился Дракон с головами быка и льва, «нестареющий» Кронос, он же Геракл (Дамаский, *О первых принципах* 123а).

Базируясь на тексте Папируса из Дервени,<sup>13</sup> можно восстановить такую версию орфического мифа: поглотив «первородного», Зевс превращается во «всё» – начало, конец и середину, и, как средоточие всей силы и власти, объединивший в себе мужское и женское, огонь и воздух и т. д., порождает весь мир, совокупившись для этого со своей матерью, то есть своей женской половиной. На этом дошедший до нас текст заканчивается. Дионис не упоминается.

<sup>13</sup> Текст папируса on-line на странице iMouseion Project «Центра эллинистических исследований» Гарвардского университета: <http://dp.chs.harvard.edu/index.php?col=1&sid=KPT>. Детальная реконструкция поэмы: Sider 2009.

Правда, предыстория находит краткое отражение в колонках X–XI. Здесь Зевс еще только собирается захватить власть и совещается по этому поводу с Ночью. Затем обсуждаются прародители Зевса: Ночь, Первородный, Уран, Гея и Кронос. И вся эта история получает космологическое и естественнонаучное толкование в контексте построений ранних греческих философов, а также объясняется аллегорически в духе *Кратила* Платона и ранних стоиков.

В кол. XII автор папируса делает неожиданный ход, говоря, что,

Олимп – это то же самое, что и время (χρόνος = Кронос). Считающие же, что Олимп – это то же, что и небо (=Уран), заблуждаются, потому что они не знают, что небо не может быть долгим (μακρότερον) более, нежели широким (εὐρύτερον); назвавший же время долгим (μακρόν) не ошибется. Желая сказать о небе, он добавлял эпитет (προσθήκη) «широкое»; и напротив, Олимп он никогда не называл «широким», но только «долгим». Назвав же его «заснеженным» (νιφόβεντα), [он уподобил время или гору?] по его значению снегу (νιφετώδει). Снежный (νιφετώδες) [холоден] и бел... сверкающий... а воздух светел...

Поскольку Олимп идентифицируется со временем, а не с небом, как это обычно делается, и, кроме того, в кол. XIV с небом связывается Уран, порождение Ночи, возникает вопрос, не соответствует ли это «время» Кроносу рапсодической теогонии? Более того, примечательно появление в последних (очень испорченных) строках этой колонки эпитета νιφόβεντα, ведь в рапсодической теогонии первородное яйцо, сотворенное Кроносом в эфире, связано с сущностью, называемой Νεφέλη (см. West 1983: 227 sq.; подборка текстов: Лебедев 1989: 48 сл.). Именно так считает Tortorelli Ghidini (1989 и 1991). Эта позиция отражена в переводе, сопровождающем новое критическое издание Папируса (Kouremenos–Parássoglou–Tsantsanoglou 2006).

Люк Бриссон (1997, 164) критикует эту гипотезу: «Более древняя версия, комментируемая в Папирусе из Дервени, по-видимому, является результатом критики теогонии, переданной при посредстве поэм Гомера и Гесиода, и развитой на основе более элементарной формы аллегорической интерпретации. Вполне естественно, что эта версия также подверглась аллегорической интерпретации, на которую сильное влияние оказал стоицизм, – интерпретации, породившей две другие версии, в которых в качестве древнейшего принципа берутся либо время – версия “Рапсодий” (конец первого – начало второго века н. э.) – либо пространство – версия, известная как теогония “Иеронима и Гелланика” (середина второго века н. э.)». Иными словами, теогония Папируса в большей степени напоминает теогонию «Аристофана и Евдема», где первым принципом также называется Ночь, и ничто в Папирусе не указывает на то, что ей предшествует Кронос, как это наблюдается в «Рапсодиях». Параллель с теогонией Ферекида в интерпретации Шибли (см. выше) очевидна. В кол. XIV говорится следующее:

Кроноса (Κρόνον) родила Гея (земля) от Гелиоса (солнца), потому что благодаря ему (сущие: ἔοντα) начали соударяться (κρούεσθαι) друг с другом из-за солнца...

Поскольку Ум (Νοῦν) ударял (κρούειν) (сущие?) друг о друга, он назвал его Кроносом («Ударяющим умом») и сказал, что он совершил для Урана великое; ведь последний был лишен царства. Кроносом он назвал его в силу этого деяния, и остальные (имена) – в соответствии с тем же принципом. Когда сущие [еще не соударялись, Ум], определяющий (ὀρίζειν) творение, [получил название Уран («Определяющий Ум»)]. И, [по его словам], он лишился своего царства, когда [сущие] начали соударяться...

Творческое начало мироздания – Гелиос-солнце, изначально бывшее частью Урана, «Определяющего Ума», точнее, его фаллосом, – благодаря Кроносу, «Ударяющему Уму»,<sup>14</sup> получило самостоятельное существование, став воплощением активной силы младшего поколения богов (Афродиты, Зевса и Гармонии, кол. XXI) и причиной рождения всего в этом мире: «Гармонией же (бог назван) потому, что множество сущих вещей были им *прилажены* (ἦ]ρμοσε) друг к другу. Ведь они существовали и ранее, однако названы *рожденными* после того, как были разделены» (кол. XXI).

Толкуя орфическую теогонию в натурфилософском смысле, неизвестный автор IV в. до н. э. описывает примечательный физический процесс разрежения-уплотнения, происходящий благодаря нагреванию-охлаждению, причем сын Урана (Солнца) и Кроноса (Времени) Зевс отождествляется с воздухом (ср. «нерушимый эфир», фр. 243, 17–21 Bernabé), подобно тому, как это происходит в учении Диогена из Аполлонии (кол. XXV и др.):

Понимая, что огонь, будучи смешан с остальными (частицами), разрыхляет (ταράσσει) сущие вещи (τὰ ὄντα) и не позволяет им соединиться из-за жара, он (Зевс = воздух) удаляет (ἐξάλλασσει) его на такое расстояние, что, будучи удален, он уже не может мешать сущим (вещам) уплотняться (συνταυῆναι). Ведь все, что возгорелось, охвачено (ἐλικρατεῖται, букв. управляется) (огнем), а будучи охваченным, смешивается с другими вещами (кол. IX).

Кол. XVIII показывает, что дыхание Зевса-воздуха – это его разумение (отождествляемое, как мы видели выше, с Мойрой), а значит, охлаждающее действие воздуха на огонь (=произошедшее от Урана солнце, связанное с Кроносом) носит не только физический, но и разумный характер, своего рода промысел, подчиняющийся разумному принципу (подробнее: Brisson 2003: 27).<sup>15</sup>

<sup>14</sup> О длительной истории истолкования имени Кронос от Платона (*Кратил* 396b–c) до Прокла (Комм. к *Кратилу* 107, 57.15 сл., 108–109, 59.9 сл.) см. Brisson 2004. Согласно Проклу, Фанес – это неподвижный Ум, Уран – неподвижный-и-подвижный, а Кронос – подвижный. Отметим новый перевод комментария Прокла: В. Duvick 2007.

<sup>15</sup>...И говоря [«Мойра», он объясняет], что это [земля?] и что все остальное находится в воздухе, будучи дыханием (πνεῦμα). Это-то дыхание Орфей и называет Мойрой. В повседневной жизни все остальные люди, рассуждая о том, что «Мойра спряла (ἐπικλώσει) для них» и (говоря) «что Мойра спряла, то и будет», выражаются правильно, хотя и не понимают, что есть Мойра и что такое «прясть» (τὸ ἐπικλώσει). Орфей и разумение (φρόνησιν) называл Мойрой; причем это имя ему представлялось наиболее

И далее, кол. XXV:

Ныне есть и другие (тела), парящие (букв. плывущие) в воздухе на большом расстоянии друг от друга... В парящем состоянии (αἰωρεῖται, букв. плывущими) их поддерживает необходимость, дабы они не сходились вместе; ведь в противном случае все (элементы), обладающие той же способностью (δύναμιν, букв. силой), что и те (элементы), из которых состоит солнце, слились бы в единую массу (ἄλεα) [ср. кол. V]. Если бы бог не пожелал, чтобы наличествовали ныне сущие элементы (ἑόντα), то он не создал бы солнца.

Мы видим, что первоэлементы, из которых составлен мир, по мысли комментатора характеризуются не количественным, а качественными характеристиками вроде «белое», «теплое», «холодное». Изначально они равномерно распределены в «воздухе», и образование мира происходит путем «спаривания» (кол. XXI) или соединения подобного с подобным, что конечно же напоминает учение Анаксагора (фр. 1 и др.). Из вышеперечисленных элементов формируется солнце и луна (автор забывает о гениальном прозрении Анаксагора о том, что луна светит отраженным светом солнца, фр. 18). Затем говорится, что до настоящего времени существуют и «реликты» первоначального состояния, свободно парящие в воздухе на большом расстоянии друг от друга. Все это напоминает, как замечает Буркерт, описание Млечного Пути Анаксагором и Демокритом (Аристотель, *Метеорология* А 8, 345a25 сл. = 59 А 80 DK). Однако далее говорится, что «необходимость» призвана обеспечить единственность этого мира: если бы эти частички не находились на таком большом расстоянии друг от друга, они могли бы слиться вместе и образовать еще одно солнце, что вновь находит соответствие у Анаксагора, рассуждающего во фр. 4а о возможных мирах.<sup>16</sup>

Силой необходимости мир держится как у Анаксагора и Демокрита, так и у пифагорейцев (*Теологумены арифметики* 81.19; Платон, *Государство* 616с; Burkert 1972: 75–77). Правда, в отличие от Анаксагора и Демокрита и подобно пифагорейцам, наш автор рассуждает скорее в волюнтаристско-политическом, нежели рационально-физическом ключе: Зевс, он же создатель мира, «воздух»

---

подходящим из всех тех имен, которые ей давали люди. Ведь еще до того, как он получил имя Зевса, Мойра уже существовала, будучи разумением бога, всегда и во всем (καὶ [δ]ὲ πάντως). Когда же Зевс получил это имя, они решили, что он был рожден, хотя он всегда существовал и ранее, не будучи поименован. [Потому Орфей и] говорит: «Зевс первым рожден». Первой была [Мойра-разумение], затем священный (ιερεῦθῆ?) Зевс. Однако люди, [не понимая] смысла сказанного, [пришли к убеждению], что Зевс – это перворожденный [бог]... (кол. XVIII).

<sup>16</sup> Причем, в отличие от нашего автора в случае с Анаксагором вопрос о том, считал ли он мир единственным или же верил во множество миров, остается открытым: см. KRS 378–380; Sider 2005, 92 ff., а также замечательную идею Япа Мансфельда (1980) о том, что, поскольку у Анаксагора нет пределов величине или малости, то другие миры могут существовать в нашем мире, только быть очень маленькими или, наоборот, огромными.

и «разумение бога», обеспечивает установленный порядок в этом мире своей властью, что позволяет нам вернуться к исходному моменту: безусловно, перед нами ранняя версия космологии «платонического» типа, которая, разумеется, отличается от версии Ферекида деталями, однако совпадает в своих основных характеристиках. В обоих случаях процесс творения разворачивается в два этапа и ключевой фигурой этого процесса оказывается Кронос-Время. Кроме того, в обоих случаях мир возникает не из ничего: он порождается из вечного семени и затем подвергается определенной трансформации и упорядочению. И наконец, творческое начало не покидает созданный мир. Постоянно в нем присутствуя, оно не позволяет нарушиться хрупкому равновесию сил. Открытым остается вопрос о вечности мира: наши авторы не говорят об этом, однако можно предположить, что по крайней мере «семя» Кроноса неуничтожимо.

Поразительно, насколько точно древние авторы ухватывают суть метафизических проблем, которые лежат в основании космологических учений с Античности до настоящего времени. М. Чейз подробно сопоставляет древнюю космогонию со стандартной космологической моделью – Теорией Большого взрыва, а также обсуждает спор Иоанна Филопона и Прокла о вечности мира (выше в этом выпуске и Chase 2011), поэтому повторяться нет необходимости. С точки зрения стандартной теории мир имеет начало и, возможно, конец во времени, ограничен в пространстве и возник из некоей сингулярности – точки, в которой содержится вся энергия Вселенной. Однако как такая сингулярность может существовать и откуда она взялась – ответить на эти вопросы наука не в состоянии. Законы физики не работают в точке, содержащей столь огромное количество вещества и энергии. Проблему пытаются разрешить самыми разными способами, и один из них очень близок той картине происхождения космоса, которую рисуют Ферекид, орфики и некоторые другие античные авторы. Именно, Илья Пригожин (2001, 144 сл.) считает Большой взрыв необратимым процессом и предлагает следующую гипотезу:

С нашей точки зрения время вечно. Какой-то возраст у нас есть, у нашей цивилизации, у нашей Вселенной, но само время не имеет ни начала ни конца... От Правселенной, которую мы называем квантовым вакуумом, должен был произойти необратимый фазовый переход. Необратимость должна была произойти вследствие нестабильности в Правселенной, вызванной взаимодействием гравитации и вещества... Рождение нашей Вселенной более не ассоциируется с сингулярностью, а связывается с неустойчивостью, аналогичной фазовому переходу или бифуркации.

Эта гипотеза, как отмечает Пригожин, позволяет сблизить стандартную модель Большого взрыва и теорию стационарного состояния Вселенной Г. Бонди, Т. Голда и Ф. Холла. Согласуется она и с теорией мультиверса (подробнее см. Рис 2002, 87 сл., 149 сл.). В точности имеется в виду следующее. Согласно модели «бесплатного завтрака» (высказанной в 1973 г. Э. Трайном) суммарная энергия нашей Вселенной, отрицательная (гравитационная) и положительная (связанная с массой формулой Эйнштейна), равна нулю. Тогда Большой взрыв – это

флуктуация в вакууме, сохраняющая энергию, причем гравитационная энергия в результате некоторого процесса, *необратимого* в пространстве и во времени, трансформируется в вещество.<sup>17</sup>

Так как энтропия определенно связана с веществом, трансформация пространства-времени в вещество соответствует диссипативному необратимому процессу, производящему энтропию. Обратный процесс, который превращал бы вещество в пространство-время, невозможен. Таким образом, рождение нашей Вселенной стало бы результатом вспышки энтропии... Необходимость и случайность составляют важную часть предложенного подхода. Вселенные возникают там, где амплитуды гравитационного поля и поля материи имеют большие значения. Такие места и моменты времени имеют лишь статистический смысл, так как связаны с квантовыми флуктуациями полей... Мы имеем здесь пример резонансов Пуанкаре, аналогичный распаду возбужденного атома. Но в данном случае процесс распада рождает не фотоны, а вселенные! Стрела времени существовала еще до рождения *нашей* Вселенной, и эта стрела времени будет существовать вечно (Пригожин 2002, 157–158).

## II

Изменчивый универсум, возникший во времени и подверженный гибели, находится во власти космических сил, поддерживающих его в стабильном состоянии, и вопрос о том, что остается неизменным, когда мир подвергается трансформации или даже прекращает свое существование, занимал философов с древнейших времен. Примечательно, что позднейшие доксографы единогласно отдают пальму первенства в этих дискуссиях Ферекиду. Цицерон (*Тускуланские беседы* 1.16.38) сообщает, что именно он впервые высказал идею о бессмертии человеческой души, а по одному из поздних свидетельств (Апоний, Толкование на *Песнь песней*, 5.95; А 5 DK), Ферекид что-то говорил о двух типах «пневмы» в человеческой душе, происходящей, соответственно, из небесных и земных семян (то есть от Зевса и Геи). Эта идея в конечном итоге приобрела популярность, поэтому не случайно, что обсуждая гностическое учение, Климент обращается именно к ней, примечательным образом, непосредственно следом вспоминая Ферекида. Повторимся для удобства читателей:

(52,1) ...в катаклизме погибнет вся грешная плоть... И тонкий элемент, душа, не подвергнется воздействию плотных вод, ведь тонкая и простая природа им не подвластна, не даром она называется бестелесной. Если же она отяжелеет под тяжестью грехов, то будет унесена потоками вместе с «телесным духом», который охотится за душой... (Климент, *Строматы* 6.52.1).

---

<sup>17</sup> Были предложены механизмы такой флуктуации и соответствующий математический аппарат (конформный фактор в пространственно-временном интервале: Пригожин 2001, 155).

Проблема слишком многогранна, чтобы рассматривать ее здесь во всех деталях, поэтому сконцентрируемся лишь на фигуре творца и управителя мира в его ипостаси «кормчего».

Этот образ возникает в диалогах Платона по преимуществу в трех контекстах и затем развивается в платонической традиции на протяжении всей античности. Первый контекст – обсуждение Сократом природы искусства (τέχνη), второй – космологическая и третий – психологическая интерпретация образа. Начнем с первого. Хороший пример – *Государство* 332d–e<sup>18</sup>:

Кто всего более способен творить добро своим друзьям, если они заболели, и зло – своим врагам?

– Врач.

– А мореплавателям среди опасностей мореходства?

– Кормчий.

– Как же обстоит дело с тем, кто справедлив? Какими действиями и в какой области он всего способнее принести пользу друзьям и повредить врагам?

– На войне, помогая сражаться, мне кажется.

– Прекрасно. Но, дорогой мой Полемарх, тем, кто не болен, врач не нужен.

– Правда.

– А кто не на море, тому не нужен и кормчий.

Правда, справедливый человек полезен и в болезни, и на море и на войне, заключает Сократ и несколько ниже еще раз возвращается к этому образу, вновь сопоставляя врача и кормчего и замечая, что последнего «называют кормчим не потому, что он на корабле, а за его умение и потому, что он начальствует над гребцами» (341c–d, ср. 360e). Проводя эту аналогию Сократ, понимает, стремится подвести участников беседы к пониманию того, как должно управляться хорошее государство. Соответствующее дело в первую очередь следует доверять человеку, сведущему в том или ином искусстве: плохо будет, если воин в государстве станет кроме всего прочего и купцом, земледелец на досуге займется юриспруденцией, а сапожник кораблевождением (397e).<sup>19</sup> То же самое

<sup>18</sup> Если не оговорено иное, здесь и далее Платон цитируется по *Собр. соч. в 4-х тт.* (Москва, 1990–1994).

<sup>19</sup> Этот мотив возникает в диалогах постоянно. Ср. *Феаг* 123b, где Сократ обсуждает, нужно ли учиться искусству кормчего; *Ион* 537c, где он замечает, что хорошим кормчим нельзя стать, овладев искусством врача, и 540c, где он спрашивает, кто лучше знает, что делать во время бури, кормчий или рапсод? Аналогично, см. *Евтидем* 279e, ср. вывод 291d: Кто всех удачливее в преодолении опасностей на море? С кем бы вы разделили опасности на войне? Болея, кому бы вы рискнули довериться? И вообще, разве сотрудничество с мудрым человеком не приносит больше счастья, чем с неучем?

Ср. *Кратил* 390 b: Кто способен судить о деле кораблестроителя? Нужно ли мастеру изготавливать руль под присмотром кормчего, чтобы он получился хорошим? То же относится и к другим профессиям, и, прежде всего, к законодателю. Это положение из *Кратила* комментирует Алкиной (*Дидакалик* 6.11, пер. Ю. И. Шичалина): «Правильное употребление имен тоже относится к диалектике. Как челноком пользуется ткач,

верно и относительно искусства управления государством, причем важнее всего, чтобы в первую очередь во внимание принимались способности, а не знатность, имущественное положение и тому подобное, и в качестве аналогии вновь привлекается образ кормчего (551c):<sup>20</sup>

– Посуди сам: если кормчих на кораблях назначать согласно имущественному цензу, а бедняка, будь он и больше способен к управлению кораблем, не допускать...

– Никуда бы не годилось такое кораблевождение!

В контексте дискуссии о том, что «никто не чинит несправедливости по доброй воле, но всякий поступающий несправедливо несправедлив поневоле» (*Горгий* 509e), Сократ обсуждает вопрос о том, какая жизнь лучше, достойная или приятная, и в качестве примера привлекает ремесло кормчего, подчеркивая что, как любое ремесло, оно, возможно и ценится ниже, скажем, искусства софиста или политического деятеля, однако, при всей своей непритязательности, не менее спасительно:

...мастерство кормчего... спасает от величайших опасностей не только наши души, но и наши тела, и наше имущество, совсем как красноречие. А между тем оно непритязательно и скромно, не важничает так, словно совершает что-то необычайное, но, сослуживши нам ту же самую службу, что судебное красноречие, например, доставив нас целыми и невредимыми с Эгины сюда, зарабатывает на этом, если не ошибаюсь, всего два обола, а если едешь очень издалека – из Египта или из Понта, за великое это благодеяние, сохранивши в целости, как я уже сказал, и хозяина, и его детей, и добро, и женщин, берет от силы две драхмы, когда судно причалит в гавани; а тот, кто владеет этим мастерством и кто исполнил все дело, сходит на сушу и скромно прогуливается по берегу, подле своего корабля. Вероятно, кормчий спо-

---

знающий его свойства, хотя изготавливает его плотник, так и данным именедателем именем умело и кстати пользуется диалектик. Плотник сделает кормило, а хорошо им пользоваться – дело кормчего. А именедатель даже хорошо установить имя может только тогда, когда ему помогает диалектик, знающий природу предмета».

Примечателен и *Алкивиад* I, 117c: Доверимся ли мы кормчему в нашем плавании по морю? И вывод: Значит, ты не колеблешься по поводу того, чего не знаешь, если уверен в своем незнании? Ср. *Алкивиад* II, 119d и 125c и др. И вновь, платоник II в. так это комментирует: «Поэтому разумность, будучи знанием, определяет, что свойственно каждой добродетели, наподобие кормчего, подсказывающего гребцам то, чего они не видят; и гребцы слушаются его, как и воин слушается полководца» (*Алкиной, Дидаскалик* 30.3).

<sup>20</sup> Эта идея затем регулярно повторяется в платонической традиции. См., например, Филон Александрийский, *Вопросы и ответы к кн. Бытия*, 4.76 (сохранился латинский перевод армянской версии): «И как если кто не знает мореплавания, медицины или музыки и для него бесполезны кормило, лекарства, авл или лира (ибо ни одну из этих вещей невозможно использовать по назначению не владея искусством кормчего, врача или музыканта), так же, поскольку царская власть тоже есть искусство...» (Пер. А. Столярова). Ср. Климент, *Строматы* 2.16.1.

собен рассудить, что неизвестно, кому из спутников, которым он не дал погибнуть в волнах, принес он пользу, а кому вред. Ведь он знает, что высадил их на берег совершенно такими же, какими принял на борт, – ничуть не лучше ни телом ни душою, – и потому говорит себе: нет, если кто, страдая тяжелыми и неисцелимыми телесными недугами, не потонул, так это его несчастье, что он не умер, и никакой пользы я ему не принес, но если кто скрывает множество неисцелимых недугов в душе, которая драгоценнее тела, то разве стоит ему жить, разве пойдет ему на пользу спасение от морской пучины, от суда или от любой иной напасти – ведь негодяю лучше не жить, потому что жизнь его непременно будет и скверной, и несчастной.

Вот почему кормчий обычно не важничает и не бахвалится, хоть и спасает нас от смерти, и строитель военных машин – тоже, а между тем, мой почтенный, он не уступит не только кормчему, но и никому иному на свете, даже полководцу: целые города спасает он от гибели в иных случаях. Ты, конечно, не поставишь его в один ряд с судебным оратором? Если бы, однако, он захотел, по вашему примеру, Калликл, произнести похвальное слово своему занятию, то засыпал бы вас словами, призывая сделаться строителями машин, утверждая, что это необходимо и что всякое другое занятие ничего не стоит: доводов ему хватит. И тем не менее ты презираешь его и его искусство, «строитель машин» для тебя что-то вроде позорной клички, ты не захочешь отдать свою дочь за его сына и сам не возьмешь его дочь.

Но на каком же основании хвалишь ты собственное дело и по какому праву презираешь строителя машин и остальных, о ком я только что упоминал? Да, знаю, ты, верно, скажешь, что ты лучше их и произошел от лучших родителей. Но если «лучшее» – не то, что понимаю под ним я, если добродетель – в том, чтобы спасти себя и свое имущество, каков бы ты ни был сам, тогда смешно хулить и строителя машин, и врача, и все прочие искусства, созданные для спасения нашей жизни и нашего добра (*Горгий* 511c–512d).

И еще одно важное обстоятельство: человеку, сведущему в том или ином искусстве, иногда позволительно то, что для всех остальных предосудительно. Разумеется, на благо людей. Так, гребец не имеет права давать кормчему ложную информацию о корабле, больной или гимнаст не должны скрывать от врача или тренера сведения о своем физическом состоянии, и, напротив, врач или политик могут солгать на благо, соответственно, пациенту или обществу, хотя «несведущие люди не должны прикасаться» к этому средству (*Государство* 389b). Такая ложь – это терапевтический прием, причем намеренное его использование следует отличать от ошибок, вызванных простой неопытностью или некачественными орудиями:

Ну а какими орудиями лучше действовать – теми, с помощью которых можно добровольно действовать дурно, или теми, которые толкают на дурное поневоле? Например, какое кормило лучше – то, которым приходится дурно править понево-

ле, или то, с помощью которого неверное направление избирается добровольно? (*Гиптий Меньший* 374e).<sup>21</sup>

Эту же мысль повторяет автор I в., кроме Платона должно быть вспомнив и о Родосском морском законе:

Подобно тому, как врач при серьезном и опасном заболевании вынужден удалять некоторые части тела ради здоровья целого, а кормчий при наступлении бури – выбрасывать за борт груз, заботясь о безопасности людей, – и врача не порицают за нанесение повреждения, а кормчего – за выброшенный груз, а напротив, хвалят и того и другого, так как они правильно исполнили полезное вместо приятного, подобным же образом всегда следует восхищаться природой мироздания и с благодарностью принимать все происходящее, не ища в нем заведомого зла и не оценивая его с точки зрения отсутствия удовольствия, а с точки зрения того, руководится ли и управляется мир подобно благоустроенному городу (Филон Александрийский, *О наградах и наказаниях* 33; пер. А. Столярова).

Конечно, «налетевшая буря может побороть кормчего, внезапное ненастье – земледельца. То же самое и с врачом» (*Протагор* 344d), однако более искусный и рассудительный мастер имеет больше шансов на успех:

Ведь если нами руководит по преимуществу рассудительность... и, с другой стороны, если она действует в соответствии с науками, то ни один самозванный кормчий нас не обманул бы, и ни врач, ни стратег, ни кто-либо другой, делающий вид, что он знает то, чего он не знает, не остался бы неразгаданным... Будем пользоваться услугами только истинных мастеров... Рассудительность, как верный страж, не допустит, чтобы вмешалось невежество и стало нашим помощником. Однако, мой милый Критий, мы не можем пока быть уверенными в том, что, действуя сознательно, тем самым добьемся для себя благополучия и счастья (*Хармид* 173bc).<sup>22</sup>

Платоник II в. все еще живописует в том же ключе:

Вот вам, например, прекрасный корабль, умело построенный, надежно сбитый изнутри, искусно украшенный снаружи, с послушным кормилом, крепкими канатами, высокою мачтою, превосходным топом, великолепными парусами, снабженный, наконец, всем, что полезно в плавании и приятно для взора; но если этим кораблем не правит кормчий или если правит им буря, с какою легкостью, вместе со всем своим замечательным снаряжением, исчезнет он, поглощенный пучиною, или разобьется о скалы!

Или вот еще врачи, которые приходят навестить больного. Ни один из них не обнадеживает его на том основании, что видит в доме комнаты, увешанные красивыми картинами, штучные потолки, обитые золотом, мальчиков и юношей пре-

<sup>21</sup> Ср. такое мнение платоника II в.: «Чересчур большие богатства напоминают чудовищно огромные кормила, которые легче топят, нежели держат правильный курс: их изобилие бесполезно, а излишество – вредно» (Апулей, *Апология* 19, пер. С. П. Маркиша).

<sup>22</sup> Ср. Филон Александрийский, *О виноградарстве* 142 (Хрисипп, фр. 712, *Фрагменты ранних стоиков*, т. 3.1): «Так из людей, оказавшихся в глубокой реке или море, не знающие, как плавать на корабле, погибают, а знающие спасаются» (пер. А. Столярова).

красной наружности, толпою стоящих в спальне вокруг ложа. Нет, врач, как только сядет рядом с больным, берет его руку, осматривает ее, нащупывает пульс и определяет силу его биения, и если обнаружит какие-нибудь перебои или неправильности, объявляет больному, что недуг его не из легких. Богач выслушивает запрещение принимать пищу, и в тот день не получает в своем собственном доме, где все дышит изобилием, ни крошки хлеба, в то время как вся его челядь пирует и веселится; его высокое положение ничем не может помочь ему в этом случае (Апулей, *Флориды* 23, пер. С. П. Маркиша).

Или христианский платоник II в. н. э.:

Не природа, а образование способствует воспитанию в нас всего доброго и прекрасного, подобно тому, как обучение создает врачей и моряков (Климент, *Строматы* 1.34.1). Мы уважаем многоопытного лоцмана, «видевшего городов много и людей»<sup>23</sup>, и имя врача, имеющего большую практику, за что и называют таких врачей эмпириками<sup>24</sup> (Там же, 1.44.1).

Правда, как замечает, рассуждая в сократическом духе, оратор I в. н. э., владение искусством само по себе не ведет к добродетели:

Если кто-то становится наездником, хорошим рулевым, геометром или грамматиком, – нет ничего удивительного, если его после этого видят у гетеры или флейтистки: такие знания не делают человеческую душу лучше и не отвращают от грехов (Дион Хризостом, *О философии* 9, пер. Т. Г. Сидаша).

Примечателен и такой совет Платона по достижению здорового образа жизни:

Что касается движений, наилучшее из них то, которое совершается [телом] внутри себя и самим по себе, ибо оно более всего сродно движению мысли, а также Вселенной; менее совершенно то, которое вызвано посторонней силой, но хуже всего то, при котором тело покоится в бездействии, между тем как посторонняя сила движет отдельные его части. Соответственно из всех видов очищения и укрепления тела наиболее предпочтительна гимнастика; на втором месте стоит колебательное движение при морских или иных поездках, если только они не приносят усталости; а третье место занимает такой род воздействий, который, правда, приносит пользу в случаях крайней необходимости, но в остальное время, безусловно, неприемлем для разумного человека: речь идет о врачебном очищении тела силой лекарств (*Тимей* 89а).

Морская прогулка стоит на втором месте после гимнастики, поскольку море, постоянно пребывая в движении, само заставляет тело двигаться. Далее Платон дает рекомендацию, типичную для гиппократовской школы: каждая болезнь проходит в своем развитии определенные стадии, и вмешательство в естественный ход вещей силою лекарств может навредить организму, поэтому «лучше руководить недугом с помощью упорядоченного образа жизни, насколько это

<sup>23</sup> Гомер, *Одиссея* I, 3.

<sup>24</sup> Вероятно, речь идет об «эмпирической школе» александрийской медицины, основанной, как полагают в третьем веке до н. э. Серапионом Александрийским и Филином с о. Кос.

позволяют нам обстоятельства, нежели дразнить его лекарствами, делая тем самым беду закоренелой», то есть лучше позволить нашему организму самому прийти в норму и восстановить естественный баланс жидкостей.<sup>25</sup>

Внешнее и нерегулярное вмешательство вредит любому организму и ускоряет его гибель. То же случится с кораблем, войском, и, как мы увидим далее, во всем космосом, если соответствующие условия не будут соблюдены. Сократ иллюстрирует это положение при помощи знаменитого образа «корабля дураков» (*Государство* 488a–e):

Так вот, представь себе такого человека, оказавшегося кормчим одного или нескольких кораблей. Кормчий и ростом, и силой превосходит на корабле всех, но он глуховат, а также близорук и мало смыслит в мореходстве, а среди моряков идет распря из-за управления кораблем: каждый считает, что именно он должен править, хотя никогда не учился этому искусству, не может указать своего учителя и в какое время он обучался. Вдобавок они заявляют, что учиться этому нечего, и готовы разорвать на части того, кто скажет, что надо. Они осаждают кормчего просьбами и всячески добиваются, чтобы он передал им кормило. Иные его совсем не слушают, кое-кто – отчасти, и тогда те начинают убивать этих и бросать их за борт. Одолев благородного кормчего с помощью мандрагоры, вина или какого-либо иного средства, они захватывают власть на корабле, начинают распоряжаться всем, что на нем есть, бражничают, пируют и, разумеется, направляют ход корабля именно так, как естественно для подобных людей. Вдобавок они восхваляют и называют знающим моряком, кормчим, сведущим в кораблевождении того, кто способен захватить власть силой или же уговорив кормчего, а кто не таков, того они бранят, считая его никчемным. Они понятия не имеют о подлинном кормчем, который должен учитывать времена года, небо, звезды, ветры – все, что причастно его искусству, если он действительно намерен осуществлять управление кораблем независимо от того, соответствует ли это чьим-либо желаниям или нет. Они думают, что невозможно приобрести такое умение, опытность и вместе с тем власть кормчего.

Сравним это с двумя высказываниями из *Политика*:

Подобно тому как кормчий постоянно блюдет пользу судна и моряков, подчиняясь не писанным установлениям, но искусству, которое для него закон, и так сохраняет жизнь товарищам по плаванию, точно таким же образом заботами умелых правителей соблюдается правильный государственный строй, потому что сила искусства ставится выше законов (296e)...

Скорее надо удивляться тому, как прочно государство по своей природе: ведь нынешние государства терпят все это зло бесконечное время, а между тем некоторые из них монолитны и неразрушимы. Есть, правда, много и таких, которые, подобно судам, погружающимся в пучину, гибнут либо уже погибли или погибнут в

---

<sup>25</sup> В целом о природе болезней см. *Тимей* 82a и сл. Упомяну еще одну мрачноватую морскую метафору: воспаление «проникает до самого мозга и палит его, как бы сжигая корабельные канаты отчаливающей на волю души» (*Тимей* 85e).

будущем из-за никчемности своих кормчих и корабельщиков – величайших невежд в великих делах (298d)...<sup>26</sup>

Благодаря своему искусству врач спасает людей от болезни, кормчий – от гибели в морской пучине, правитель же аналогичным образом борется с общественными недугами и ведет общество надежным курсом в спокойную гавань.

Правителя с кормчим сравнивает еще Эсхил (*Семеро против Фив*, 1–3, пер. С. Апта):

Народ кадмейский, время не велит молчать  
Тому, кто, стоя у кормила города,  
Вершит его делами и не знает сна.

Примечательно также сопоставление афинского демоса с глухим старикашкой во *Всадниках* Аристофана (ст. 43).<sup>27</sup> Еще один интересный случай находим в *Феогниде*. Вполне в духе сочинителя элегий VI в. до н. э. неизвестный подражатель пишет так (ст. 670–685, пер. В. Вересаева):

Если бы я, Симонид, богатство сберег, то, конечно,  
Так бы не мучился я в обществе добрых людей.  
Гибнет богатство мое у меня на глазах, и молчу я,  
Бедностью скован, хотя вовсе не хуже других  
Знаю, ради чего понеслись мы в открытое море,  
В черную канули ночь, крылья ветрил опустив.  
Волны с обеих сторон захлестывают, но отчерпать  
Воду они не хотят. Право, спастись нелегко!  
Этого им еще мало. Они отстранили от дела  
Доброго кормчего, тот править умел кораблем.  
Силой деньги берут, загублен всякий порядок,  
Больше теперь ни в чем равного нет дележа,  
Грузчики стали у власти, негодные выше достойных.  
Очень боюсь, что корабль ринут в пучину валы.  
Вот какую загадку я гражданам задал достойным,  
Может и низкий понять, если достанет ума.

К сожалению, этот текст может быть датирован лишь приблизительно. Возможно, он написан еще до Платона, возможно, под его влиянием, однако позиция его автора отличается от мнения Сократа в *Государстве*. Как мы видели, философ неоднократно подчеркивает, что способности управления как кораблем, так и государством не зависят от социального происхождения кормчего. Напротив, автор элегии полагает, что государство оказывается в

---

<sup>26</sup> Ср. *Алкивиад* II 135а: «А если на корабле любому будет дана возможность делать все, что ему угодно, при том, что у него нет разума и добродетели кормчего, – понимаешь ли ты, что приключилось бы с ним и его спутниками по плаванию?»

<sup>27</sup> Ср. также ст. 540, где поэт сравнивается с искусным кормчим, отправляющимся в опасное плавание по бурному морю.

опасности всякий раз, когда к власти приходят простолюдины, а «достойные», аристократы, ее утрачивают.

Наше место из *Государства* упоминает в третьей книге *Риторики* (1406b) Аристотель, сопоставляя сравнение народа с «капитаном корабля, сильным, но тугим на ухо» с рядом аналогичных, таких как сравнение беотийцев с дубами (подобно тому, как один дуб, падая, губит другие, так и беотийцы уничтожают друг друга в гражданских войнах) или демоса с людьми, страдающими морской болезнью (это сравнение приводит Демосфен). Историк II в. до н. э. Полибий не только принимает сравнение Платона, но и находит подтверждающие его примеры в греческой истории: сколько раз полисы переживали тяжелые времена и спасались благодаря таким выдающимся людям, как Фемистокл, и лишь для того, чтобы прийти в упадок в благополучные и мирные годы, причем источник бедствия всегда один – своеволие необузданной толпы.<sup>28</sup>

### III

Как видим, наш образ кормчего получил в античной литературе определенное развитие как до Платона, так и после него, однако наибольшее значение он приобрел именно в платонической философии. Стоики, к примеру, использовали совсем другие примеры и метафоры.<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> «Так же точно нужно понимать и государство афинян. И оно много раз бывало в цветущем состоянии, наибольшего блеска достигло трудами Фемистокла, но быстро испытало обратную долю вследствие присущей ему неустойчивости. В самом деле, афинский народ издавна походит на судно без кормчего. Так, когда на судне под страхом неприятеля или из опасения бури команда обнаружит единодушное повинование кормчему, он отлично исполнит свои обязанности. Когда же, напротив, люди почувствуют себя вне опасности, начинают пренебрежительно относиться к своим начальникам и ссориться из-за разногласий во мнениях, когда одни желают продолжать путь, а другие понуждают кормчего бросить якорь, когда одни выбрасывают снасти, а другие хватаются за них и велят сниматься с якоря, тогда посторонний наблюдатель видит перед собою постыдную картину раздоров и смуты, а положение соучастников плаванья и товарищей становится опасным. Вот почему подобные корабли терпят крушение в гавани, у самого берега, уже после того, как благополучно вышли из величайших морей и спаслись от сильнейших бурь. То же самое многократно случалось и с Афинским государством, именно: не раз доблести народа и его правителей спасали его от величайших и ужаснейших напастей, и потом сверх всякого ожидания, по какому-то бессмыслию приходило оно снова в бедственное состояние среди мира и спокойствия. Поэтому-то и не стоит распространяться о государственном устройстве афинян и фиванцев, где всеми делами по собственному капризу управляет толпа, в одном месте непомерно стремительная и непостоянная, в другом обуреваемая насилием и страстями» (Полибий, 6.44, пер. Ф. Г. Мищенко).

<sup>29</sup> Морские метафоры в раннестойическом корпусе в целом довольно редки. Мне удалось идентифицировать лишь несколько случаев. Интересна, в частности, такая рациональная интерпретация искусства Орфея в трактате *О музыке* ученика Хрисиппа Диогена Вавилонского (фрагментарно сохранившемся в составе одноименного сочи-

Следует уподоблять мудрость не искусству кораблевождения или врачевания, но, скорее, правилам актерского мастерства или танцев (*nec enim gubernationi aut medicinae similem sapientiam esse arbitramur, sed actioni illi potius, quam modo dixi, et saltationi*), ...поскольку ее конечная цель, то есть реализация данного искусства, заключена в ней самой, а не привходит извне (Цицерон, *О пределах добра и зла* 3.24; со ссылкой на стоическое учение, фр. 11 Хрисипп, т. 3.1).

И вообще не любили море:

У Зенона Китийского оставался лишь один торговый корабль. Узнав, что и тот погиб вместе с грузом, захлестнутый волнами, Зенон сказал: Прекрасно ты поступаешь, удача, обращая нас к грубому плащу (и портику)» (Плутарх, *О безмятежности души* 6, 467с = Плутарх, *О пользе от врагов* 2, 87а). Ср. Диоген Лаэртий 7.5: «Другие говорят, что Зенон жил в Афинах, когда узнал о крушении и сказал: И прекрасно поступает удача, понуждая нас к философии» (= Сенека, *О безмятежности души* 14.2).

Как видим, в стоицизме морская стихия также сравнивается с неукротимой и неконтролируемой страстью,<sup>30</sup> но если платоник призывает освоить искус-

---

нения Филодема), в котором стоик рассуждает о пользе музыки «не только для души, но и для тела». Филодем критикует идею Диогена о том, что мелодия «по природе содержит в себе нечто, склоняющее к действию» (как огонь по природе жгуч), отмечая, в частности, его идею о том, что «Орфей не передвигал скалы и деревья силой своей игры, как о том повествуют мифы и как мы привыкли сейчас гиперболически говорить, а на самом деле помогал авлетам триеры задавать ритм» (фр. 68–69 SVF 3.2, Филодем, *О музыке* 70 Kemke). Другой пример: Аполлодор Селевкийский (ученик Диогена Вавилонского) в «Физике» (фр. 7, т. 3.2, Стобей, *Эклоги* 1.19.5 W., из Ария Дидима, физ. фр. 24 Дильс) упоминает перемещение корабля и находящихся на нем людей в качестве иллюстрации относительности движения. Ср. Калкидий, *Комментарий к Тимею* 237: (фр. 832, т. 2.2) «Стоики считают причиной зрения напряжение (*intentio*) сродной пневмы, которая, по их мнению, принимает форму конуса... Грузовой корабль издали кажется маленьким в силу недостаточной силы взора и вследствие того, что пневма не попадает на все части корабля. Точно так же цилиндрическая округлость башни создает впечатление многоугольника, а портик, рассматриваемый сбоку, уменьшается из-за искривления взора. Да и огни звезд выглядят весьма небольшими, и даже само солнце, которое многократно больше земли, представляется в виде круга в два фута диаметром» (пер. А. Столярова).

Эпикурейцы думали подобным образом: ср. несколько строк из поэмы Лукреция (*О природе вещей* 4.388 сл.), где движущийся корабль также используется для иллюстрации как относительности движения, так и искажения перспективы. Ср. также 4.437–442, где в качестве примера обмана зрения приводится преломление предметов в воде: «Кажется в гавани тем, кто не знает морей, что хромают / Все корабли на воде и стоят с перебитой кормою, / Ибо у весел та часть, что из волн выдается соленых, / Прямо идет, и пряма у рулей их надводная доля; / Все же, что в воду ушло, представляется нам преломленным, / Загнутым будто назад и как будто изогнутым кверху...» (пер. Ф. Петровского). Ср. 2.781 (о множестве оттенков в морской воде).

<sup>30</sup> Ср. свидетельства о Зеноне, фр. 205–206 и др. Описание «душевных волнений» напоминает процесс образования волн на водной поверхности: «Вот как определил

ство кораблевождения для преодоления этой стихии и даже использования ее мощи во благо, то стоик предпочитает устраниваться от опасности.<sup>31</sup> Поэтому метафора чаще всего возникает в контексте стоической концепции судьбы, причем море – это, как правило, неблагоприятный знак неизбежной гибели.<sup>32</sup> Примечательное исключение – такое «стоическое» истолкование платонической метафоры позднеантичным комментатором *Тимея*:

Если кому суждено разбогатеть на морской торговле, то при содействии именно такого, а не другого кормчего, или если какому-нибудь государству суждено пользоваться добрыми законами и нравами, то Спарте это было суждено при помощи законов Ликурга... искусства подвластны велениям судьбы: ибо ими давно уже было назначено, какой больной с помощью какого врача поправится (Калкидий, Комментарий к *Тимею* 160–161; Хрисипп, фр. 943, пер. А. Столярова).<sup>33</sup>

---

страсть стоик Зенон: страсть есть чрезмерно сильное влечение. Он не говорит “чрезмерно сильное от природы”, но “в настоящий момент избыточное”, то есть оно таково не по природной потенции, а именно в реальном осуществлении. Он выразился еще и так: “страсть есть трепет души”, сравнив подвижность аффективного начала со стремительным полетом птиц» (Стойей, *Эклоги* 2.7.1); «страсть – это чрезмерное и неподвластное судящему разуму влечение, или неразумное движение души вопреки природе» (2.7.2 W).

<sup>31</sup> Пиррон, разумеется, призывает к безмятежности: «Посидоний рассказывает о нем вот какой случай. На корабле во время бури, когда спутники его впали в уныние, он оставался спокоен и ободрял их, показывая на корабельного поросенка, который ел себе и ел, и говоря, что такой бестревожности и должен держаться мудрец» (Диоген Лаэртский 9.68, пер. М. Гаспарова). Ср. Цицерон, *Тускуланские беседы* 5.40.116 (о том же в связи с эпикурейцами).

<sup>32</sup> Цицерон, *О судьбе* 14: Если истинно высказывание: «Кто родился при восходе Сириуса, тот не умрет в море», то первая часть высказывания «Кто родился при восходе Сириуса» необходима (ведь все истинные высказывания о прошлом необходимы, что признает и сам Хрисипп...), ... и, значит, то, что из него следует, тоже необходимо.

Цицерон, *О прорицании* 1.56 (о сновидении Симонида, часто упоминаемом стоиками): Однажды он наткнулся на тело незнакомого ему человека и похоронил его, – а сам он в это время намеревался отправиться в плавание. И во сне он увидел похороненного им человека, который отговаривал его от этого: если он поплывет, то погибнет при кораблекрушении. Поэтому Симонид отказался ехать, а другие, которые тогда поплыли, погибли.

<sup>33</sup> Примечателен также такой случай «божественного вмешательства» в торговое предприятие: «...Дексикреонт судовладелец... собрался однажды торговать на Кипр и уже готовился грузить корабль, как вдруг Афродита приказала ему взять только воду и немедленно отчаливать. Он повиновался, набрал побольше воды и отплыл; а в море корабль застигло полное безветрие, и Дексикреонт выручил много денег, продавая воду купцам и корабельщикам, страдавшим от жажды. Из этих средств он и посвятил богине статую, названную его именем. Если это правда, то необходимо добавить, что богиня желала не богатства для одного, а спасения для многих» (Плутарх, *Греческие вопросы* 54cd; пер. Н. В. Брагинской).

Красочные описания природных явлений и морские метафоры находим и в эпикурейском тексте: Лукреций, *О природе вещей* 1.270 сл. и 6.140 сл. (неистовство ветра и волн); 1112 («материя хлынет») и др. В первых двух строках второй книги своей поэмы последователь Эпикура рассуждает точно так же, как Зенон:<sup>34</sup>

Сладко, когда на просторах морских разыграются ветры,  
С твердой земли наблюдать за бедою, постигшей другого,  
Не потому, что для нас будут чьи-то муки приятны,  
Но потому, что себя вне опасности чувствовать сладко (пер. Ф. Петровского).

И далее (2.550) «бездна материи» иллюстрируется картиной кораблекрушения, после чего следует совет избегать обманов коварного моря, даже если «лукавая гладь улыбается тихого понта». Правда, затем говорится, что именно разнообразие и непостоянство начал обеспечивают вечность жизни: «то побеждают порой животворные силы природы, то побеждает их смерть» (575).

В четвертой книге встречается и наш образ:

...От двойной здесь исходит причины движенье:  
Тело как будто корабль, что и весла уносят и ветер.  
Да и, по правде сказать, ничего тут мудреного нету  
В том, что возможно таким ничтожнейшим тельцам свободно  
Тяжестью править такой и у нас поворачивать тело.  
Гонит же ветер, при всей своей сущности легкой и тонкой,  
Мощный корабль пред собой, как бы не был он тяжек и грузен;  
Только одною рукой его бег направляется быстрый,  
Только единственный руль руководит им как угодно  
(4.897–904, пер. Ф. Петровского).

Эта иллюстрация используется затем в нескольких контекстах: она поясняет как движение физических тел, так и душевные движения, поскольку душа, согласно учению Эпикура, также состоит из мельчайших частичек («... когда дух охвачен стремленьем двигаться, тотчас удар он силе души сообщает... следом же тело душа ударяет, и мало-помалу так вся громада вперед от толчка получает движенье», 4.887 сл.). И напротив, безмятежное состояние души, по свиде-

---

<sup>34</sup> Аналогичное рассуждение находим и в 5.996 сл. (где говорится о том, что до на заре цивилизации людей не губили бесконечные войны и им не было ведомо «дерзкое мореходство». Тогда нас убивала скудность, теперь – излишество. Общий вывод: 5.145 сл.). Ср. также 5.220–222: «Почему с переменой погоды болезни / губят людей? И зачем преждевременно смерть настигает? / Вот и младенец: он точно моряк, что жестокой волною / Выброшен, так и лежит на земле нагой, бессловесный, / В жизни совсем беспомощный, лишь только из матери чрева / В тяжких потугах на свет его породила природа...». Мы видим, что в этом описании процесса рождения морская и медицинская тематика, как и у Платона, тесно связаны, однако смысл высказывания скорее напоминает приведенные выше слова Цицерона.

тельству Цицерона (*Тускуланские беседы* 5.6.16), эпикурейцы сравнивали со спокойным морем.

В политическом контексте эпикурейцы эту метафору не используют, хотя такое развитие мысли довольно очевидно. Космологические аналогии, напротив, встречаются. Так, в 5.108 упоминается «судьбины кормило».

С кораблем тело сравнивает Гален, точнее, позвоночник и ребра с килем и шпангоутами корабля (καθάπερ ἐπὶ τρόπιδι ναῦς, *Искусство медицины* 10.5; I, p. 333.1 Kühn). Сравнение очевидное, однако далее Гален не идет и, обсуждая в других своих работах психологию Платона, душу или жизненную способность с кормчим не связывает и, вообще, предпочитает воздерживаться от рассуждений о природе души. Кроме того, Гален любит поговорку ἐκ βιβλίου κυβερνήται «плавать по книге». Он употребляет ее в разных местах своих работ, каждый раз с целью подчеркнуть превосходство эмпирического метода исследования явлений в сравнении с умозрительными спекуляциями по их поводу (*О моих книгах*, v. XIX, p. 33.5 Kühn и др.).

#### IV

Вернемся к Платону. Образ «Корабля дураков» из *Государства* в *Политике* (272e сл.) истолковывается в космологическом смысле. Таков, как отмечалось в начале, второй основной контекст, в котором возникает наш кормчий. Описывается жизнь мира при Кроносе и Зевсе. Мир Кроноса был уничтожен стихией и начал снова возрождаться. Приведу этот основополагающий фрагмент полностью:<sup>35</sup>

После того как каждая душа проделала все предназначенные ей порождения и все они семенами упали на землю, кормчий Вселенной, словно бы отпустив кормило, отошел на свой наблюдательный пост, космос же продолжал вращаться под воздействием судьбы и врожденного ему вождения (τότε δὴ τοῦ παντὸς ὁ μὲν κυβερνήτης, οἷον πηδαλίων οἴακος ἀφέμενος, εἰς τὴν αὐτοῦ περιωπὴν ἀλέσθη, τὸν δὲ δὴ κόσμον πάλιν ἀνέστρεφεν εἰμαρμένη τε καὶ σύμφυτος ἐπιθυμία). Все местные боги, соправители могущественнейшего божества, прознав о случившемся, лишили части космоса своего попечения. Космос же, повернувшись вспять и пришедши в столкновение с самим собой, увлекаемый противоположными стремлениями начала и

<sup>35</sup> Ср. также *Критий* 109b: «Как известно, боги поделили между собой по жребию все страны земли. Сделали они это без распри: ведь неправильно было бы вообразить, будто боги не знают, что подобает каждому из них, или будто они способны, зная, что какая-либо вещь должна принадлежать другому, все же затевать об этой вещи распрю. Итак, получив по праву жребия желанную долю, каждый из богов обосновался в своей стране; обосновавшись же, они принялись пестовать нас, свое достояние и питомцев, как пастухи пестуют стадо. Но если эти последние воздействуют на тела телесным насилием и пасут скот посредством бича, то боги избрали как бы место кормчего, откуда удобнее всего направлять послушное живое существо, и действовали убеждением, словно рулем души, как им подсказывал их замысел. Так они правили всем родом смертных».

конца и сотрясаемый мощным внутренним сотрясением, навлек новую гибель на всевозможных животных. Когда затем, по прошествии большого времени, шум, замешательство и сотрясение прекратилось и наступило затишье, космос вернулся к своему обычному упорядоченному бегу, попечительствуя и властвуя над всем тем, что в нем есть, и над самим собою; при этом он по возможности вспоминал наставления своего демиурга и отца.

Вначале он соблюдал их строже, позднее же – все небрежнее. Причиной тому была телесность смещения, издревле присущая ему от природы, ибо, прежде чем прийти к нынешнему порядку, он был причастен великой неразберихе... Когда же космос отделился от Кормчего, то в ближайшее время после этого отделения он совершал прекрасно; по истечение же времени и приходе забвения им овладевает состояние древнего беспорядка, так что в конце концов он вырождается, в нем остается немного добра, смешанного с многочисленными противоположными свойствами, он подвергается опасности собственного разрушения и гибели всего, что в нем есть. Потому-то устроившее его божество, видя такое нелегкое его положение и беспокоясь о том, чтобы, волнуемый смутой, он не разрушился и не погрузился в беспредельную пучину неподобного, вновь берет кормило и снова направляет все больное и разрушенное по прежнему свойственному ему круговороту: он вновь устроит космос, упорядочивает его и делает бессмертным и непреходящим.

Искусство кораблевождения вновь связывается с врачебным («направляет все больное и разрушенное») и политическим искусством, что же касается космогонического мифа, то аналогия с древними теогониями почти полная. Творение происходит в два этапа, за которые ответственны, соответственно, Кронос и Зевс (связанные, как и ранее, с водной и воздушной стихиями), причем мир «засеивается» душами (очевидно, вечными). Существование мира зависит от присутствия демиурга и младших «региональных» богов, и без их участия он погружается в исходный хаос, и так далее. Основные нововведения Платона, кроме фигуры Кормчего, – это политическое толкование космогонического мифа и ясное определение судьбы мира: как мы видели, орфики не знают ответа на этот вопрос,<sup>36</sup> по Платону же после второго творения мир более не уничтожим.<sup>37</sup>

Напротив, неоплатонического комментатора такое развитие сюжета не устроило. Интересное в качестве политической метафоры, оно наталкивается на большие сложности в вопросе о вечности мира (о чем подробнее см. статью М. Чейза выше в этом выпуске). В самом деле, почему творец начинает творить в какой-то конкретный момент, проведя бесконечное время до этого в покое? «Так было лучше? Но тогда возникает вопрос: он знал об этой лучшей возможности раньше или нет? То что он – ум – не знал об этом, предполагать абсурд-

<sup>36</sup> Влияние могло быть взаимным: Платон знал и цитировал орфику, но и позднейшие комментаторы, истолковывая орфическую теогонию, использовали Платона.

<sup>37</sup> Ср. *Тимей* 31ab, где утверждается единственность и вечность телесного «неба», созданного демиургом по совершенному образцу, и 38b, где сказано о времени, возникшем вместе с небом, по образу вечной природы.

но. Ведь тогда ему одновременно присущи были бы и незнание и знание. Если же он знал, то почему он не начал рождать мир и оформлять его ранее?», – спрашивает Прокл в своей Комментарии к *Тимею* (1, 288.16–23). И продолжает: «Или так лучше не было? Но тогда почему он не остался навсегда в покое?» (23–24). Значит, – при условии, что высший принцип всегда знает что лучше и поступает в соответствии с этим знанием, – мир либо существовал вечно, либо не мог возникнуть никогда. Так что,

если демиург относится к числу вечно сущих, то дело не обстоит так, как если бы он творил в один момент, в другой же отпускал весло. Ведь тогда он не оставался бы всегда самим собой, но подвергался изменениям (там же, 13–15).

Интересную и комплексную интерпретацию образа, по свидетельству Евсевия, дает пифагореец и платоник II в. Нумений:

Кормчий корабля, плывущего по волнам, возвышается над кормой и управляет судном со своего места, хотя его взор и ум устремляются ввысь, в небесный эфир; определяя свой курс по небу, он плывет внизу по морю. Точно так же и демиург, прочно связав материю гармонией («скрепами»), так, чтобы она не смогла разболтаться и заблудиться, сам располагается над ней, как в корабле над водой.<sup>38</sup> Правя гармонией, он направляет ее с помощью идей, и вместо неба созерцая высшего бога, который притягивает его взор, обретает способность суждения (κρίτικὸν) от созерцания, а устремление (ὄρμητικὸν) – от своего желания (Нумений, фр. 18 Des Places).

Здесь возникает новая аналогия между кормилом и «гармонией», важная, как мы увидим, в дальнейшем, особенно в контексте интерпретации «нерушимых скреп» из *Тимея* (43а).<sup>39</sup> Кормчий (демиург) покоряет море (материю) гармонией (кормилом), прокладывая свой путь по небесной карте (высшее божество, парадигма). В двух других фрагментах наглядную интерпретацию получает образ наблюдательного поста (περὶωπλή):

Представления о телах мы формируем посредством наблюдения похожих тел и знаков, обнаруживаемых в объектах и доступных нашим чувствам. Напротив, благо не может быть схвачено при помощи чего-либо непосредственно открывающегося взору или посредством какого-либо чувственно воспринимаемого подобия. Как человеку, сидящему на наблюдательном посту, удастся, напрягши зрение, всего на миг ухватить силуэт паруса маленького рыболовного судна, – одного из тех далеких суденышек, предоставленных самим себе и попавших в пучину волн, – точно так же

<sup>38</sup> ἐπὶ < τῆς > θαλάττης [τῆς ὕλης]. Де Плас исключает слово «материя», считая его глоссой. Если сохранить чтение рукописи, получится «...над морем материи».

<sup>39</sup> Истоки термина (h)armonia исследователи усматривают в микенском греческом, причем изначально слово означало *колесо со спицами*. Другое основное значение гармонии – *слаженность, скрепа*, по крайней мере с гомеровских времен также связано с технологией постройки кораблей и колесниц. Подробнее см. Афонасина 2012, 58–67. Это объясняет словоупотребление, хотя как таковое кормовое весло «гармонией» не называлось. Возможно, Нумений имеет в виду судно как единый механизм, слаженное произведение мастера.

и нам следует отстраниться как можно дальше от вещей чувственных и остаться один на один с благом (τῷ ἀγαθῷ μόνῳ μόνον), там, где нет ни человека, ни какого другого живого существа, ни тела большого или малого, но только безмерное, неопишное и совершенное (ἀτεχνῶς) божественное одиночество – убежище (διατριβή) и излюбленная обитель (ἀγλαΐα) блага, в котором оно в покое, благодати, тишине и величии неспешно плывет поверх всего сущего (ἐλοχοῦμενον ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ). Однако если кому, увлеченному чувственным, почудится, будто он видит парящее над ним благо, и он убедит себя в том, что общается с ним, то пусть знает, что полностью заблуждается. В действительности для этого необходимо не простое устремление, но направленное на бога усилие: для этого лучше сначала пренебречь чувственным и – с юношеским рвением (νεανειευσαμένῳ) к наукам – изучив свойства чисел, сосредоточиться на науке о том, что есть сущее<sup>40</sup> (Нумений, фр. 2 Des Places).

Рассуждая далее о двух богах, первом и втором (почему бы не соотнести их с Кроносом и Зевсом?), Нумений говорит, что первый бог – это отец демиурга, причем он

...не проявляет активности в каких-либо делах и является царем,<sup>41</sup> в то время как демиургический бог “берет на себя управление на пути по небу”.<sup>42</sup> Именно благодаря ему осуществляется и наше путешествие, когда ум (νοῦς) направляется вниз через сферы<sup>43</sup> ко всем, кто в силах стать ему причастными. Когда бог взирает на нас и обращается к каждому из нас, тогда тела растут и расцветают, поскольку бог опекает (κηδεύωντος) их посылаемыми сверху дарами (ἄκροβολισμοῖς)<sup>44</sup>; когда же бог возвращается назад в свой наблюдательный пост, все прекращается и ум живет независимо, наслаждаясь счастливой жизнью<sup>45</sup> (Нумений, фр. 12 Des Places).

---

<sup>40</sup> Эрик Доддс предлагал исправить чтение рукописи τί ἐστὶ τὸ ὄν (что есть сущее?) на τί ἐστὶ τὸ ἕν (что есть единое?). Напротив, Des Places 1973, 105, п. 8 (вслед за Н. D. Saffey) замечает, что, цитируя целый ряд диалогов Платона, Нумений никогда не использует *Парменид* (хотя благо и единое связываются в фр. 19).

<sup>41</sup> *Государство* 597e2; *Законы* 904a6. Ср. Максим Тирский 11.12a.

<sup>42</sup> Следовательно, отождествляется с Зевсом из мифа в *Федре* 246e5.

<sup>43</sup> ἐν διεξόδῳ, согласно Де Пласу. διεξόδος может означать как орбиту (например, солнца), так и переход (в том числе в смысле военного маневра) или проток (например, реки). В данном случае речь идет о переходе ума от Демиурга через космос к отдельным сущностям.

<sup>44</sup> Вообще говоря, ἀκροβολίζω означает «вести перестрелку на расстоянии», а ἀκροβολισμός соответственно «перестрелка» или «перебранка». Поскольку из предыдущей фразы ясно, что речь идет о Зевсе, то не исключено, что это выражение следует рассматривать в качестве аллегорического указания на дождь и молнии, посылаемые Громовержцем, что к тому же удачно подчеркивает амбивалентность этого высшего начала.

<sup>45</sup> Что именно прекращается? Гибнут тела и остается лишь ум, или же, напротив, ум некоторое время живет самостоятельно без опеки свыше? Кроме того, как замечает Диллон, «...не ясно, какой ум имеется в виду. Мне кажется, что эта двусмысленность является намеренной, и νοῦς означает одновременно и ум демиурга, эманурующий из

Перед нами характерный случай прочтения образа Кормчего из *Политика* в купе с психологической метафорой из *Федра*, где, напомним, душа человека представлена «соединенной силой крылатой парной упряжки и возничего» (246ab), причем кормчим души называется ум (247d):<sup>46</sup>

Занебесную область не воспел никто из здешних поэтов, да никогда и не воспоеет по достоинству. Она же вот какова: эту область занимает бесцветная, без очертаний, неосязаемая сущность, подлинно существующая, зримая лишь кормчему души – уму; на нее-то и направлен истинный род знания (Ср. *Тимей* 41e и 69c).

В последующей традиции эта интерпретация развивается и приобретает новые черты. Так, Прокл в *Платоновской теологии* (4.18–22; здесь и далее пер. Л. Ю. Лукомского) изображает следующую топографию небес: поднимаясь ввысь, правящий крылатой колесницей Зевс и двенадцать сопровождающих его богов сперва приближаются, как к входному маяку, к «внутринебесному наблюдательному пункту» и «блаженным зрелищам и путям мыслимого», затем они проходят поднебесный свод и достигают небесного хребта, где божественные души останавливаются и, «двигаясь по кругу вместе с небом, созерцают всю потустороннюю сущность». Эта последняя есть «подлинная сущность, поле истины и луг», «царство Адрастеи». На пути же вниз, в полном соответствии с *Федром*, души «хромают, ломают крылья и словно бы тонут». Характерно, что чуть ниже Прокл вспоминает орфику, Зевса, Кроноса и Урана.<sup>47</sup> «Кормчим души», как со ссылкой на предшественников (должно быть,

---

него как отдельная сущность, и ум отдельных людей или по крайней мере тех, кто в силах иметь ум. Такая избирательная причастность уму напоминает “отделяемый ум”, с которым мы встречались у Плутарха, и еще в большей степени подобна уму *Поймандра* (22), присущему только избранным» (Диллон 2002, 355).

<sup>46</sup> Ср. замечание в *Анонимных пролегоменах к платоновской философии*, 27: «Метафорой он пользуется в *Федре*, уподобляя нашу душу возничему, а ее силы – коням, причем одного он называет хорошим, а другого – дурным. Сравнением он пользуется в *Государстве*, сравнивая город с кораблем, народ – с капитаном, а правителей – с моряками, которые хотят подпоить капитана, чтобы иметь возможность делать все, что им заблагорассудится. Метафора отличается от сравнения большей степенью воспроизведения природы того, чье подобие она создает, и подражания ей; сравнение же подражает в меньшей степени. Кроме того, метафора может служить именем самого предмета, а сравнение – нет; например, мы не ошибемся, назвав душу возничим, но кто назовет город кораблем? Причина этого – разная степень уподобления» (пер. Т. Ю. Бородай, А. А. Пичхадзе). Напомним, что о метафорах и сравнениях пишет Аристотель в *Риторике* (1406b20 сл.), приводя наш пример и отмечая, что сравнение станет метафорой, если «опустить объяснение» (1407a14).

<sup>47</sup> Подробнее об этом см. 5.15 сл., где, вновь в контексте *Федра* (246e) и *Кратила* (404a) и со ссылкой на орфику, Прокл отводит Кроносу роль «чистого ума», предмета стремления для Зевса, связанного с ним «нерушимыми скрепами» (*Тимей* 43a), которые, разумеется, отождествляются с гармонией (6.15.20), как мы это только что видели у Нумения. В ней залог творческих сил, благодаря которым «проистекают частные по-

Ямвлиха; ср. Гермий, Комм. к *Федру* 159.24) говорит Прокл, называется «частный ум» (4.22.22). Именно он созерцает «занебесную область», которая, примечательным образом является женской сущностью и уподобляется «кормилице и восприемнице» *Тимея* (49a), то есть той стихии, по которой правит ум (4.33.17 сл.). Ср. также: «Ум, кормчий души, то есть частный ум, располагающийся выше душ и приводящий их в отеческую гавань...» (4.43.16), «кормчие становления» (3.66.11) и т. д.

Образ наблюдательного поста Прокл использует неоднократно, причем находит его на всех уровнях бытия. Подобно входному маяку, он каждый раз обозначает правильный курс и, поднявшись на него, можно обозреть ту или иную область как целое: младшие боги «восходят на собственный наблюдательный пост» (5.31.10 и 33.12); «акрополь Зевса» (*Протагор* 321d) – это умный круговорот и вершина Олимпа, наблюдательный пост Зевса (5.91.6); существует и «Кронов наблюдательный пост» (5.26.4); «отец всего» восходит на собственный наблюдательный пост (5.65.15 и 74.25, 6.32.20); упоминается «умопостигаемый наблюдательный пост первых умных богов» (2.72.20 и 5.138.13); божество либо «возвращаются на умопостигаемый наблюдательный пост» (4.15.1); либо оставив само себя, перестает существовать или покидает пределы собственной ипостаси (3.20.17) и т. д.

Метафизическая интерпретация платоновского образа начинается, по крайней мере со II в., развиваться и в христианской философии. Так Климент Александрийский прибегает к ней для иллюстрации своего представления об истинном гностике:

Мнящий себя мудрым не желает прислушаться к божественным заповедям; как и всякий самоучка, он надменен, охотно отдается течению волн, с высот извечного знания нисходя до вещей преходящих и пустых. Недаром говорится, что «не владеющие собой, опадают, как листья» (*Притчи* 11.14). Поэтому и называют кормчим души рассудительность, которая, будучи правящей ее силой, есть начало устойчивое и руководящее. К неизменному приводит то, что само не подвержено колебаниям (*Строматы* 2.51.5–6)... И в научном рассуждении, будучи единственно знающим, он начинает с рассуждения о благе, всегда исходя из предметов умопостигаемых, переходя затем от них как от архетипов к делам человеческого, подобно тому, как навигатор направляет корабль по звездам, готовый при необходимости предпринять любое действие и отразить любые трудности и опасности, когда этого не избежать, никогда не делающий ничего поспешного или не соответствующего обстоятельствам, такого, что опасно для него или же для других, способный предвидеть последствия и не теряющий самоконтроля, бодрствуя или во сне (Там же, 6.79.1).

Или в другом месте:

---

токи жизни» (6.21.20), она обустроивает и приводит в порядок «пучину неподобия» (6.25.10, *Политик* 273d6).

Подобно тому как стоящие на якоре, извлекая из моря опущенный якорь, сами движутся в его сторону, так и гностик, желая привлечь бога совершенством своего образа жизни, сам собой притягивается к нему (Там же, 4.152.2).

Подобная метафора, только относительно причала, а не якоря, используется у Псевдо-Дионисия (*О божественных именах* III 1, 680 с).

## V

Дискуссии о природе ума, души и их связи с телом с одной стороны и «занебесной областью» с другой – это целая традиция, как в метафизике, так и психологии, и мы не можем здесь ее рассматривать. При всей очевидности и явной полезности таких метафор, как небесная ладья и божественный возникший в мифологии и спекулятивной философии,<sup>48</sup> не все их принимают, когда дело доходит до индивидуальной души (наш третий контекст). Разобрав в первой книге своего трактата *О душе* мнения предшественников, в начале второй книги Аристотель дает свое определение души как «первой энтелехии естественного тела» («если бы глаз был живым существом, то душой его было бы зрение», 412b18) и в этой связи так комментирует позицию Платона:

Итак, душа неотделима от тела; ясно также, что неотделима какая-либо часть ее, если душа по природе имеет части, ибо некоторые части души суть энтелехия телесных частей. Но конечно, ничто не мешает, чтобы некоторые части души были отделимы от тела, так как они не энтелехия какого-либо тела. Кроме того, не ясно, есть ли душа энтелехия тела в том же смысле, в каком корабельщик есть энтелехия судна (ἔτι δὲ ἄδηλον εἰ οὕτως ἐντελέχεια τοῦ σώματος ἢ ψυχῆ <ῆ> ὥσπερ πλωτὴρ πλοίου, *О душе* 413а; пер. М. И. Иткина).

Комментируя это место, перипатетик II в. Александр Афродисийский отрицает, что душа и тело относятся как кормчий к кораблю, если конечно кормчего не понимать в смысле «искусства кораблевождения»,<sup>49</sup> в противном случае душа относилась бы не ко всему телу, но ограничивалась какой-либо частью тела или вообще была телесной сущностью (*О душе* 20.26–21.13).

Разбирая вопрос о том, как душа разделена в телах, и говоря, что душа не находится в теле как в определенном рода контейнере, или в качестве части, или целиком в каждой части, наподобие голограммы, или как если бы тело бы-

<sup>48</sup> Один из ярких примеров – индийский философский трактат «Бхагавад-Гита», в которой возничим главного героя Арджуны оказывается Кришна, «отец этого мира, мать, устроитель и прародитель» (9.17), «источник всего», из которого «все проистекает» (10.8), вложивший свое семя в свою утробу – Великого Брахмана (14.3) и т. д., то есть божество, выполняющее демиургическую функцию. К слову сказать, в одном месте поэмы развивается и морская метафора: человек в бушующем мире зла сможет одолеть его на «лодке знания» (jñāna plavena). Подробнее см. Серебряный 1999, 184 сл. Интересный нумизматический пример и иллюстрацию см. ниже.

<sup>49</sup> εἰ μὲν γὰρ τὸν κυβερνήτην οὕτως λαμβάνοι τις ὡς τὴν τέχνην τὴν κυβερνητικὴν (*О душе* 15.11).

ло для нее неким субстратом, или как если бы душа и тело соотносились как форма и материя, Плотин (Трактат 25: *О душе I, Эннеады* 4.3.19 сл.) прибегает к двум аналогиям. Он говорит, что душа распространяется в теле подобно свету в воздухе, как если бы душа освещала тело (22) и незадолго до этого (21) подробно разбирает нашу аналогию, которая, по его словам, хорошо ухватывает тот факт, что душа отделима от тела, однако не позволяет понять, как душа связана с телом. Мы можем ее представить, к примеру, скорее пассажиром на корабле, нежели кормчим. Или мы можем считать ее некоторого рода искусством кораблевождения, действующим через соответствующий инструмент, кормило, как если бы оно было живым существом. Нет, вслед за Цицероном (см. выше, *О пределах добра и зла* 3.24) и Александром (см. выше, *О душе* 20.26–21.13)<sup>50</sup> заключает Плотин, «искусство – это нечто внешнее по отношению к кормилу и кораблю», так что, хотя душа и впрямь движет телом на манер кормчего, способ ее присутствия в инструменте это не объясняет. В Трактате 53 (*Эннеады* 1.1.3) Плотин вновь прибегает к нашему сравнению, различая между душой как неразделенной формой, то есть Аристотелевой энтелехией, и формой в связи с телом, наподобие кормчего. Аналогичным образом, говоря о разумной душе в двух возможных состояниях, отделенной от тела и воплощенной, Иоанн Филопон (*О душе* 224.10–225.31, ср. *О сотворении мира* 278.6–13) в обоих случаях сравнивает ее с кормчим, замечая, что и кормчий некоторые действия выполняет в соединении с кораблем (например, совершает поворот), а некоторые сам по себе (например, определяя курс по звездам). Как для Плотина, так и для Филопона источник дискуссии – Аристотель, и они оба пытаются совместить платоническое учение о душе с аристотелевским.

В трактате *О душе*, к сожалению, дошедшем до нас лишь в сокращенном виде в составе *Антологии* Иоанна Стобея, сирийский неоплатоник Ямвлих противопоставляет несколько скорректированную платоническую позицию стоической и перипатетической, и наша метафора оказывается для него вновь центральной. Согласно Платону, как он утверждает, душа может рассматриваться как состоящая из частей (*Тимей* 69b и др.), однако по своей природе она несложная (ср. *Федон* 78b). В этом отношении с ним согласен и Аристотель, «полагая сущность души простой, бестелесной и формообразующей (εἶδος τελεσιουργόν)». Напротив, стоики и все те, кто учит о телесной природе души «рассматривают способности так, как если бы они были качествами одного субстрата, а душа подлежала этим способностям как субстанция» (см. *SVF* II.826; 28F Long–Sedley и др.):

Так способности присущи душе, ей самой или же общему живому существу, которое заключает в себе душу и рассматривается как существующее в теле (μετὰ τοῦ σώματος θεωρουμένου ζῴου). По мнению тех, кто считает, что душа живет двойной жизнью,

<sup>50</sup> Цицерон, *О пределах добра и зла* 3.24; Александр, *О душе* 20.26–21.13 (оба места см. выше).

одной сама по себе, другой – в теле, они присущи душе одним способом, а цельному живому существу – другим; так это представляют Платон и Пифагор. Те же, кто считает, что у души лишь одна жизнь – жизнь сложного [организма], так как душа растворена (συυκεκραμένης) в теле, как говорят стоики, или потому что душа отдает всю свою жизнь общему живому существу, как на этом настаивают перипатетики, утверждают, что способности присущи [душе] одним лишь способом – разделенные (ἐν τῷ μετέχουσιν) целым живым существом или же растворенные в нем (Ямвлих, *О душе*, фр. 10 Finamore–Dillon, Стобей, 368 W; подробнее см. Афонасин 2012).

Говоря о перипатетиках, Ямвлих должно быть имеет в виду позднейшие толкования Аристотеля, которые по его мнению искажают исходное учение Платона и Аристотеля об автономности души. В самом деле, несколько ниже читаем: «Кому не знакомо перипатетическое учение, согласно которому душа, сама оставаясь неподвижной, оказывается причиной всякого движения?» (фр. 16 Finamore–Dillon, 370 W.). Вероятно, имеется в виду вышеупомянутая точка зрения комментаторов, вроде Александра Афродисийского, согласно которой душа, в качестве формы для тела, сама остается неподвижной (*О душе* 21.22–24.17). Впрочем, и Аристотель рассуждает схожим образом (*О душе* 405b30–406b15). Несколько ниже Ямвлих продолжает:

Одни действия изначально возникают в душе, другие возбуждаются телесными страстями, а третьи оживляются (ἀνακινούμενα) в равной мере и тем и другим. Однако все они возникают из души, которая и есть их причина. Перемещение (φορᾶς) корабля зависит от совместных усилий рулевого и ветра, хотя необходимы также и другие [условия], без которых корабль не сдвинется, однако рулевой и ветер сами по себе представляют собой важнейшие причины, без которых движение невозможно. Так же и душа использует все тело и управляет его действиями, используя тело в качестве инструмента (ὄργανον) или транспортного средства (ὄχημα), однако она способна и на собственные движения, и свободные души, отделившиеся от сложного живого существа, осуществляют (ἐνεργούσιν) сущностную жизнь души, боговдохновенную (ἐνθουσιασμών), нематериально разумную (τῶν ἀύλων νοήσεων), словом, ту, что связывает нас с богами. Конечно, считающие душу телесной, как, например, стоики и многие другие, с этим не согласятся. Не согласятся с этим и те, кто думает, будто душа смешивается с телом в акте зарождения (συυκεκράσθαι αὐτὴν εἰς τὴν γένεσιν), и таковы многие физики. Им подобны и те, кто считают душу своего рода побегом (βλάστημα), соразмерно (ἐν ἁρμονίᾳ) произрастающим из тел.<sup>51</sup> Все они приписывают душе телесные (σωματοειδεῖς) движения (фр. 16 Finamore–Dillon, 371–72 W).

Ямвлих затрагивает здесь одну из важнейших проблем античной психологии, а именно, вопрос об оболочке или «тонком теле» души, который занимал плато-

<sup>51</sup> Федон 91d (против мнения Симмия о том, что, будучи своего рода соразмерностью или настройкой, душа исчезнет вместе или даже ранее настраиваемого объекта, то есть тела). Это уподобление души побегу упоминает и Порфирий в трактате *Гавру, о том, как одушевляются эмбрионы* (14.4), который был одним из источников Ямвлиха (перевод этого трактата см. ниже в этом выпуске журнала). Там же неоднократно используется музыкальная метафора.

ников (и не только их) на протяжении всей Античности. Источником сомнений, кроме вышеупомянутого места из *Федра*, был следующий пассаж из *Тимея*: «Божественные существа создал сам демиург... и вот они, подражая ему, приняли из его рук бессмертное начало души и заключили в смертное тело, подарив все это душе вместо колесницы, но, кроме того, они приладили к нему еще один, смертный, вид души, вложив в него опасные и зависящие от необходимости состояния» (69с). Автор *Дидакалика* (23) связывает душу с телом непосредственно, другие платоники,<sup>52</sup> авторы трактатов Герметического корпуса и некоторые гностики<sup>53</sup> предполагают существование разных промежуточных (эфирных, небесных или духовных) субстанций.<sup>54</sup> Плотин (27 [4.3] 15.1–5) и Порфирий (у Прокла, Комм. к *Тимею* 3.234.18–26 и *О том, как одушевляются эмбрионы* 11.3, см. текст ниже и сноску) считали, что душа, по мере нисхождения, получает все более земные тела. Ямвлих об оболочке души (ὀχήμα) имеет особое мнение, полагая, что она вечная и состоит полностью из

---

<sup>52</sup> «Души связаны с телами не одинаково; душа всего, как считает и Плотин, содержит в себе связанное с ней тело, однако сама не привязана к нему и не охвачена им. Напротив, отдельные души соединены с телами, находятся под влиянием тел и поселились в телах, которые уже находятся во власти природы универсума. Души богов обращают (ἐπιτρέφουσι) свои тела, подобные уму, к своей умной сущности; души других божественных родов правят своими повозками (τὰ ὀχήματα) в подобающем им ряду (ὡς ἕκασται ἐτάχθησαν). Кроме того, чистые и совершенные души поселяются в телах чистым образом, не обремененные страстями и не утратившие разум, противоположные же – противоположным образом (См. *О мистериях* 1.8 и Плотин 27 [4.3] 9). Однако Атик и <некоторые другие> платоники с этим не согласны [возможно, как и в фр. 23 речь идет об «Атике и Плутархе»]. Они связывают все души с телами единообразным образом. Во всех воплощениях (ἐνσωματώσεως) душ они каждый раз сначала постулируют неразумную, беспорядочную (πλημμελῆ) и погруженную в материю (ἐνυλον) душу, лишь затем допуская ее к общению с упорядочивающей ее разумной душой (Ямвлих, *О душе*, фр. 28)».

<sup>53</sup> Кроме отрывка, процитированного в самом начале, см. свидетельство Климента о Василиде, Исидоре и Валентине (*Строматы* 2.112.1–114.6), где подробно говорится о «прилипающим» к душе страстям и «пифагорейской» теории о двух душах. Ср. Ипполит, *Опровержение* 6.34 и *Герметический корпус* 14.16. В конечном итоге, это может быть развитием теории о «профессиональной деформации» политика из *Государства* 579с–580а («кто подлинно тиран, тот подлинно раб»). См. также Festugière 1953, 237.

<sup>54</sup> Ипполит описывает следующий «картезианский» механизм связи души и тела: «В качестве пояснения они [гностики «ператы»] приводят анатомию головного мозга: сам мозг они сравнивают с Отцом в силу его неподвижности, а мозжечок – с Сыном из-за того, что он движется и имеет форму змеи (δρακοντοειδῆ). Мозжечок беззвучно и незаметно (ἀρρήτως καὶ ἀσημάντως) втягивает в себя через шишковидную железу духовную и животворную сущность, текущую из коры головного мозга. Приняв эту сущность, мозжечок подобно Сыну без слов передает идеи материи, что означает, что по спинному мозгу растекаются семя и роды родившихся телесным образом» (*Опровержение всех ересей* 5.17.11–12).

эфира. В нее боги поместили разумную душу, которая отделяется от нее лишь для того, чтобы подняться к создавшему это эфирное тело богу (фр. 38, 81 и 84 Dillon, cf. Finamore 1985, 11–27, 167–168).

Как же душа использует тело?

Некоторые сравнивают это с управлением кораблем, если отдельно рассмотреть действия рулевого (ἦς καὶ ἀπολελύσθαι χωρὶς δύνатаι ὁ κυβερνήτης). Другие проводят сопоставление с наездником, который восседает на повозке (ὀχήμα), обеспечивает ее общее движение и определяет его направление. Некоторые предлагают, как более подходящие, аналогии равномерно сбалансированного взаимодействия тела и души<sup>55</sup> или слияния души с телом и склонения ее к нему,<sup>56</sup> [или] подчинения тела душой. Другие не признают ничего подобного и утверждают, что душа есть часть целого живого существа. Некоторые, наконец, сравнивают ее с искусством, присущим органам от природы, как если бы руль был одушевлен.<sup>57</sup> (*О душе*, фр. 33).

Формулируется семь точек зрения на эту проблему. В первых двух случаях Ямвлиху вновь помогают наши метафоры, причем он подчеркивает самостоятельность действий рулевого и относительную неуправляемость корабля. В этом отношении связь возничего и повозки, о которой говорится в следующем предложении, более тесная. Это и понятно: один идет по морю, другой правит по твердой земле. Далее приводятся воззрения, напоминающие стоические или эпикурейские.<sup>58</sup> Говорится, что либо душа и тело достигают баланса, либо тело уступает душе, либо, наконец, душа телу. Затем, как можно предположить, следуют точки зрения «материалистов» и эмпириков. Наконец, Ямвлих вновь возвращается к исходной метафоре. Автор этого подхода не известен, однако, вслед за Диллоном и Финамором (Dillon–Finamore 2002, 169–170), можно предположить, что источником Ямвлиха в данном случае было вышеупомянутое место из Александра Афродисийского: искусство кормчего – это и есть Аристотелева энтелехия тела.

Образ «одушевленного руля», послушного рулевому, прокладывающему курс по звездам, оказался полезным Порфирию для объяснения того, как при-

<sup>55</sup> ἀρμόζουσαν συνεργεία ἀπ' ἀμφοτέρων ἰσομοιρούση.

<sup>56</sup> συννεύσει καὶ ῥολῆ πρὸς τὸ σῶμα.

<sup>57</sup> οἱ δὲ ὡς τέχνην ἐμπεφυκέναι τοῖς ὀργάνοις, ὥσπερ εἰ ἦν ἔμψυχος <ὁ> οἶαξ.

<sup>58</sup> Лукреций, критикуя понятие «гармония» в качестве того, что «само не имея места дает ощущение жизни» далее пишет так: «Слово гармония ты отвергни: оно музыкантам / Иль с Геликона пришло, или сами они раздобыли / Где-то его, чтоб означить предмет, не имевший названья... / Я утверждаю, что дух и душа состоят меж собою / В тесной связи и собой образуют единую сущность, / Но составляют главу и над целым господствуют телом / Разум, который у нас зовется умом или духом. Он в середине груди расположен и там пребывает...», «...Эти же доводы нам говорят, что телесная природа духа с душой...» и т. д. (Лукреций, *О природе вещей* 3.100–107, 132–139 и 162, пер. Ф. Петровского). Ср. также 3.435 сл., где процесс покидания душой тела сравнивается с вытеканием воды из разбитого сосуда, а во время болезни душа «кипит и пенится, как на соленом море бушуют валы под напором неистовым ветра» (3.494–5).

рода (сначала судостроитель, а затем движитель) создает тело ребенка (корабль), после рождения (спуска на воду) управляемое разумной душой, воплотившейся в тело (кормчим):

Все время в чреве у плода уходит на формирование и скрепление (πῆξις, ср. τό πῆγμα – скрепы), как при постройке корабля: как только завершил его судостроитель (ναυπηγός) и спустил на воду, так тут же в нем поселяется кормчий (κυβερνήτης). И если вы вместе со мной представите себе кораблестроителя, который навсегда связан с кораблем, и не удаляется с него, когда кормчий поднимается на корабль, покидающий землю и отправляющийся в море, то вы получите образ (τὴν εἰκόνα) того, как создается живое существо (τῆς κατὰ τὴν ζῳογονίαν ἕξις συστάσεως), хотя работа природы во многих иных отношениях и отличается от изделий кораблестроителя (τῶν τοῦ ναυπηγοῦ δημιουργημάτων), особенно что касается возможности для кораблестроителя отделиться как от своего изделия, так и от кормчего. Природа же неотделима от своих творений и стремится навсегда и всецело слиться со своими произведениями.<sup>59</sup> Поэтому она присоединяется то к одному кормчему, то к другому. Пока семя у отца, она управляется растительной силой и высшей частью души отца, которая единоподушна с растительной силой в ее делах. Когда же она от отца попадает к матери, она присоединяется к растительной силе матери и ее душе, и «присоединиться (προσχωρεῖν)» следует понимать не в том смысле, что они вместе гибнут или разделяются на составные части, как <не>слиянные (τὰ <μὴ>κραθέντα ἀναστοιχειοῦται), но в смысле того божественного и парадоксального слияния, которое по силам сохранить лишь живые существа. Так что они и образуют единство с подходящими (элементами), как те элементы, которые разрушаются при слиянии (κίρναμένων), и сохраняют при этом свои силы, как те элементы, которые остаются не слитыми вместе, но существуют раздельно друг от друга (τὰ ἄκρᾳ καὶ καθ' ἑαυτὰ διακεκρίμένα). И это показывает, что они не только сами не являются телами, но и что их сущности не определяются предрасположенностью к телам (*Гавру, о том, как одушевляются эмбрионы* 10.4–5).

---

<sup>59</sup> О том, что природа есть имманентная причина, присутствующая и в растениях, пишет Аристотель: «...если бы искусство кораблестроения находилось в дереве, оно действовало бы подобно природе, так что если в искусстве имеется *ради чего*, то и в природе. В наибольшей степени это очевидно, когда кто-то лечит самого себя: именно на такого человека похожа природа» (*Физика* 199b10 и 28–29, пер. В. П. Карпова). Ср. Симпликий, *Комм. к Физике* 197.5 сл. Отметим еще раз, что, как и у Платона, кораблестроительная метафора постоянно соседствует с медицинской. Ср.: «Отличается ли отец от творца и есть ли разница между рождением (γεννήσεως) и возникновением (γένησις)? Ведь рожденное также и возникло, но, напротив, рожденное – это не созданное, ведь рождение – это возникновение одушевленного существа. Что касается творца, такого как строитель, ткач и изготовитель лиры или статуи, то он отделяется от своего произведения, когда оно закончено. Напротив, начало или сила, исходящая от родителя смешивается с порождением и скрепляет (συνέχει) его природу, которая есть *отводок* [ἀλόπλασμα, от ἀλοπλάς, *отломанная ветвь*] или часть родителя» (Плутарх, *Платоновские вопросы* 1001A).

Для постройки тела (корабля) годится не любой материал, но только пригодный для этих целей. Взяв его, природа, или растительная душа (кораблестроитель) создает свое произведение по определенному плану или программе (в соответствии с присущими ей «логосами», 14.1–4):

То, что достигло определенного состояния (ἔξις),<sup>60</sup> однако еще бездействует, пребывая безмолвно в потенции, уже совершенно по форме, хотя и остается в покое... Как и в случае <триеры>, говорящий, что весло, свешивающееся с борта корабля, «потенциально», выказывает желание использовать слово «потенциальный» для обозначения совершенного состояния, которое, однако, не проявляет активности и остается «потенциальным» в том смысле, что не заставляет корабль двигаться. Напротив, применивший слово «потенциальный» к доске, пригодной (ἐπιτηδείων) для изготовления весла, когда форма (εἶδος) весла еще не просматривается, но может возникнуть, благодаря искусству плотника, признает, что форма весла вообще не присуща доске. Называя ее «потенциально» [веслом], он хочет сказать, что она может им стать. Так что она является им потенциально потому, что способна приобрести эту потенцию, в то время как другое [то есть недействующее весло] потенциально потому, что остается в покое, имея возможность действовать (Там же, 13.1–3).

Итак, как только природа, или растительная душа, присутствующая в эмбрионе, питаемая и поддерживаемая материнским организмом, закончит создание своего произведения и готова вывести его на свет «путем влажным и кровавым в воздушную полость (κύτος)», так сразу же «из внешнего мира появляется кормчий, направляемый промыслом того начала, которое управляет космосом и которое не позволяет, в случае животных, ни одной растительной душе оставаться без кормчего» (там же, 10.6). И организм (корабль) начинает свою жизнь (выходит в море), движимый своими природными силами и послушный одной-единственной разумной душе (кормчему) с которой он был со-настроен в момент рождения:

...Тельце эмбриона в материнском чреве, уже настроенное (ἀρμόττομενον) на душу, но пока не получившее соответствующего лада (τρόπον), 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... Нам не дано, хотя космос заполнен душами, пройти в течение одной жизни через три или две с сохранением нашего собственного рассудка, и все потому, что настроены мы только на одну, и если эта настройка исчезнет, то тело станет пригодным для принятия других душ – душ личинок или червей, к примеру, – однако потеряет связь со своей собственной и созвучной душой (Там же, 16.6–8).

Рассмотрим в заключение еще один текст. Рассуждая в Трактате 25 (4.3) 17 о небесном путешествии души, Плотин сначала обращается к своей излюбленной световой метафоре, а затем, достаточно неожиданно, вспоминает наш образ.

<sup>60</sup> ἔξις – это устойчивое состояние, причем приобретенное, а не врожденное. Оно противоположно неустойчивым и преходящим качествам (διάθεσις, см. Аристотель, *Категории* 8b25 сл.), тому, что, вслед за Александром, Порфирий называет ἐπιτηδείότης.

Спускаясь все ниже из области умопостигаемого, говорит он, «свет от света» постепенно теряет в своем сиянии, достигая наконец той области, которая сама уже не имеет внутреннего источника, поэтому свет в ней постепенно рассеивается. Основным источником (солнце) находится в центре, другие источники либо располагаются на своих местах (неподвижные звезды), либо перемещаются, будучи привлеченными тем, что светит отраженным светом (планеты). И так происходит потому, говорит Плотин, что эти последние нуждаются в попечении и, «подобно тому, как кормчие во время шторма настолько сосредоточены на управлении кораблями и забывают о собственной безопасности, так что сами рискуют утонуть вместе с гибнущими кораблями» (17.23–26), так и души увлекаются своего рода «магией» и, заботясь о «природе», как бы забывают о себе. В основе рассуждения, разумеется, лежит образ из *Федра*, однако не исключена и переключка с Нумением.<sup>61</sup> Мы видим, что образ кормчего позволяет Плотину выразить идею, важную для его психологии: падение душ в материю в конечном итоге обусловлено не только влиянием непреодолимой силы, но и является результатом определенного рода небрежения и неопытности, хотя, как отмечает Платон, налетевшая буря может побороть даже опытного кормчего (*Протагор* 344d), человек же, пассажир или кормчий, подвержен влиянию тысячи случайностей, и в одинаковых обстоятельствах все люди действуют по-разному, так решая свою судьбу (Плотин, 15 (3.4) 6.47–57).

---

<sup>61</sup> Правда, предшественник Плотина Нумений более радикален. По свидетельству Порфирия (фр. 44 Des Places) он не только считал, что «не три части находятся в единой душе, и не две, разумная и не разумная, но что у нас имеется две души, как и всего остального [как, например, две руки, два глаза, два уха] – одна разумная, другая неразумная», но и распространил идею двойственности на демиурга: «Второй-и-третий бог – один (ὁ θεὸς μὲντοι ὁ δεῦτερος καὶ τρίτος ἐστὶν εἷς). Однако, соединившись с материей, являющейся двоицей, он, с одной стороны, привносит в нее единство, а с другой – разделяется ею надвое (ἐνοῖ μὲν αὐτήν, σχίζεται δὲ ὑπ' αὐτῆς) в соответствии с ее характером, страстным и переменчивым. Так, отвернувшись от умопостигаемого (то есть, от самого себя), взглянув на материю и помыслив о ней, он забывает (ἀπερίοτος) о себе. Прикоснувшись к чувственному миру, он служит ему и возводит до состояния, присущего его собственному характеру (ср. *Тимей* 42e5–6.), как результат любви к материи (ἐπορεξάμενος τῆς ὕλης)» (фр. 11 Des Places).



## P. S.

Слева изображена кельтская золотая монета (13 мм, четверть статера) – редкий образец, случайно обнаруженный несколько лет назад близ Рингвулда (графство Кент, Англия).<sup>62</sup> Монета изготовлена на юге Франции в долине Соммы ок. 250–225 гг. до н. э., на землях, некогда принадлежавших племени Амбианов (давших название современному городу Амьену) по образцу золотого статера Филиппа Македонского (382–336 гг. до н. э.), причем на ее лицевой стороне было сохранено эллинистическое изображение злато-

кудрого Аполлона с лирой, а на обороте выбито длинноволосое кельтское божество на колеснице с огромным молотом в правой руке – небесный возничий. Скорее всего, это Суцелл (Sucellus, «сильно ударяющий»), иногда изображаемый стоящим с чашей в одной руке и молотом в другой. Исследователи связывают это божество с ирландским Дагной и римским Сильваном. Возле морды коня на изображении вьется большая пчела – в кельтской мифологии посредница между миром богов и миром духов, приносящая на землю тайную мудрость из иного мира (кроме того, кельты из меда делали пиво). Как не вспомнить в этой связи рассказ о чудесах, сопровождающих рождение и детство Платона, переданный Олимпиодором (*Жизнь Платона*)? Вероятно, опираясь на свидетельство Спевсиппа, неоплатоник сообщает, что отцом Платона был сам Аполлон. Когда же будущий философ появился на свет, родители отнесли его на гору Гиметт, дабы принести за него жертву Пану, Аполлону-пастырю и нимфам. «И вот, пока он лежал, к нему слетелись пчелы и наполнили его рот медовыми сотами, чтобы воистину сбылись о нем слова: Речь у него с языка стекала, сладчайшая меда (*Илиада* 1.249)». Вспомним также самое начало *Менона*, где Сократ сравнивает с пчелами «рой добродетелей».

<sup>62</sup> Источник: <http://www.coinsweekly.com/en/Archive/8?&id=49&type=n>. Я благодарен Дмитрию Конончуку (Владивосток) за продуктивное обсуждение этого сюжета.



На другой галльской монете (ок. 100 г. до н. э., также из Нормандии) мы видим необычное развитие этого образа. На аверсе сохранено изображение Аполлона, на реверсе же небесный возничий вместо молота держит в руке модель корабля. Обе платонические метафоры вместе на одном изображении! Конечно, авторы этого произведения искусства о Платоне могли и не слышать и, создавая эту композицию, едва ли руководствовались философскими соображениями. Более или менее универсальный образ, ладья

присутствует и в кельтской мифологии, причем связана она, подобно челноку этрусского бога Харуна (который, кстати, также изображается с молотом, как на росписи на вазе из Вульчи, ок. 300 г. до н. э.), с переходом из этого мира в иной. Может, по мысли автора этого сюжета, ладья могла адекватно заменить пчелу, также проводника в мир иной? И все же, изображение возничего, пусть и божественного, в виде победителя конных состязаний с призом в виде модели корабля в руке, выглядит довольно необычным. Упряжка, кстати, должно быть парная, хотя для изображения второго коня на монете не осталось места. Кроме того, под колесницей изображен меч, следовательно, перед нами скорее воин, нежели спортсмен.

Корабли, навигационные навыки и боевую тактику прибрежных кельтских племен подробно описывает Юлий Цезарь, успешно противостоящий им в 55–56 гг. до н. э. По его словам (*Записки о галльской войне*, 3.12 сл.), кельты защищали берег с моря многочисленными кораблями, на которых располагалась пехота, высадившийся же десант противника встречали воины на колесницах. Это наблюдение само по себе позволяет лучше понять образ, однако возможна еще более точная интерпретация, впервые предложенная Дэтлевом Эльмерсом (Ellmers 1996, 68–69). Он не только отметил, что перед нами одно из первых изображений кельтских мореходных судов, но и сумел поместить этот образ в подходящий исторический контекст. Путь из Корнуэда до Сены, который пролегал вдоль



побережья Нормандии, с древних времен активно использовался торговыми кораблями, везущими, среди всего прочего, стратегически важное олово. Это приносило существенный доход прибрежным поселениям и, как обычно в Античности, привлекало грабителей. Естественно предположить, что пираты придерживались аналогичной тактики. Они блокировали морские пути в Ламанше и нападали на поселения с моря, высаживая десант с кораблей. Для борьбы с этими нападениями прибрежные жители строили наблюдательные посты, которые позволяли быстро оповестить о приближении врага, отражали атаки силами конных отрядов и затем, если необходимо, преследовали их на быстроходных судах. Значит, залогом успеха в этом нелегком предприятии было искусное владение оборонительным и наступательным оружием на суше и на море. Почему бы не предположить, как считает Эльмерс, что изображение на монете представляет собой своего рода пропагандистский жест, призванный показать жителям прибрежных территорий, что они находятся под надежной защитой на суше и на море, а купцам – что путь через пролив безопасен? Интересно наблюдать, как, истолковывая мифологический образ в политическом смысле, неизвестный кельтский мастер проделывает тот же путь, что и древнегреческий философ.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Афонасин, Е. В. (2008) «Папирус из Дервени», *ΣΧΟΛΗ* 2.2, 309–336.
- Афонасин, Е. В., Афонасина Е. В., пер. (2009) «Нумений из Апамеи. Фрагменты и свидетельства», *ΣΧΟΛΗ* 3, 213–278.
- Афонасин, Е. В. (2012) «Ямвлих о душе», *ΣΧΟΛΗ* 6.2, 228–258.
- Афонасина, А. С. (2012) «Рождение гармонии из духа tekhnē», *ΣΧΟΛΗ* 6.1, 58–67.
- Лебедев, А. В., пер. (1989) *Фрагменты ранних греческих философов*. Москва.
- Диллон, Дж. (2002) *Средние платоники*. Санкт-Петербург.
- Пригожин, И. (2001) *Конец определенности. Время, хаос и новые законы природы*. Москва–Ижевск.
- Рис, М. (2002) *Наша космическая обитель*. Москва–Ижевск.
- Серебряный, С. Д. (1999) «Многозначное откровение Бхагавад-Гиты», *Древо индуизма*. Москва: 152–194.
- Bernabé, A., ed. (1996–2007) *Poetarum Epicorum Graecorum Testimonia et Fragmenta*. Stuttgart–Leipzig.
- Betegh, G. (2004) *The Derveni Papyrus: Cosmology, Theology, and Interpretation*. Cambridge.
- Bojowald, M. (2010) *Once before time. A whole story of the universe*. New York.
- Breglia Pulci Doria, L. (2000) “Ferecide di Siro tra orfici e pitagorici”, in *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell'antichità: atti dei seminari napoletani 1996-1998*, a cura di Marisa Tortorelli Ghidini, Alfredina Storchi Marino, Amedeo Visconti. Napoli: Bibliopolis: 161–194.
- Brisson, L. (1985a) “La théogonies orphiques et le Papyrus de Derveni”, *Revue de l'Histoire des Religions* 202, 389–420.
- Brisson, L. (1985b) “La figure de Chronos dans la théogonie orphique et ses antécédents iraniens”, in D. Tiffenau, ed., *Mythes et représentations du temps*. Paris: 37–55.

- Brisson, L. (1997) "Chronos in Column XII of the Derveni Papyrus", in A. Laks, G. Most, eds. *Studies in the Derveni Papyrus*. Oxford: 149–165.
- Brisson, L. (2003) "Sky, Sex and Sun. The meaning of αἰδοῖος/αἰδοῖον in the Derveni papyrus", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 144, 19–29.
- Brisson, L. (2004) "Kronos, Summit of the Intellective Hebdomad in Proclus' Interpretation of the *Chaldean Oracles*", in G. van Riel and C. Macé, eds. *Platonic Ideas and Concept Formation in Ancient and medieval Thought*. Leuven: 191–210.
- Brisson, L. (2009) "Zeus did not commit incest with his mother. An interpretation of column XXVI of the Derveni Papyrus", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 168, 27–39.
- Chase, M. (2011) "Discussions on the Eternity of the world in Late Antiquity", *ΣΧΟΛΗ* 5.2, 111–173.
- Dillon, J., Finamore, J., eds. (2002) *Iamblichus, De anima*. Leiden.
- Ellmers, D. (1996) "Celtic Plank Boats and Ships, 500 BC–AD 1000", in Gardiner, R., ed., *Conway's History of the Ship, vol. 1: The Earliest Ships*. London: 52–71.
- Finamore, J. F. (1985) *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*. Chico.
- Gomperz, H. (2001) "Zur Theogonie des Pherekydes von Syros", *Wiener Studien* 47, 14–26.
- Janko, R. (2001) "The Derveni Papyrus (Diagoras of Melos, *Apopyrgizontes logoi?*): a New Translation", *Classical Philology* 96, 1–32.
- Janko, R. (2002) "The Derveni Papyrus: an Interim Text", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 141, 1–62.
- Kouremenos, T., Parássoglou, G. M., Tsantsanoglou, K., eds. (2006) *The Derveni Papyrus*. Florence.
- Laks, A., Most, G., eds. (1997) *Studies in the Derveni Papyrus*. Oxford.
- Mansfeld, J. (1980) «Anaxagoras' other world», *Phronesis* 25, 1–4.
- May, G. (1994) *Creatio ex nihilo. The doctrine of 'Creation out of Nothing' in early Christian thought*. Edinburgh.
- Prigogine, I. (1997) *The End of Certainty. Time, Chaos and the New Laws of Nature*. New York.
- Rees, M. (2001) *Our Cosmic Habitat*. Princeton.
- Saudelli, L. (2011) "Le chêne et le voile de Phérécyde. Note sur un témoignage du gnostique Isidore (7 B 2 DK, F 76 S)", *Revue des Études Grecques* 104.1, 79–92.
- Schibli, H. S. (1990) *Pherekydes of Syros*. Oxford.
- Sedley, D. (2007) *Creationism and its critics in antiquity*. Berkeley, Calif.
- Sider, D. (2009) "The Orphic Poem of the Derveni Papyrus", in I. Papadopoulou and L. Muellner, eds. *Classics. An Online Journal*. Issue 5: Proceedings of the Derveni Papyrus Conference: <http://chs.harvard.edu/wa/pageR?tn=ArticleWrapper&bdc=12&mn=2653>.
- Tortorelli Ghidini, M. (1989) "Nephele: una metafora orfica arcaica", *La Parola del Passato* 44, 29–36.
- Tortorelli Ghidini, M. (1991) "Due nuovi teonimi orfici nel papiro di Derveni", P. Borgeaud, ed. *Orphisme et Orphée*. Geneva: 249–261.
- West, M. (1983) *The Orphic Poems*. Oxford [частичный рус. пер. А. С. Афонасиной и Е. В. Афонасина: <http://www.nsu.ru/classics/plato/interest.htm>].

# ТРАКТАТ ТИМЕЯ ЛОКРСКОГО «О ПРИРОДЕ КОСМОСА И ДУШИ»

А. С. АФОНАСИНА  
Новосибирский государственный университет  
[afonasina@gmail.com](mailto:afonasina@gmail.com)

---

ANNA AFONASINA  
Novosibirsk State University, Russia  
TIMAIOS OF LOCRI. ON THE NATURE OF THE WORLD AND THE SOUL  
An introduction, translation from the Greek into Russian and notes

ABSTRACT: In the seventieth of the last century interest to the pseudo-Pythagorean literature was relatively widespread among philologists. It was fuelled by the fact that these texts, written in the Hellenistic period and falsely ascribed to the Ancient Pythagoreans, were notable for their syncretism both in language and content. They posed difficult questions concerning their provenance and dating and, thanks to the efforts of such eminent scholars as H. Thesleff, W. Burkert, W. Marg, M. Baltes, and T. Szlezák, who had undertaken to place the Pythagorean pseudoepigrapha in the proper Hellenistic and Early Roman philosophical and literary context, for the first time entered the mainstream of contemporary classical studies. Still, despite the research accomplished to date, there remain numerous unsolved questions that continue to puzzle everyone entering on the field of Ancient pseudoepigraphica. A treatise “On the nature of the world and the soul”, ascribed to an ancient Pythagorean Timaios of Locri, is among the most interesting pseudonymous philosophical works available, and it is hoped that the first Russian translation of it will draw attention of Russian-speaking scholars to this intriguing document of Late Hellenistic thought. Information about Timaios’ identity and the nature of the work ascribed to him is given in the introduction to the translation. In the commentary we are trying to note some unclear or otherwise remarkable places, mostly on the basis of a comparison between our treatise and Plato’s dialog as it was understood in the Platonic tradition. Generally speaking this *ex facto* secondary work has proven to be an important source for our understanding of the development of Pythagorean and Platonic ideas from the Hellenistic period up to Late Antiquity and beyond.

KEYWORDS: Pythagorean pseudoepigrapha, Platonism, Hellenism, metaphysics, astronomy, medicine.

---

\* The author is grateful to the DAAD (‘Immanuel Kant’ exchange program) and, personally, Prof. Marcus Asper (Humboldt University, Berlin) for their support, much help and advice.

\*\* Автор благодарен Л. Я. Жмудю (Санкт-Петербург) и С. В. Месяц (Москва) за содержательные обсуждения и ценные советы.

## ПРЕДИСЛОВИЕ

### Тимей Локрский. Биографические свидетельства

О личности Тимея, главного участника одноименного платоновского диалога, не известно ничего, кроме того, что сообщает о нем Платон. Предположительно, разговор Сократа с Тимеем произошел в 421 г. до н. э.<sup>1</sup> Согласно платоновскому диалогу, Тимей занимал почетное политическое положение в своем родном городе, Локрах, славился образованностью и проявлял особый интерес к астрономии и натурфилософии:

Вот перед нами Тимей: будучи гражданином государства со столь прекрасными законами, как Локры Италийские, и не уступая никому из тамошних уроженцев по богатству и родовитости, он достиг высших должностей и почестей, какие только может предложить ему город, но в то же время поднялся, как мне кажется, и на самую вершину философии (*Тимей* 20а).<sup>2</sup>

И далее:

Мы решили, что, коль скоро Тимей являет собою среди нас самого глубокого знатока астрономии и главнейшим своим занятием сделал познание природы всех вещей, он и будет говорить первым, начав с возникновения космоса и закончив природой человека. После него – мой черед; я как бы приму из его рук людей, которые в его речи претерпят рождение, а от тебя некоторых из них получу еще и с превосходным воспитанием (27а).

О том, что Тимей пифагореец, Платон не говорит ни разу, однако о его пифагорейских интересах можно судить на основе представленного в диалоге учения, ведь всякий разговор о числах и пропорции уже в древности воспринимался как пифагорейский.

У античных доксграфов имя Тимея не упоминается. Этот случай *argumentum e silentio* важен, в том числе и для датировки: естественно предположить, что они должны были бы отметить среди древних пифагорейцев и предшественников Платона нашего Тимея, если бы его «сочинение» было им знакомо.

Положение дел существенно запутывает следующее свидетельство Цицерона (*О пределах блага и зла* 5.87, пер. Н. А. Федорова):

<sup>1</sup> Taylor 1928, 15. Спутник Тимея Гермократ известен из *Истории* Фукидида (6.72) как знаменитый житель Сиракуз, который сыграл важную роль в печально известной экспедиции афинян на Сицилию. Сообщается, что он посещал Афины за 8 лет до этого похода. Очевидно, встреча Тимея и Гермократа с Сократом могла состояться именно в то время, т. е. в 421 г. до н. э.

<sup>2</sup> Здесь и далее пер. С. С. Аверинцева.

Все значение философии, по словам Феофраста, состоит в том, что она помогает достичь жизненного счастья, ибо мы стремимся жить счастливо... А если бы она не делала этого, зачем бы тогда Платон пересек Египет, чтобы у варварских жрецов научиться математике и астрономии? Зачем потом поехал в Тарент к Архиту? Почему приехал в Локры к другим пифагорейцам – Эхекрату, Тимею, Ариону? Не для того ли, чтобы, после того как он создал образ Сократа, изложить также и учение пифагорейцев и познать то, что отвергал Сократ?<sup>3</sup>

Следовательно, с Тимеем мог встречаться не Сократ, а Платон – во время своего путешествия в Италию и на Сицилию. Кто первым сконструировал эту связь Платона с Тимеем из Локр, неизвестно, но на основании этого свидетельства Макробий делает вывод, что Сократ и Тимей не были современниками (*Стурналии* 1.1). Характерно здесь и то, что Цицерон называет Тимея пифагорейцем, чего нет у Платона. Арион иначе не известен, а с Эхекратом в диалоге *Федон* разговаривает Сократ.

Интересно, что в каталоге пифагорейцев Ямвлиха имя Тимея встречается дважды. Оказывается, что один Тимей был кротонцем, а другой – паросцем.<sup>4</sup> Среди локрийцев это имя в самом каталоге отсутствует (правда, есть некий Тимарес из Локр). И тем не менее, в другой своей работе Ямвлих перечисляет Тимея среди древних пифагорейцев и, как и Никомах (*Руководство по гармонике* 260.12), вслед за Платоном называет его Локрским:

Полагают, что она [=гармоническая пропорция] изобретение вавилонян, а к грекам пришла впервые через Пифагора. Факт тот, что ею пользуются многие из пифагорейцев, как, например, Аристей Кротонский [самый старший из учеников Пифагора и его преемник], **Тимей из Локр**, Филолай [ученик Пифагора и современник Сократа, вторая пол. V в.] и Архит из Тарента [ок. 428–347, современник Платона] и многие другие, а впоследствии Платон в *Тимее* (*Введение в арифметику Никомаха* 118.23 Pistelli).

Из этого видно, что (1) Ямвлих не сомневается в историчности Тимея, (2) считает Тимея фигурой, сопоставимой с Филолаем и Архитом, и (3), если предположить строгую хронологичность списка, помещает его время жизни до или одновременно с Филолаем, то есть считает его современником Сократа. Кроме того, Платон в очередной раз представлен здесь как преемник древнего пифагорейского учения о гармонии и пропорции.

В лексиконе Суды сообщается, что пифагорейский философ Тимей Локрский написал следующие книги: *Математика*, *О природе* и *О жизни Пифагора*. Можно не сомневаться, что произведение о жизни Пифагора Тимею Локрскому приписали по ошибке. Тимей Локрский был здесь перепутан с Тимеем из Тавромения, который рассказывает о Пифагоре в 9-й книге своей *Истории*. Произведение под названием *Математика* принадлежит, как предполагает Кролль, другому Тимею,

<sup>3</sup> См. также Цицерон, *О государстве* 1.16.

<sup>4</sup> Он перечислен среди Парюю, то есть с Пароса (острова в Кикладах). См. Clark 1989, 112 и Dillon–Hershbell 1992, 257.

астрологу (RE [1936]1228), которого упоминает Плиний Старший (5.55 и 16.82). Причем источник этой ошибки, вероятно, сам Платон: «...коль скоро Тимей являет собою среди нас самого глубокого знатока астрономии...» (27a).

Таким образом, вопрос об историчности Тимея и времени его жизни, учитывая состояние наших свидетельств, должен оставаться открытым.

### Трактат «О природе космоса и души». Исторические свидетельства

Еще в древности ходили слухи (возможно, их источником был Аристоксен), что Платон скопировал своего *Тимея* с неких секретных пифагорейских документов, которые он купил за очень высокую цену. В первой известной нам ссылке на эту историю у ученика Пиррона Тимона Флиунтского (320–230 до н. э.) автор купленных пифагорейских книг не называется.<sup>5</sup> Но Гермипп (вторая половина III века до н. э.) говорит, что это был Филолай, и называет цену – 40 александрийских мин (Диоген Лаэртий 8.85). К концу III века до н. э. кто-то сфабриковал письмо Платона Диону, в котором он просит купить у Филолая три пифагорейские книги за 100 мин (Диоген Лаэртий 3.9). Завершенную и самую подробную историю о том, что Платон купил некую пифагорейскую книгу, которая стала образцом для его диалога *Тимей*, мы впервые встречаем у Ямвлиха во *Введении в арифметику Никомаха* и со ссылкой на «первоисточник» – Тимона.<sup>6</sup>

Древнейшие ссылки на сочинение Тимея Локрского, которому, якобы «следовал Платон», находим у Никомаха и Кальвена Тавра. Неопифагореец Никомах (первая половина II в. н. э.) в *Руководстве по гармонике* (260.12, пер. Т. Г. Мякина и Л. В. Александровой) пишет так:

Сверх того, мы дадим обстоятельное объяснение устройства так называемого пифагорейского канона, <имеющего деления> (вплоть до 27-кратия), составленного в точном соответствии со словом самого учителя <Пифагора>. Не так, как это с чужих слов понаслышке записали Эратосфен и Трасилл, но как <передал> Тимей из Локр, которому и следовал Платон.

Речь идет о процессе сотворения мировой души, на который Платон лишь намекает, а Псевдо-Тимей описывает весьма подробно. Как и в случае упомин-

---

<sup>5</sup> Эх, Платон... И тебя к учению страсть охватила!  
Деньги большие ты дал в обмен за малую книжку:  
Сливки снимая с нее, «Тимей» строчить научился  
(пер. А. В. Лебедева в ФРГФ 44 А8).

<sup>6</sup> καὶ πρὸ Πλάτωνος δὲ τὰ αὐτὰ διελήφεσαν Πυθαγόρικοι περὶ αὐτῆς. Τίμαιός τ' οὖν ὁ Λοκρὸς ἐν τῷ Περὶ φύσεως κόσμου καὶ ψυχᾶς (ἀφ' οὗπερ ἐφοδιασθέντα Πλάτωνα τὸν διὰ τοῦτο φερώνυμον Τίμαιον συντάξει λέγουσιν, ὧν ἐστὶν καὶ ὁ τοὺς σίλλους ποιήσας Τίμων λέγων οὕτως· (in *Nicom. arithm. introd.* p. 105.10; S. 118.24 Pist.)

нения у Климента (*Строматы* 5.115.4), Никомах говорит о Тимее в доксографическом контексте, очевидно, пользуясь антологиями эллинистического и ранне-римского периода.<sup>7</sup>

Иоанн Филопон цитирует длинный отрывок из комментария к *Тимею*<sup>8</sup> афинского платоника середины II века н. э. Кальвена Тавра, в котором подробно разбираются разные смыслы термина «сотворенный» (γενητός). Вкладом Тавра является различение четырех значений слова γενητός (которое обычно переводится как «рожденный», однако в данном случае скорее «возникший» или «подверженный возникновению»). После краткого доксографического очерка, где в основном упоминаются Аристотель и Теофраст, Тавр упоминает и сочинение (σύγγραμμα) Тимея.<sup>9</sup> Это единственное упоминание и не исключено, что Тавр само произведение не использовал. Однако он, похоже, не сомневается в том, что трактат Тимея Локрского служил образцом для платоновского диалога.

Эти свидетельства можно принять в качестве *terminus ante quem* для датировки нашего трактата.

О Тимее Локрском как об авторе трактата о природе, упоминает также Климент Александрийский (*Строматы* 5.115.4), живший во второй половине II – начале III в. н. э. Сравнивая греческую и библейскую теологию, раннехристианский философ приводит мнение, как он полагает, Тимея Локрского о едином и несотворенном первоначале из его сочинения о природе. Как и у Тавра, контекст доксографический (перед Тимеем упоминается Гераклит, после него идут Сивилла, Гомер, орфика и Ксенократ), причем обсуждается тот же вопрос – смысл термина «несотворено». Источник аргументации, разумеется, *Федр* (245d).<sup>10</sup> Как и у Платона, здесь говорится, что «если бы начало было сотворено, то началом бы стало не оно, а то, которое сотворило это первое», однако, в отличие от Платона, подчеркивается *единственность* начала: «Единственное начало всего не сотворено».<sup>11</sup> Точного соответствия с дошедшим до нас текстом Тимея

<sup>7</sup> Упоминаемый им платоник Трасил умер в 36 г. н. э., что касается Климента, то самый поздний из упоминаемых им источников – Арий Дидим, придворный философ императора Августа.

<sup>8</sup> Согласно Дж. Диллону (2002, 248–250) «Иоанн Филопон (*De aeternitate mundi contra Proclum*, p. 520.4 Rabe) упоминает первую книгу комментария Тавра на *Тимей*, что также предполагает существование нескольких книг. Ямвлих (*De anima*, ap. Stob., I 378.25 sq. Wachs.) приводит мнение Тавра о падении душ в тела, вероятно используя именно эту работу или какое-либо другое сочинение Тавра о душе». О Кальвене Тавре см. также Dörrie 1973; Lakmann 1995.

<sup>9</sup> Ἀριστοτέλης μὲν οὖν φησὶν λέγειν τὸν Τιμαῖον γενητὸν εἶναι τὸν κόσμον, τοῦ Τιμαίου λέγοντος γεγενῆσθαι· καὶ γὰρ φέρεται αὐτοῦ σύγγραμμα περὶ τοῦ παντὸς ὡς γενητοῦ (Joannes Philoponus, *De aeternitate mundi contra Proclum*, 6.8, p. 145.15 Rabe).

<sup>10</sup> У Марга ошибочно 245а.

<sup>11</sup> Следует отметить, что аналогичный текст цитирует Стобей и приписывает его другому пифагорейцу – Аристею Кротонскому (книга *О гармонии*; как обычно, текст см. в собрании Теслефа).

Локрского и этим сообщением не прослеживается.

Во второй половине II в. н. э. *Тимей* Платона комментировал Гален, который не упоминает о Псевдо-Тимее, однако его «забывчивость» общеизвестна: он вообще редко указывает своих предшественников (см. Н. О. Schröder, SMG. Suppl. I, 1934).<sup>12</sup> К сожалению, Плутарх (45–127 н. э.) не упоминает нашего автора ни в своем трактате *О сотворении души в «Тимее»*, ни в других платонических сочинениях. Это, конечно,стораживает, но само по себе не доказывает позднее происхождение трактата Псевдо-Тимея.<sup>13</sup>

Лишь начиная с Ямвлиха (ок. 240 – ок. 325 гг. н. э.) цитаты из «Тимея Локрского» или ссылки на него без точной привязки к тексту встречаются значительно чаще. Например, в своем трактате *О душе* он пишет:

Рассмотрим теперь гармонию, но не ту, которая присуща телам, а математическую. Именно ее, то есть, попросту говоря, то, что делает складными и согласными друг с другом различающиеся между собой вещи, Модерат и прилагает к душе. Напротив, Тимей (из Локр) гармонию в душе относит к мере и связи (σύνδεσιν) в вещах и живых существах, и к сотворению всего сущего, в то время как Плотин, Порфирий и Амелий учили, что гармония пребывает в сущностных предсуществующих разумных принципах (λόγοι); многие другие платоники и пифагорейцы также рассуждали в том смысле, что гармония переплетена с космосом и неотделима от небес (фр. 5 Dillon–Finamore, ap. Stobaeus, 365 W; ср. также вышеупомянутые цитаты из *In Nicom. Intr.* p. 105.10 ff; 118.24 ff. Pistelli).<sup>14</sup>

Тимей явно помещен в пифагорейский и платонический контекст, правда в сохранившемся трактате, приписываемом Тимею из Локр, точного соответствия с этим высказыванием не содержится (ближайшая возможная параллель: 95E–96C, о чем подробнее речь пойдет ниже).

Вслед за ними о Тимее Локрском и его трактате говорят: Сириан (*In Met.* p. 102.3 ff), Прокл (*In Tim.* 1, p. 1.8 Diel; 1, p. 7.18 D.; 1, p. 13.12 D. ff.), Симпликий (*In de caelo* 517.22 ff.; *in phys.* p. 7.6 ff.), Олимпиодор (*In Paed.*, p. 173.9 ff.),<sup>15</sup> авторы анонимных *Пролегомен к платоновской философии* (5.27 Westerink) и *Схоллий к платоновскому «Тимею»* (20а, p. 279 Greene), словарь Суды (s. v. Τιμαίος) и др. древние и новые авторы и комментаторы вплоть до середины XIX в.

<sup>12</sup> Этот вопрос обсуждает и Хардер в RE (1936)1204. См. также новую работу Gill 2010, 28 и 73, где автор дает оценку отношению Галена к его предшественникам, в том числе Платону.

<sup>13</sup> Вспомним, например, что Цицерон ни разу не упоминает о своем современнике Александре Полигисторе, хотя они жили в одном месте. Дж. Диллон (2002, 121) считает, что Цицерон, вероятно, не успел узнать о нем или же Александр умер еще до того, как Цицерон начал свои занятия.

<sup>14</sup> Ср. Платон, *Тимей* 43d (о разрыве связей в душе во время воплощения).

<sup>15</sup> Ср. также его комментарий к *Горгию* (41.17, ed. L. G. Westerink), где упоминается пифагореец и политический деятель из Италии Тимей (...Τίμαιος ὁ Πυθαγόρειος πολιτικός ἤρξεν ἐν Ἰταλίᾳ).

### Проблемы изучения трактата

Впервые сомнение в аутентичности трактата *О природе космоса и души*, приписываемого Тимею Локрскому, было высказано лишь в XIX в. Благодаря детальному исследованию Дж. Энтона (Anton 1883–1891) критическая филология пришла к выводу о том, что трактат Псевдо-Тимея не был образцом для платоновского диалога; содержание, словоупотребление, стиль и диалект – все это указывает на послеплатоновское время.

Следующим этапом в изучении трактата стало сочинение Р. Хардера (Harder 1936, 1203–1226). Считая пионерскую работу Дж. Энтона многословной и растянутой, он в то же время отдавал должное проницательности ее автора и оценил содержащийся в ней богатый материал.

Еще Р. Хардер указывал на необходимость нового критического издания, однако его пожелание сбылось лишь через полвека, когда в 1972 году Вальтер Марг (Marg 1972) издал трактат Псевдо-Тимея, а его ученик Матиас Балтес (Baltes 1972) опубликовал том подробных комментариев.

Перед исследователем трактата Псевдо-Тимея стоит нелегкая задача. Прежде всего, неясно, какую цель преследовал автор. Возможны самые разнообразные варианты, от сознательной фальсификации до относительно безобидной литературной игры. Любитель древности мог, к примеру, попытаться понять, как должно было выглядеть то пифагорейское сочинение, на котором базировался Платон. Такой ход мысли представляется естественным, так как уже с III в. до н. э. утвердился тенденция рассматривать Платона как плагиатора, воспользовавшегося для своего *Тимея* древним образцом. Об этом сообщает ученик Пиррона Тимон из Флиунта (320–230 до н. э., фр. 54; 44 A 8 DK), ученик Каллимаха Гермипп (вторая половина III в. до н. э.; Диоген Лаэртский 8.85), Аэтий на материале *Мнений физиков* (*Physicorum opiniones*, 9.1, ed. H. Diels). По-видимому, уже непосредственные преемники Платона Спевсипп и Ксенократ считали *Тимей* изложением пифагорейской мудрости (Burkert 1972, 72–77). С другой стороны, в основе текста вполне мог лежать школьный конспект и даже, учитывая некоторую непоследовательность изложения материала и ряд явных вставок, серия конспектов, призванных помочь в освоении диалога Платона, составленных одним автором или же подвергавшихся последовательной доработке и получивших затем независимое распространение. Наконец, не исключено, что наш трактат изначально и одновременно возник как сознательная фальсификация. И мы знаем мотив.

Рассмотрим подробнее две античные версии рассказа о том, как Платон купил некую книгу. Согласно одной версии, представленной у Гермиппа (Диоген Лаэртский 8.85), Платон купил книгу Филолая и на ее основе написал свой *Тимей*. По другой версии он за большие деньги купил *небольшую* (пифагорейскую) книгу и благодаря этому написал *Тимей* (Тимон из Флиунта, фр. 54; 44 A 8 DK). Нам интересна именно та версия, в которой авторство купленной Платоном книги не определено, поскольку это дало возможность фальсификатору

добавить пропущенное имя. Так появился новый пифагореец – Тимей.<sup>16</sup>

Его «место в истории» хорошо обозначил неоплатоник Сириан в своем *Комментарии к «Метафизике»* (CAG 6.1, p. 175.5 Kroll).<sup>17</sup> Этот автор защищает пифагорейцев от двух упреков со стороны Аристотеля, которые выражаются в следующем: они подчеркивали относительность принципа умопостигаемого множества и полностью оставили без внимания исследование чувственно воспринимаемых вещей. Против второго упрека он приводит два пифагорейских свидетельства, которыми являются трактат Окелла и «большая часть Тимея» (τοῦ Τιμαίου δὲ τὰ πλείστα). Говорится, что оба они связаны с Аристотелем: трактат Окелла (Περὶ τὰς τῶ παντὸς φύσιος) представляет собой образец для аристотелевского *О возникновении и уничтожении* (Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς), а у Тимея перипатетики позаимствовали большую часть своего учения о природе (καθ' ὃν ἡ περιπατητικὴ φιλοσοφία τὰ πολλὰ φυσιολογεῖ).

То, что здесь речь идет именно о нашем Тимее, и то, что Сириан отождествляет его с участником диалога, показывает другое место из *Комментария* (105.12). Здесь Тимей представлен как посредник в передаче учения Пифагора и, по словам Сириана, он «приводит в [стройную систему] возникновение не из чего иного, как из видов делимости, устанавливая, и что они такое и каковы их причины».<sup>18</sup>

В общем, как говорит Сириан немного выше (80.4–81.6), если внимательнее и критичнее отнестись к претензиям Аристотеля, то мы увидим, что доктрины Пифагора и Платона о первых принципах неопровержимы, поскольку аргументы Аристотеля неуместны в отношении этих божественных мужей (θεῖοις ἀνδράσιν).

Итак, Платон купил небольшую книгу пифагорейца Тимея и использовал ее для своего диалога *Тимей*. Почему бы не попытаться восстановить этот утраченный образец? Этот шаг на одном из ранних этапов освоения платоновского наследия мог кому-то показаться естественным, и трактат *О природе космоса и души* вполне мог выполнить такую задачу. По объему он составляет примерно

<sup>16</sup> Напомню, что сам Платон никогда не называет Тимея пифагорейцем, однако позднейшая традиция считает этот вопрос решенным. Соответствующие свидетельства уже упоминались, это: Cicero, *Fin.* 5.87; Iamblich., *in Nicom. introd.*, p. 105. 10 f.; 118.24 ff. Pist.; Procl., *in Tim.* 1.5.8; Calcidius, 6, p. 59 f.; 50 p. 99; *Schol. in Plat. Tim.* 20A, p. 279 Green; Suda.

<sup>17</sup> ὀρθῶς ἄρα καὶ ταύτην ἐνίσταντο τὴν ζήτησιν καὶ τὴν αἰτίαν παρεδίδοσαν τοῦ πλήθους τῶν ὄντως ὄντων, καὶ οὔτε πρὸς τι τὴν ἑτέραν ἐποίουν τῶν ἀρχῶν οὔτε τὸν περὶ τῶν αἰσθητῶν λόγον πάντη παρελίμπανον, ὡς δηλοῖ τὰ Ὀκκέλου μὲν Περὶ τὰς τῶ παντὸς φύσιος, ἐξ ὧν τὰ Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς μονονουχὶ μεταβεβλήσθαι δοκεῖ, τοῦ Τιμαίου δὲ τὰ πλείστα, καθ' ὃν ἡ περιπατητικὴ φιλοσοφία τὰ πολλὰ φυσιολογεῖ.

<sup>18</sup> καὶ οὐδὲ ἀπὸ Σωκράτους ἤρχθαι ταύτην τὴν θεωρίαν φησὶν ὁ φιλόσοφος [Πлатὼν], ἀλλ' ἄνωθεν ἀπὸ Πυθαγόρου καὶ τῶν ἀρχηγῶν τοῦ Ἐλεατικοῦ διδασκαλείου. ὃ τε γὰρ Τίμαιος Πυθαγόρειος ὧν οὐκ ἀλλαχόθεν διακοσμεῖ τὴν γένεσιν ἢ ἀπὸ τῶν εἰδῶν τῶν χωριστῶν, κατασκευάζων καὶ ὅτι ἔστι καὶ ὅτι αἴτια τῶν τῆδε.

одну пятую диалога Платона и, при ближайшем рассмотрении, содержит множество тематических пропусков. Это касается как формы выражения (отсутствие у Псевдо-Тимея постановки проблемы в целом, рассказа об Атлантиде, других героев и диалога между ними, упоминания о связи душ со звездами, о причинах сотворения животных, растений, частей человеческого тела и т. д.), так и некоторой сжатости и объединения сюжетов. В то же время, наш автор в ряде случаев расширяет и видоизменяет повествование. Так, например, в трактате имеется отсутствующее у Платона высказывание о том, что Земля является старейшим элементом (Псевдо-Тимей, 31), идея о самопроизвольном движении души выражена в чуждых Платону терминах (18), автор трактата правильно объясняет, почему додекаэдр делит вселенную на части и т. д.

Самыми значительными добавлениями являются следующие пассажи: точные данные о разделении мировой души (21), модель вечерней и утренней звезды, рассказ о позднем и раннем восходе, и появлении планет (27), добавлено и несколько новых этических положений (71). Часть этих добавлений позаимствована из других диалогов Платона (*Государство, Законы, Послезаконие*), которые, похоже, были хорошо известны автору трактата, другая часть имеет явно пост-платоновское происхождение. Псевдо-Тимей привносит в свой трактат современные ему достижения разных дисциплин – этики, медицины, астрономии.

По словам М. Балтеса, «трактат Тимея Локрского в некоторых пунктах является расширенным, во многих местах модернизированным, но в целом сильно сокращенным изложением платоновского *Тимея*, своего рода эпитомой, мастерски составленной его автором» (Baltes 1972, 9–10). Действительно, еще со времени Аристотеля имело хождение множество сжатых изложений работ Платона (в том числе и у самого Аристотеля), однако, как мне кажется, трактат Псевдо-Тимея не является в прямом смысле слова такой эпитомой – он сильно отличается от всех остальных большим количеством нововведений и расширений.

От платоновского *Тимея* наш трактат отличается трезвостью высказываний, научным языком (в отличие от гимноподобного характера *Тимея*), миф в нем оттеснен настолько далеко, что можно даже говорить о демифологизации, бог исчезает и заменяется философскими принципами, которые называются божествами. Как отмечает М. Балтес: «Мифы деградируют до целебных средств воспитания» (там же, 10). Бог больше не далек и не «труднодостижим», он познается умом, стирается разница между богом и человеком, человеческая душа сама становится божеством. Вопрос о зле в человеке объясняется влиянием тела на душу. Все очень просто: того, кому досталось плохое тело, ожидает неблагоприятная участь.

В. Марг и М. Балтес оценивают дорийский диалект Псевдо-Тимея критически. В действительности перед нами текст, демонстрирующий смешение разных диалектов: дорийского и койне, с примесью эолийского и ионического,

очень редко одна форма последовательно выдерживается до конца,<sup>19</sup> то есть мы имеем дело с сознательной и не очень удачной попыткой удревить язык и (иногда) стиль изложения, хотя научная терминология трактата сплошь академическая, перипатетическая или стоическая. По стилю текст больше напоминает аристотелевские учебные произведения, нежели платоновские диалоги.

О времени сочинения трактата, его происхождении и сущности высказывались самые разные предположения. Опираясь на *terminus ante quem*, первый исследователь трактата Дж. Энтон датирует его временем незадолго до Никомаха и Кальвена Тавра. Й. Цюрхер (Zuercher 1954, 157) считает, что работа могла восходить к академику Полеону, и датирует трактат 300 г. до н. э. Согласно Г. Боасу (Boas 1961, 419) трактат является «работой некоего платонизирующего эклектика раннего христианского периода». С ним соглашается и Т. Тобин (Tobin 1985, 6–7, 16–17). Г. Риль (Ryle 1965, 174–90) в молодости пытался показать, что трактат является ранней работой Аристотеля, и датировал ее очень рано – IV веком до н. э.

Рихард Хардер, который посвятил Псевдо-Тимею большую статью в *Real-Encyclopädie* (Harder 1936, 1203–1226), высказал в этой связи важную гипотезу, которая должна, как мне кажется, учитываться всеми исследователями трактата.<sup>20</sup> Его гипотеза состоит в том, что, как и в трактате Окелла Луканского, в трактате Псевдо-Тимея следует различать два слоя: «источник» и «подделку». В самом деле, дошедший до нас трактат тематически соответствует платоновскому диалогу и выглядит уверенной самостоятельной работой; Псевдо-Тимей пытается создать впечатление, что перед нами древнее сочинение почтенного пифагорейца, однако делает он это несколько неуклюже, на что, в частности, указывает неправильно понятая автором формула «Τίμαος ὁ Λοκρός τάδε ἔφα»,<sup>21</sup> которая синтаксически допускает только прямую речь (Harder 1936, 1205). Композиция трактата вместе с намеренно избранным диалектом указывает на то, что его автор не рассматривал свое сочинение в качестве краткого изложения для личных или учебных целей, но готовил его для публикации (там же, 1206). Хардер весьма красноречиво описывает, насколько жалким выглядит *О природе космоса и души* при первом сопоставлении с диалогом Платона, и как плохо может искривленное зеркало передавать образ прекрасного. И, тем не менее, ясно, что автор придерживается какой-то определенной методологии и преследует определенный исторический интерес. Как уже отмечалось, для Псевдо-Тимея свойственно исключение мифического – боги заменяются на подверженную изменениям природу. Кроме того, последовательно

<sup>19</sup> Об оценке дорического диалекта разными авторами см. Baltes 1972, 12 n. 1.

<sup>20</sup> К слову сказать, этот исследователь внес определяющий вклад в изучение еще одного важного псевдо-пифагорейского текста – *О природе мира* Окелла Луканского (Harder 1926).

<sup>21</sup> О формах подобного рода заголовков впервые говорит М. Pohlenz GGN 1920, 57 ff., ср. Harder 1926.

обходятся стороной общие основания и пояснения, касающиеся единого учения об элементах и физиологии. Это все остается на уровне догматического скелета. Трактат представляет собой, по мнению Хардера, сильное огрубление, которое, правда, не лишено смысла: фальсификатор хотел создать некий элементарный фактический каркас, который затем мог бы «позаимствовать» и развить Платон. Именно эти наблюдения наводят, по мнению Хардера, на мысль о том, что неизвестный фальсификатор мог работать с каким-то промежуточным источником, каковым мог быть, к примеру, школьный конспект лекций какого-нибудь пифагорействующего платоника. Причем открытым остается вопрос: имел ли фальсификатор перед собой, кроме этого «источника», еще и платоновский *Тимей*?

Уже сам «источник», скорее всего, содержал исправленный текст, который был и догматизирован, но в целом адекватно отражал содержание *Тимея*, истолковывая его в контексте эллинистической философии. Напротив, автор «подделки» (следующий шаг) иногда запутывает дело и ошибается. В качестве примера недопонимания со стороны фальсификатора Хардер приводит следующее сложное место (*О природе космоса и души* 16):

Космос благоденствует как благодаря фигуре (κατὰ σχῆμα), так и благодаря движению (κατὰν κίνησιν): по форме он сферичен, равен самому себе в любом направлении и способен вместить все остальные родственные себе фигуры (ὁμογενέα σχήματα), движение же его представляет собой вечное круговращение.

Здесь под фигурами, видимо, подразумеваются пять правильных платоновых тел, которые родственны друг другу, поскольку могут быть вписаны в единое тело – сферу. А поскольку Платон в *Тимее* говорит, что космос содержит «все родственные ему по природе живые существа в самом себе» (30d3), то, возможно, Псевдо-Тимей истолковал представление о родственности живых существ в космосе как математическое сравнение стереометрических фигур в сфере. До сих пор все нормально. Читаем далее:

Он привнес душу мира, закрепив ее в середине, и окутав ею извне космос целиком; он приготовил (смешал) ее как смесь из неделимой формы (μορφή) и делимой сущности, так что из этих двоих возникла единая смесь. К этой смеси добавил он две силы, являющиеся началами движений: движения тождественного и движения иного... Отношения же внутри смеси все выражаются гармоническими числами. Эти отношения разделил он на части с целью научного познания (ποτ' ἐπιστάσαν), чтобы никто не оставался в неведении относительно того, из каких частей и при посредстве чего составлена душа.

Получается, как саркастически отмечает Хардер, что мир создан по определенному алгоритму для того, чтобы сам создатель, а затем ученый, т. е. математик, мог его пересчитать. Это искажение платоновского мотива о познании и копировании небесных движений посредством человеческого ума похоже на современный «антропный принцип».

Математические и астрономические вопросы Псевдо-Тимей трактует по-

дробно, медицинские даже отчасти подробнее Платона, психология же подверглась сильному сокращению, в чем, возможно, виноват фальсификатор. «Источник», по мнению Хардера, похоже, не содержал ничего специфически пифагорейского, например, учения о числах, автор же «подделки» не знал, что можно еще добавить. Бросается в глаза и свойственная Псевдо-Тимеею высокопарность, типичная для позднего эллинизма. Повсеместно и безо всякой опаски, наряду с архаизмами (которых не так уж много, см. Harder 1936, 1222, 40) и попыткой пифагореизировать (1222, 50), употребляются термины, характерные для школьного языка эпохи эллинизма (1222, 40). В качестве примера пошкольному банального изложения мыслей Хардер указывает на параграф 40 в трактате Псевдо-Тимея (1221).

Забегая вперед, заметим, что это наблюдение разделяет, например, современный исследователь трактата и переводчик его на английский язык Т. Тобин, который вообще считает, что *О природе космоса и души* должен быть причислен к разряду трактатов средних платоников и не может рассматриваться в рамках пифагорейской традиции (Tobin 1985, 6–7, 16–17).

Пифагорействование фальсификатора Р. Хардер связывает просто с его любовью ко всему антикварному, и говорит, что он не является «всем сердцем пифагорейцем», и, по сути, мало что знал о настоящих пифагорейцах, точно так же, как авторы книг Псевдо-Окелла и Псевдо-Филолая *О душе*. Однако целью подделки все-таки было намерение предложить широкому кругу читателей образец, которым якобы пользовался Платон для сочинения своего *Тимея*.

Что могло послужить «источником» для фальсификатора? По мнению Р. Хардера, это могла быть эллинистическая переработка *Тимея*, правда ее довольно трудно без жертв отделить от текста, который нам известен. Важной представляется мысль Хардера о том, что «источник» мог иметь *комментаторский* характер, на что указывают незначительные исправления в виде парафразов в дошедшем до нас тексте. Был ли «источник» изначально выстроен в форме настоящего комментария с леммами и разъяснениями или, что вероятнее всего, попал в руки фальсификатора уже как парафразированное переложение *Тимея* – об этом судить трудно. Впрочем, нет ничего невозможного в том, чтобы «источник» был неопубликованным конспектом или чем-то подобным.

Когда был составлен «источник»? Ответить на этот вопрос помогают терминологические наблюдения. Например, технические термины  $\acute{\alpha}\tau\tau\rho\acute{\iota}\gamma\omega\nu\acute{\omicron}\nu$  и  $\acute{\alpha}\tau\tau\epsilon\tau\rho\acute{\alpha}\gamma\omega\nu\acute{\omicron}\nu$  (Псевдо-Тимей, 33) впервые встречаются в трактате Спевсиппа о пифагорейских числах (фр. 4 = *Теологумены арифметики* 82.10). Перипатетическое влияние Хардер усматривает как в утверждении о равной удаленности Земли, как от центра, так и от периферии, так и в учении о том, что материя познается через аналогию (например, *Физика* 191a7). Явно перипатетическим выглядит и проведение аналогий от телесных добродетелей к духовным. Примеры могут быть легко умножены.

Когда же возникла «подделка»? Как нам уже известно, трактат Псевдо-Тимея был известен Никомаху, но о нем нет никаких упоминаний в *Vetusta*

*Placita*, значит, он мог быть опубликован в I веке н. э. Именно в это время фальсификатор обработал доступный ему «источник», выбрал диалект, предпринял слабую попытку придать сочинению архаическую форму и надписал его именем древнего пифагорейца Тимея.

«Источником» подделки был, по догадке Хардера, пересказ платоновского текста, академический характер которого был «перипатетически модифицирован и медицински модернизирован». Именно в таком виде этот парафраз Тимея включается в историю толкований Тимея. Текстуальные наблюдения, к которым мы обратимся в соответствующем месте комментария к Псевдо-Тимею, позволили Хардеру предположить, что «источник» испытал влияние школы медика Эрасистрата (ум. ок. 250 г. до н. э.). Итак, по его мнению, надежным представляется предположение о том, что «источник» появился примерно в I в. до н. э., а «подделка» – в I в. н. э.

Соглашаясь с разделением Р. Хардера, но исходя из своей методологии, Х. Теслефф все же датирует источник III в. до н. э., а подделку II в. до н. э.,<sup>22</sup> тогда как В. Буркерт<sup>23</sup> на хорошем примере показал, что самой ранней датировкой для трактата Псевдо-Тимея следует считать лишь середину или конец II в. до н. э. Он заметил, что использование термина *μοῖρα* в нашем трактате (29) в значении разделения окружности на 360 градусов, впервые встречается у Гипсикла Александрийского (ок. 150 г. до н. э.), который способствовал распространению в Греции этой вавилонской традиции.<sup>24</sup> Марг и Балтес склоняются к более поздней датировке. Относя трактат Псевдо-Тимея к I в. до н. э. – I в. н. э., они отмечают, что учение о трех принципах впервые появляется у Антиоха Аскалонского; противопоставление «космоса идей» и «видимого космоса» впервые обнаруживает Филон; употребление *εἰκών* в значении «образец» также впервые встречается у Филона; Венеру называют Герой самое раннее в Псевдо-Аристотелевом трактате *О мире* (датировка спорная, возможно, II или I в. до н. э.) и у Плиния (23–79 г. н. э.); понятие *σύρροια* указывает на Афиней, ученика Посидония (ок. 135–50 до н. э.); *χρῶμα* и *κέχρωσμενον* (*σῶμα*), разделение которых не засвидетельствовано до Лукреция (ок. 99–55 гг. до н. э.). С определенной долей вероятности можно также утверждать, что этическая часть написана под влиянием работы Посидония *Об аффектах*.

Учитывая все вышесказанное, мне представляется, что для уточнения датировки принципиальное значение имеет следующее наблюдение. Подводя итог своей метафизической картине, в седьмом параграфе трактата Псевдо-Тимей

<sup>22</sup> Вывод в основном делается на основе филологических наблюдений, таких как употребление слова *ἀπεργάζεσθαι* (Thesleff, *Intr.* 218).

<sup>23</sup> *Gnomon* 39 (1967) 555.

<sup>24</sup> Этому астроному приписываются дополнительные XIV–XV книги *Начал* Евклида. Также ему принадлежит астрономическое сочинение *О восхождении созвездий по эклипике* (*Ἀναφορικός*), а книга Гипсикла о многоугольных числах цитируется в *Арифметике* Диофанта.

заключает, что «...прежде, еще до рождения небес, существовали идея с материей и бог, творец наилучшего».

Что это нам напоминает? В основе «пифагорейской метафизики» (которая восходит к Спевсиппу)<sup>25</sup> лежат два противоположных начала, монада и неопределенная диада. Наиболее известны два свидетельства об этом учении. Первый – это трактат Александра Полигистора (ок. 82 г. до н. э.) *Преемства философов*, который пересказывает Диоген Лаэртий (8.24–33) и который получил в литературе название *Anonymus Alexandri* (Thesleff, *Texts* 234–237):

Александр в *Преемствах философов* говорит, что в пифагорейских записках находится также следующее: началом всех вещей является монада, этой монаде, как причине, подлежит, как материя, неопределенная диада. Из монады и неопределенной диады происходят числа; из чисел – точки, из них – линии, из линий – плоские фигуры, из плоских – объемные фигуры, из них – чувственно воспринимаемые тела, которые составлены из четырех первоэлементов – огня, воды, земли и воздуха. Эти элементы взаимодействуют друг с другом и подвергаются взаимным превращениям, создавая одушевленный, умный и сферический космос, с землей в центре, которая сама тоже шаровидна и повсеместно обитаема (пер. М. Л. Гаспарова).

Мы видим, что дуализм в духе пифагорейской «таблицы противоположностей» из *Метафизики* Аристотеля (986a22 сл.) сохраняется, однако монада называется «началом», что напоминает Спевсиппа. Второй интересный текст – Секст Эмпирик (*Против ученых* 10.248–309; ср. 7.94–109, пер. А. Ф. Лосева):

Пифагор говорил, что монада есть начало всего сущего, по причастности к которой каждая из существующих вещей называется единой. Будучи рассмотренной с точки зрения тождества по отношению к себе самой, она оказывается монадой, будучи добавленной к себе как иному она порождает неопределенную диаду, которая называется так потому, что сама она не является ни одной из исчислимых и определенных двоиц, напротив, все они получили название двоицы по причастности к ней, то есть в том же смысле, как и в отношении монады. Итак, есть два начала сущего, первая монада, по причастности которой все исчисляемые единицы мыслятся как единицы, и неопределенная диада, по причастности которой все определенные двойки являются двойками» (261).

Так, остальные числа происходят из этих двух: единица всегда полагает предел, а неопределенная диада порождает двойку, распространяя числа до бесконечного множества. Оказывается, что среди этих причин монада приобретает смысл действующей причины, а диада – пассивной материи (τοῦ δρῶντος αἰτίου λόγον ἐπέχειν τὴν μονάδα, τὸν δὲ τῆς πασχοῦσης ὕλης τὴν δυάδα). Создав из этих начал идеи чисел, они распространили далее этот процесс и на весь космос, и на все, что в нем (277).

Затем описывается уже знакомый нам процесс порождения трехмерного тела из точки (278–280), после чего говорится, что древние пифагорейцы выводили все числа из двух начал, монады и неопределенной диады, в то время как новые пифагорейцы все выводят из одной точки (282).

<sup>25</sup> Подробнее об этом см. Диллон 2005, 53 и далее.

Почти о том же говорится и в *Анониме* Фотия (*Библиотека*, код. 249, текст также у Теслеффа): здесь монада возводится в ранг высшего принципа, из которого затем порождаются геометрические объекты. При этом душа не включается в число порожденных тел и не отождествляется ни с геометрическими, ни с арифметическими числами.

Специалисты доказали, что эта теория восходит к преемникам Платона Спевсиппу и Ксенократу, и мы не будем далее развивать этот сюжет. Для нас важно, что эта доктрина получила дальнейшее развитие по крайней мере в двух псевдопифагорейских текстах, также из числа вошедших в собрание Теслеффа, причем развитие шло в том же направлении, что и у Псевдо-Тимея. А именно, Псевдо-Архит в *О началах* (Thesleff, *Texts* 19–20), кроме двух первоначал – формы (μορφώ) и материи (ὄσσία), которые соответствуют монаде и диаде, – признает третье высшее начало, «то, что движет само себя и первое по силе», причем «эта сущность должна быть не просто умом (νόω), но чем-то лучшим, нежели ум; и ясно, что именно то, что превосходит ум, мы называем богом».

Во многом аналогично доксографическое сообщение Сириана (*In Met.*, р. 166.3 sq. Kroll), согласно которому Архенет (наверное, ошибочное написание имени Архит), Филолай и Бронтин постулируют некий «общий каузальный принцип превыше двух причин», причем Архенет называет его «причиной причин», Филолай – «первопринципом всех вещей», а Бронтин (как и Псевдо-Архит) говорит, что он превосходит ум и сущность своей силой и властью.

Если мы готовы поместить Псевдо-Тимей в круг тех текстов, в которых делаются первые попытки преодолеть исходный пифагорейский дуализм, то естественно предположить, что все они могли иметь хождение примерно во времена Евдора Александрийского и даже послужить образцом, как для него, так и для Модерата из Гадиры (I в. н. э.) и других неопифагорейцев, развивающих строго монистическую доктрину.<sup>26</sup> Именно такая историческая перспектива вырисовывается и из свидетельства Калкидия (*Комментарий к «Тимею»*, 295, р. 297 Waszink = Нумений, фр. 52 des Places):

Теперь рассмотрим пифагорейское учение. Нумений из школы Пифагора, отвергнув стоическое учение о началах, обратился к пифагорейской доктрине, которая, по его словам, согласуется с платонической. Он говорит, что Пифагор называет бога монадой (singularitas), а материю – диадой (duitas). В качестве неопределенной (indeterminatam) эта диада не рождена (minime genitam), будучи же ограниченной (limitatam) – рождена (genitam). То есть до украшения формой и порядком она была без начала (ortus) и рождения (generatio), но, будучи упорядоченной и оформленной богом-демиургом (a digestore deo), она рождается; кроме того, поскольку рождение – это ее последующая судьба (furtuna), то, неукрашенная и нерожденная, она должна считаться такой же древней (aequaevum), как и бог, который ее упоря-

<sup>26</sup> Подробнее об этом см. нашу работу Афонасин, Афонасина, Щетников, Мякин, Александрова (2009), прежде всего Введение и главу о Модерате. Ср. также обозначение монады как муже-женского начала Никомахом в *Тологуменах арифметики* 4 и 17.

дочивает. Однако некоторые пифагорейцы не поняли этого положения и решили, что неопределенная и безмерная (*indeterminatam et immensam*) диада также была произведена единичной монадой (*ab unica singularitate*), как будто эта монада, отступив от своей природы, допустила появление двоицы. Однако это неверно, ибо тогда то, что было, монада, перестала бы существовать, а то, чего не было, диада, стала бы чем-то сущим (*subsisteret*) и бог превратился бы в материю, а монада – в неопределенную и безмерную диаду.

О Евдоре мы знаем немного.<sup>27</sup> Время его жизни устанавливается благодаря Страбону (64 г. до н.э. – 14 г. н.э.), который сообщает (*География* 27.790), что Евдор и Аристон написали по книге о причинах разлива Нила и между ними возник спор о приоритете. Аристон был другом Диона Александрийского, учителя Евдора, причем и Аристон и Дион учились у Антиоха Аскалонского. Поскольку Цицерон Евдора не упоминает, описываемый Страбоном спор выглядит как недавнее событие, но в то же время на Евдора ссылается в своем очерке платонизма Арий, придворный философ Августа, то принято считать, что Евдор жил в Александрии незадолго до Страбона.

Сохранились фрагменты философии Евдора, организованные по тематическому признаку, в кратком пересказе Ария (*Stob., Ecl.* II 42.7 sq. Wachs.). Комментарий Евдора на *Тимей* Платона используется Плутархом в его *О порождении души в «Тимее»*. В своем *Комментарии к «Категориям»* Аристотеля Симпликий сообщает о том, что Евдор написал критический анализ *Категорий*. Александр Афродизийский в своем *Комментарии к «Метафизике»* (р. 59.1 sq.) сообщает, что Евдор комментировал этот трактат Аристотеля. Несколько упоминаний о Евдоре содержатся в *Комментарии к «Явлениям Арата»* Ахилла.

Согласно Симпликию (*In Phys.* 181.10–17 Diels), Евдор писал о пифагорейских первых принципах, постулируя высшее начало, Единое, над традиционными для пифагорейцев монадой и неопределенной диадой (10–17). Это высшее Единое называется далее причиной (каузальным принципом) для материи и всего из нее возникшего, и в отношении к ним выступает в качестве высшего божественного начала.<sup>28</sup>

Затем принцип, противоположный единице, эксплицитно называется неопределенной диадой, а сама единица – монадой (22–30).<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Важное исследование: Moraux 1973, 509–527; см. также Диллон 2002, 119–140 и 421–424.

<sup>28</sup> «ἀρχὴν ἕφασσαν εἶναι τῶν πάντων τὸ ἓν, ὡς ἂν καὶ τῆς ὕλης καὶ τῶν ὄντων πάντων ἐξ αὐτοῦ γεγενημένων. τοῦτο δὲ εἶναι καὶ τὸν ὑπεράνω θεόν» (17–19). Согласно Александру Афродизийскому Евдор даже исправил текст *Метафизики* (1.6, 988a7) с тем, чтобы возвести к Платону этот важнейший принцип собственной философии и показать, что материя является порождением Единого.

<sup>29</sup> Диллон (2002, 131) отмечает, что источником для Евдора здесь мог выступить как *Филеб* (26e–30e), так и какой-то из псевдоэпиграфов, вроде вышеупомянутых Псевдо-Архита или Бронтина, а поэтому именно Евдора мог иметь в виду Сириан, комментируя *Метафизики* (13, 1079a15 sq.): «Те, кто верит в идеи, имели обыкновение говорить,

Должно сказать, что пифагорейцы превыше всего в качестве первого начала полагали Единое, а затем, на следующем уровне, помещали два начала сущих вещей, Единицу и природу, ей противоположную. В соответствии с этими последними они располагали все то, что считали противоположностями, так, все изящное они относили к Единице, а невзыскательное – к противоположному принципу. По этой же причине эти последние не рассматривались ими как абсолютные, ибо если одно является началом одного, а другое – другого, то они, в отличие от Единого, не могут считаться общим началом для них всех.

Рассматривая аристотелевские категории, Евдор также располагал их в соответствии со своей метафизической схемой. Сущность он соотносил с Единым, а качество и количество – с монадой и диадой соответственно. Качество как форма воздействует на количество и порождает идеи-числа (*Simpl. In Cat.* 206.10 sq.). Это напоминает сообщение Секста Эмпирика (см. выше), а также знаменитый фрагмент Модерата, в котором последний рассуждает в похожих терминах (*Simpl. In Phys.* 230. 34–232.6 Diels; перевод: *ΣΧΟΛΗ* 3.1. (2009) 88–90. О том же, что Евдор принимал истолкование идей как чисел в духе Древней Академии, свидетельствует Плутарх (*О сотворении души в «Тимее»*, 1013b сл.).<sup>30</sup>

Степень оригинальности Евдора – это сложный вопрос, однако ясно, что в своей метафизике он пошел значительно дальше не только источника Александра Полигистора, но и той пифагорейской литературы эллинистическо-римского периода, которая приписывается Филолаю, Бронтину и Архенету и, в конечном итоге, Псевдо-Тимею. Постулирование высшего абсолютного трансцендентного первого принципа, а далее все большее усложнение метафизической схемы будет процветать в позднем платонизме. Но это уже другая история. Для нас важно отметить, что в контексте этого развития идей автор трактата *О природе космоса и души*, говоря о двух причинах (ум и необходимость) и двух первопринципах (идея и материя), как бы стоит на перепутье. Именно это, на мой взгляд, может указывать на его происхождение трактата в середине I в. до н.э., то есть в тот переходный момент, когда основой пифагорейской метафизики еще считались два первоначала, а новое представление об объединяющем их начале только зарождалось и укреплялось.

---

что после первого начала всех вещей, которое они называли Благом или Единым и которое находится выше бытия, идут две причины (каузальных начала) мира, монада и неопределенная диада, и они распространяли действие этих причин на все уровни бытия» (р. 112.14 sq. Kroll). Хотя, конечно, Евдор мог опираться непосредственно на Спевсиппа.

<sup>30</sup> Описывается процесс порождения души как числа, начиная с единицы и заканчивая четверицей. Причем этот процесс носит вневременный характер: душа и мир существуют вечно и творятся лишь в смысле зависимости от внешней причины. В результате, к слову сказать, при посредстве Плутарха Евдор, наряду с Аристотелем, оказывается важнейшим источником наших сведений о Ксенократе, а также о Кранторе. Подробнее см. Диллон 2005, 119 сл.

Правда, вопрос о взаимном отношении нашего трактата и Евдора едва ли может быть решен однозначно. С одной стороны, можно предположить, что Евдор был знаком с псевдо-пифагорейскими трактатами и, возможно, с Псевдо-Тимеем. С другой стороны, некоторые авторы склонны думать, что, напротив, Псевдо-Тимей испытал влияние философии Евдора. Так считал еще Дж. Энтон (Anton 1883–1891), и его поддерживает Балтес (Baltes 1972, 22–26), допускающий, что Псевдо-Тимей мог воспользоваться комментарием к *Тимею* Евдора. Однако об этом мы можем только гадать. Имеющиеся у нас данные не доказывают, что Псевдо-Тимей использовал Евдора, ведь общие детали легко возводятся к философии Древней Академии. Ниже мы вернемся к этому сюжету еще раз, в связи с числом души 384 (в комментарии к Псевдо-Тимею 96b).

В общем, наиболее адекватной нам представляется следующая позиция: наиболее вероятной датировкой трактата можно считать конец I века до н. э., а местом, скорее всего, Александрию.

Каково место нашего трактата в истории философии? Он появился на волне возрождающегося интереса к пифагореизму и формирующейся комментаторской традиции к трудам Платона и Аристотеля. Цель, с которой создавался трактат, а именно, представить широкой публике первоисточник выдающегося платоновского сочинения, указывает на зарождающееся переосмысление всей предыдущей философской традиции, которое затем нашло выражение в ряде дошедших до нас высказываний таких «воинствующих пифагорейцев», как Модерат и Нумений. Модерат говорит буквально следующее:

Платон, Аристотель, Спевсипп, Аристоксен и Ксенократ присвоили себе все их [пифагорейцев, прим. переводчика] выводы, изменив разве лишь самую малость, а потом собрали все самое дешевое, пошлое, удобное для извращения и осмеяния школы позднейшими злопыхателями и выдали это за их собственное учение.<sup>31</sup>

Нумений в работе *О неверности Академии Платону* вторит ему:

Ведь хотя для них Платон и не лучше великого Пифагора, но, тем не менее, едва ли в чем-то уступает ему; ведь именно его [Пифагора] приверженцы, следуя ему и окружив его почитанием, стали главной причиной того, что Пифагор ныне стяжает величайшую славу.<sup>32</sup>

Кого же, как не авторов псевдопифагорейских трактатов, мы можем назвать этими самыми приверженцами Пифагора, которые создали ему великую славу? Ведь именно они снабдили философов материалом, достаточным для того, чтобы те смогли в эллинистический и римский период создать подобающий

<sup>31</sup> Порфирий, *Жизнь Пифагора* 53; пер. М. Л. Гаспарова.

<sup>32</sup> Фр. 24 des Places (1 Leemans) = Евсевий, *Приготовление к Евангелию* 14.4.16–5.9, р. 727a–729b V.; II, р. 268.11–271.6 Mras). Или вот еще замечательное высказывание из этого же фрагмента: «Платон же был пифагорейцем (он знал, что Сократ черпал именно из этого источника, и прекрасно понимал, о чем тот говорит); поэтому он сам выразил эти вещи способом необычным и неочевидным».

образ Пифагора, его школы и учения. Как бы Порфирий (*Жизнь Пифагора* 53) мог утверждать, что Платон и Аристотель были плагиаторами, если бы у него под рукой не было «вещественных доказательств» в виде трактатов древних пифагорейцев?

В целом содержание трактата Псевдо-Тимея *О природе космоса и души* (ради экономии места в дальнейшем будем обозначать его ТЛ) следует за повествованием платоновского *Тимея* (если не оговаривается иное, здесь и ниже *Тимей* означает именно диалог Платона). В связи с этим можно привести краткий список соответствий, не забывая при этом, что ТЛ не всегда использует платоновскую терминологию и дополняет содержание новыми сведениями из астрономии и медицины. Содержание ТЛ в сравнении с *Тимеем* Платона таково:

- 1–7 Первопричины (*Тимей* 27с–31b, 48е–52d)
- 7–17 Оформление тела космоса (28а–34b, 52d–53b)
- 18–21 Оформление Мировой души (34b–36е)
- 22–23 Математическое описание деления Мировой души  
(позднейшая вставка)
- 24–29 О звездах и планетах (36b–е, 38с–39е, 40а–d)
- 30 О времени (37с–38с)
- 31 О Земле (40b–с)
- 32–42 О первоэлементах (31b–32с, 53с–61с)
- 43–47 Формирование людей и других живых существ (39е–45b, 69d–74е)
- 48–59 О формах чувственного восприятия (47а–е, 61с–68d, 80а)
- 60–67 Питание и дыхание (70а–b, 77с–81е, 84d)
- 68–70 Телесные недуги (81е–86а)
- 71–77 Душевные расстройства (42а, 69с, 86b–87b)
- 78–86 Лечение (87b–91а)
- 87–88 Заключение (92с)

Из большого количества средневековых рукописей, которых насчитывается 52, в качестве независимых свидетельств Марг выбрал три основных (N, B, E) и несколько дополнительных (A, L, Par. 1809, W V). Все они восходят к общему протографу:

1. N Neopolitanus Bibl. Naz. 312 (датируемая 1314 г.). Неаполитанская рукопись уникальна. В ней трактат Тимея Локрского сохранился как вступление к Проклову *Комментарию к «Тимею»*, и, по мнению исследователей, поместил его туда сам Прокл. Кроме того, сложный и запутанный математический раздел, объясняющий деление Мировой души, только в нем содержится в самом тексте рукописи (ТЛ 22–23). В остальных случаях (рукописи E, W, V, L) этот раздел располагается либо в конце, либо в виде маргиналий к этому месту. Марг доказывает, что источником этого объяснения является N, а в остальные

рукописи оно было добавлено позже. Кроме того очевидно, что объяснение носит вторичный характер и в древнем источнике не присутствовало.

Все другие рукописи являются списками сочинений Платона, к которым трактат Псевдо-Тимей был добавлен позднее, возможно из того же самого источника, или из какого другого, независимого от них. Из них важны две:

2. **V Parisinus gr.** 1808 (XIII в.), в которой отсутствует раздел ТЛ 78, поэтому она дополняется еще тремя рукописями: **A Bibliotheca Angelica** 107 (конец XIII – начало XIV в.), **L Laurentianus Plut. cod.** 99, 1 (XIV в.) и **Par. 1809 Parisinus gr.** 1809 (XV в.).

3. **E Bibliotheca Escorialensis cod. gr.** 306 (XIII в.). В ней отсутствует текст после ТЛ 53, поэтому она дополняется его прямыми копиями: **W Vindobonensis suppl. philos. gr.** 7 (XV в.) и **V Marcianus f. a.** 185 (XIV в.)

В целом же различия между двумя ветвями текстуальной традиции многочисленны, что, в частности, было связано с возникшими перед переписчиками проблемами в понимании дорийского диалекта.<sup>33</sup>

## ТИМЕЙ ЛОКРСКИЙ О ПРИРОДЕ КОСМОСА И ДУШИ

1. Тимей Локрский сказал так:

Имеется две причины [происхождения] вещей (συμπάντων): ум для всего, что случается согласно расчету (κατὰ λόγον), и необходимость для того, что случается согласно силам тел (κατὰς δυνάμεις τῶν σωμάτων).<sup>34</sup> Из этих двух причин та, что имеет природу благого, называется богом и началом наилучших вещей; следующие же за ней причины являются сопутствующими и сводятся к необходимости. 2. Совокупность всех вещей тройка: идея, материя и чувственно воспринимаемое, которое является как бы потомком их обеих. 3. Идея – вечная, не рождённая и неподвижная, неделимая и имеет природу тождественного, умопостигаемая и является образцом для всего рожденного, что пребывает в состоянии изменчивости. Таким вот образом следует говорить и мыслить об идее.

4. Материя же является пластической массой и матерью, кормилицей и породительницей третьей сущности, поскольку, восприняв в себя подобия и как бы запечатлев их, создает эти-вот порождения. Этот вид материи называет он (Тимей) вечным, хотя и не неподвижным, самим по себе (κατ' αὐταύταν) лишенным

---

<sup>33</sup> Подробнее о рукописной традиции см. Marg W., Hg. *Timaeus Locrus. De natura mundi et animae*. Leiden, 1972 [здесь и далее **Марг**], стр. 1–52, о передаче сведений о числовом делении, стр. 60–75.

<sup>34</sup> Т. е. «платоновых тел» или элементов.

образа и очертания, воспринимающим, однако, любой образ. Другой же вид материи разделен в телах (τὰν δὲ περὶ τὰ σώματα) и имеет природу Иного. О материи говорится также как о месте и пространстве. 5. Итак, существуют два упомянутых начала, из которых форма есть мужское начало и отец, а материя – женское начало и мать. Третьим же видом сущего являются их отпрыски. 6. Поскольку же их всего три, то они познаются тремя способностями: идея познается умом через научное познание, материя – незаконным умозаключением (τὰν δ' ὕλαν λογισμῶ νόθῳ), поскольку ее никак нельзя постичь прямым путем, но только по аналогии, а порождения этих двух начал – через восприятие и мнение. 7. Итак, прежде чем речь пойдет о рождении небес (Πρὶν ὧν ὠρανὸν λόγῳ γενέσθαι), существовали идея с материей и бог, творец наилучшего.

Но так как более раннее (πρεσβύτερον)<sup>35</sup> лучше более позднего, и упорядоченное<sup>36</sup> беспорядочного, то бог, в своей благодати, увидев как материя принимает форму и всячески изменяется, причем беспорядочно, пожелал<sup>37</sup> привести ее в порядок, переведя ее из неопределенного изменения к упорядоченному состоянию, чтобы разделение материи в телах происходило согласованно, а не самопроизвольно.

8. Он создал космос из всей материи, положив его [космос] пределом природы сущего (τὰς τῷ ὄντος φύσιος), чтобы он охватывал собой все остальное, как единый (ἕνα), однородный (μονογενῆ), совершенный (τέλειον), одушевленный (ἔμψυχόν) и разумный (λογικόν) (в самом деле, эти два качества лучше, чем неодушевленное и неразумное), и как сферообразное тело (поскольку эта форма совершеннее других). 9. Пожелав создать наилучшее творение, он создал этот мир как рожденного бога,<sup>38</sup> который никогда не погибнет по какой-либо иной причине, кроме бога который его сотворил, если тот однажды пожелает его разрушить.<sup>39</sup> Но ведь не в природе блага стремиться разрушить лучшее творение. Потому он остается неразрушимым, не гибнущим и счастливым (μακάριος).

10. Космос является наилучшим из рожденного, поскольку происходит от лучшей причины, которая взирает не на рукотворный образец (χειρόκματα παραδείγματα),<sup>40</sup> а на идею и умопостигаемую сущность, и то, что сотворено, становится в такой же степени прекрасным и безукоризненным (ἀλαρευχείρητον). 11. Оно [сотворенное = космос] является вечно совершенным в об-

<sup>35</sup> Имеется в виду то, что онтологически раньше.

<sup>36</sup> Букв. τὸ τεταγμένον причаст. пасс. от τάσσω – ставить, класть, расставлять, располагать или помещать, полагать, устанавливать, определять.

<sup>37</sup> δήλομαι дор. = βούλομαι.

<sup>38</sup> Марг думает, что это относится ко всему миру и переводит как «он создал *этот мир как?* сотворенного бога», хотя это может относиться лишь к мировой душе.

<sup>39</sup> Букв. – рассоединить на части, развязать.

<sup>40</sup> Имеется в виду, что не только действующая причина является наилучшей (сильнейшей, κράτιστος), но и образец. Ср. *Тимей* 28a6–b2, c5 и 29b1.

ласти чувственно воспринимаемого, поскольку его модель содержала в себе все умопостигаемые живые существа, и ничего не оставила за пределами, но была абсолютным пределом для умопостигаемых вещей, как этот мир для чувственно воспринимаемых.

**12.** Этот мир является телесным, осязаемым и видимым, состоящим из земли и огня, и лежащими между ними воздухом и водой. **13.** Он состоит из совершенных элементов, которые полностью находятся в нем, так что ни одна часть не остается вне его, дабы тело всего оставалось довольным собой и не подвергалось приходящим извне повреждениям (поскольку не было ничего, кроме этих элементов). **14.** Но и внутренним [повреждениям] тоже, потому что составленное в соответствии с наилучшей пропорцией, находится в равновесии сил (ἐν ἰσοδυναμίᾳ) и ни одна часть не оказывает давления на другую и в свою очередь не угнетается, так чтобы одно претерпевало увеличение, а другое – уменьшение, но все остается в неразрывной связи (ἐν συναρμοῦᾳ) согласно наилучшему отношению.

**15.** Когда же любые три члена [пропорции], а также интервалы между ними, находятся в одном и том же отношении друг к другу, тогда, как мы видим, средний член, согласно порядку справедливости (Δίκας), относится к первому так же, как третий к среднему, и наоборот, при перестановке [членов пропорции], при сохранении согласия мест и порядка. Этот подсчет, однако, невозможно осуществить, не принимая во внимание равенство сил.

**16.** Космос благоденствует как благодаря фигуре (κατὰ σχῆμα), так и благодаря движению (κατὰν κίνασιν): по форме он сферичен, равен самому себе в любом направлении и способен вместить все остальные родственные себе фигуры (ὁμογενέα σχήματα), движение же его представляет собой вечное круговращение. Только сфера, как покоящаяся, так и движущаяся, могла быть прилажена к одному и тому же месту (συναρμόσθαι χώρα), как никогда не покидающая своего места и не занимающая другое, поскольку равна от середины во всех направлениях. **17.** Его совершенно ровная внешняя поверхность не нуждается в смертных органах, которые у других существ неизбежно присоединяются и отделяются.

**18.** Он привнес душу мира, закрепив ее в середине, и окутав ею извне космос целиком; он приготовил (смешал) ее как смесь из неделимой формы (μορφή) и делимой сущности, так что из этих двоих возникла единая смесь. К этой смеси добавил он две силы, являющиеся началами движений: движения тождественного и движения иного; и поскольку последние плохо смешивались, перемешать это было непросто. **19.** Отношения же внутри смеси все выражаются гармоническими числами. Эти отношения разделил он на части с целью научного познания (πὸτ' ἐπιστάμην),<sup>41</sup> чтобы никто не оставался в неведении относительно того, из каких частей и при посредстве чего составлена

---

<sup>41</sup> Балтес считает, что с целью научного познания, как души космоса, ее вращения, так и своей собственной души, чтобы в итоге можно было объединить эти два вращения.

душа. **20.** (Душу бог учредил не позднее телесной сущности, как мы это себе представляем, ведь наиболее ценное предшествует и по силе и по времени, поэтому-то он и сделал душу первой.) **21.** Он отнял одну часть в качестве первой, состоящую из четырех единиц, восьми десятков и трех сотен. Если первое уже установлено, то двойную и тройную часть (διπλασίαν καὶ τριπλασίαν)<sup>42</sup> из него рассчитать легче. Вместе с дополнительными и основными тонами в целом должно быть 36 членов, общее число должно составлять 114.695.

**22.** Деление же таково:

[**22–23.** Таблица с числовыми отношениями]

Примерно так разделил он душу всего.

**24.** Только ум видит вечного бога – предводителя и творца всего этого. Каждую из рожденных вещей мы видим при помощи зрения, космос же [открывается нашему взору лишь] через его небесные части. Будучи эфирными, они разделяются надвое, так, что одни имеют природу тождественного, а другие природу иного. **25.** Те из них, что находятся снаружи, ведут за собой все, что есть внутри, от рассвета до заката в суточном движении; имеющие же природу иного, движутся внутри в противоположном направлении от вечера к утру и совершают свое собственное движение, по совпадению вращаясь, согласованно с перемещением тождественного, которое имеет больше силы в космосе. **26.** Вращение иного разделено согласно гармоническим отношениям и составляет вместе семь кругов. Поскольку Луна ближе всех к Земле, она совершает круговое обращение за один месяц. Солнце вслед за ней завершает свой круг за год. За Солнцем не отстают в беге звезда Гермеса и звезда Геры, которую большинство называют звездой Афродиты и «Светоносной». **27.** Пастухи и обычный народ никакого разумения касательно священной астрономии не имеют и ничего не понимают в вечерних и утренних восхождениях. Одна и та же звезда может быть вечерней, когда она за Солнцем на таком расстоянии следует, что не скрывается в его сиянии, и утренней, когда она перед Солнцем идет и восходит перед рассветом. Будучи светоносной, звезда Афродиты часто появляется на небе благодаря одинаковой скорости с Солнцем, однако не всегда; и многие из неподвижных звезд, также и многие из блуждающих, каждая мало-мальски большая звезда, которая перед Солнцем на горизонте восходит, возвещают начало дня. **28.** Другие три, звезда Ареса (Марс), Зевса (Юпитер) и Кроноса (Сатурн), имеют собственную скорость и разные по продолжительности года. Закончив свой путь, они догоняют (περικατάλαψιαις ποιεόμενοι) друг друга и вызывают появление и исчезновение, и затмения, порождая точные восходы и закаты, завершая видимый восход утром или вечером относительно

---

<sup>42</sup> Тобин переводит это место как квадрат и куб, и Балтес в комментарии, ссылаясь на *Тимей* 35b5–c2, также считает, что речь идет о двухсторонних и трехсторонних многогранниках 1 : 2, 4, 8 – 3, 9, 27. Однако Марг переводит это все же как двухчастное и трехчастное.

Солнца. **29.** Днем называется путь Солнца от восхода до заката, а ночью – путь от заката до рассвета. Это движение оно совершает подчиняясь другому движению, ведомое вращением тождественного, годовое же движение является его собственным движением.<sup>43</sup> Из этих движений, которых два, вьется оно по спирали, продвигаясь за один день на один градус (κατὰ μίαν μοῖραν), вращаясь под влиянием сферы неподвижных звезд в каждом периоде ночи и дня. **30.** Эти периоды называются отрезками времени, которое бог создает вместе с космосом. Поскольку до космоса не было звезд, а потому и никакого года и небесных круговоротов, которыми это сотворенное время измеряется. Оно [время] является образом (εἰκὼν) несотворенного времени, которое мы называем вечностью. Как это небо сотворено по вечному образцу, умозрительному космосу, так и это время вместе с космосом сотворено по образцу, которым является вечность.

**31.** Земля, помещенная в середине, является очагом («Гестией») богов и рубежом тьмы и рассвета, она порождает закаты и восходы относительно линии горизонта (κατ' ἄλτοτομὰς τῶν ὀριζόντων), которые мы определяем по лучу зрения и линии земли (τῆ ἄλτοτομῆ τᾶς γῆς).<sup>44</sup> Она старейшая из тел внутри небес. Никогда не может возникнуть вода без земли, а также воздух без воды, не осталось бы и огня, лишённого влаги и материи, которая воспламеняется. Так что земля является корнем всего и основой всего, и она опирается на свой наклон к центру. **32.** Начала возникшего: материя как подлежащее, форма (ἔϊδος) – как принцип (логос) оформленности (λόγος μορφᾶς τὸ εἶδος). Их порождением являются тела – земля и вода, воздух и огонь, – которые возникли так:

**33.** Каждое тело состоит из плоскостей, плоскость же из треугольников, один из которых – прямоугольный равнобедренный – является половиной квадрата, другой разносторонний, так что квадрат большего катета в три раза больше, чем квадрат меньшего. Меньший угол в нем составляет треть прямого угла, средний – двойную часть от этого; то есть он составляет 2/3 (от прямого). Большим является прямой угол, который составляет 3/2 от среднего, и утроение меньшего. Этот треугольник, поэтому, является половиной равностороннего треугольника, который биссектриса, проведенная от вершины перпендикулярно основанию, делит на две равные части. Оба являются прямоугольными треугольниками, но в одном – две стороны, смежные с прямым углом, равны, в то время как в другом неравны все три стороны. Последний называется неравносторонним (σκαληνός), а первый равнобедренным (ἰσοσκελῆς) треугольником,<sup>45</sup> который оказывается принципом устройства земли. **34.** Поэтому из них можно составить квадрат, из четырех равнобедрен-

<sup>43</sup> Свое собственное движение – это движение иного.

<sup>44</sup> Букв. ἄλτοτομᾶ *отрезок*. Мы определяем закаты и восходы небесного тела по отношению к линии горизонта, находясь в определенной точке на поверхности земли.

<sup>45</sup> Отметим непоследовательность в использовании дорийского диалекта. Уже в следующем предложении это слово начинается не с *альфы*, а с *эты*.

ных треугольников. Из квадратов строится куб – наиболее прочное и во всех положениях устойчивое тело, имеющее шесть плоскостей и восемь углов. Вследствие этого земля является наиболее тяжелым и малоподвижным телом, которое не превращается ни во что другое, поскольку не имеет ничего общего с другими типами треугольников. Только земля имеет свою собственную основу – прямоугольный треугольник.

35. Другой из них [половина равностороннего треугольника] есть элемент других тел – огня, воздуха, воды. Если шесть из этих разносторонних<sup>46</sup> треугольников ( $\tau\acute{\omega}$  ἀντρίγων τριγώνων) составлены вместе, из них возникает равносторонний треугольник. Из них составляется пирамида с четырьмя основаниями и стольким же количеством углов, форма<sup>47</sup> огня, наиболее подвижного и состоящего из мелких частиц (λεπτομερέσσις). После нее идет октаэдр с восемью гранями и шестью углами – элемент для воздуха. Третий – икосаэдр с двадцатью гранями и двенадцатью углами, элемент воды, состоящий из многих частей и более тяжелый. Поскольку эти тела составлены из подобных элементов, они способны взаимно преобразовываться. В качестве образа всего он установил додекаэдр, наиболее похожий на сферу. 36. Огонь, благодаря своим мелким частицам, проникает сквозь все элементы, воздух – сквозь все, кроме огня, вода же только сквозь землю. 37. Все заполнено, и нет ничего пустого. 38. Все связано вместе вращением вселенной, и, напирая попеременно, все [элементы, частицы] соударяются друг с другом (трутся друг о друга), что приводит к постоянному изменению через возникновение и уничтожение.

39. Этим пользовался бог, когда устраивал этот космос, осязаемый благодаря земле, видимый благодаря огню, – двум крайним [элементам]. Через воздух и воду он связал их крепчайшими оковами, пропорцией, которая и себя саму и их способна удерживать вместе под своим контролем. 40. Если бы связываемое было двумерным, достаточно было бы одного среднего члена, но поскольку оно объемное, то ему необходимо два. С двумя средними членами связаны два предельных, так что они соотносятся следующим образом: как огонь к воздуху, так и воздух к воде, и как воздух к воде, так и вода к земле, а при перестановке членов – огонь к воде как воздух к земле. И в обратной пропорции: земля к воде как вода к воздуху и как воздух к огню, и при перестановке – земля к воздуху как вода к огню.<sup>48</sup> 41. И поскольку все они равны по силе, их отношения находятся во взаимном равновесии. Этот космос един благодаря божественным узам – пропорции. 42. Каждый из четырех элементов имеет много разновидностей. Огонь – это и пламя, и свет, и сияние, из-за неравенства треугольников в каждом из них. Точно так же и одна разновидность воздуха прозрачная и сухая, дру-

<sup>46</sup> Разносторонний треугольник буквально «полутреугольник», поскольку он формирует половину разделенного биссектрисой равностороннего треугольника.

<sup>47</sup> Марг переводит εἶδος как Grundkörper, «основная часть», а Тобин как «форма».

<sup>48</sup> Пропорция полностью соответствует *Тим.* 32a7–b8, с тем лишь отличием, что в ТЛ эта пропорция приводится более подробно.

гая – влажная и затуманенная. И вода одна – текучая, другая – твердая, как, например, снег и иней, град и лед; так же и из жидкостей одни могут быть текучими, как мед и масло, а другие – застывшими, как смола и воск. Разновидностями же твердого [то есть элемента земли] являются,<sup>49</sup> во-первых, плавкое, как золото, серебро, медь, олово, свинец, стагон, и во-вторых – хрупкое, как сера, горная смола, нитра<sup>50</sup> соли, квасцы и тому подобные камни.

**43.** После устройства космоса задумал он рождение смертных существ, чтобы космос был завершенным, созданным полностью по образцу. **44.** Смешав и разделив человеческую душу в соответствии с той же пропорцией и из тех же сил (δυναμίων), он распределил ее и наделил изменчивой природой. И природа, следуя за ним в процессе творения, порождает смертных однодневных существ. **45.** Эти души произвел он (или она, природа?) как проистекающие, одни от Луны, другие от Солнца, остальные от другого, скитающегося в части иного, за исключением единственной силы тождественного, которую он (она, природа?) в разумном отношении смешал, образ мудрости для благословенных (εἰκόνα σοφίας τοῖς εὐμοίρατοῦσι).

**46.** Душа человека наделена как разумом и умом, так и неразумием и безрассудством. Сильнейшая часть, разумная происходит из природы тождественного, более слабая – из природы иного. Однако обе занимают свои места в голове, остальные части души и тела им служат, как высшему в общем жилище (теле). Из неразумной части мужество помещается в сердце, а желание в печени. **47.** Основой тела (σώματος ἀρχὴν) и корнем спинного мозга (ρίζαν μυελού) является головной мозг (ἐγκέφαλον), где и пребывает ведущая часть души (ἀγεμονία). Из этих как род истечения вытекает через спинной позвонок остаток, который в дальнейшем разделяется на сперму и семенную жидкость. Кости же есть оболочка (περιφράγματα) спинного мозга. Их защитой и покровом является плоть. Он связал члены сухожилиями как связками для движения. Часть внутренних органов предназначил он для питания, часть для поддержания [жизнеспособности] (τὰ μὲν τροφᾶς χάριν, τὰ δὲ σωτηρίας).

**48.** Из движений же, которые происходят от внешних вещей, те, которые направляются туда, где расположен разум, являются чувственным восприятием. Те, которые не поддаются восприятию, остаются незамеченными, когда подверженные воздействию тела слишком приземленные (γαιοειδέστερα), либо движение слишком слабое. **49.** Все те, которые нарушают природное устройство, болезненны; те же, которые восстанавливают его, называются радостью.

**50.** Что же касается [видов] чувственного восприятия, то бог даровал нам зрение, чтобы взирать на небеса, равно как и способность к познанию. **51.** Слух он создал, чтобы мы могли воспринимать слова и мелодии; человек, который лишен этого от рождения, в будущем не сможет говорить. И поэтому говорит-

<sup>49</sup> πακτῶ δὲ εἶδεα τὸ μὲν χυτὸν χρυσός..., τὸ δὲ...

<sup>50</sup> Щелок – род соды или поташа, который в смеси с маслом, служил моющим средством.

ся, что это ощущение более всего родственно речи. **52.** Все, что называется телесными ощущениями, получило свое имя из-за способности к осязанию, а так же из-за стремления к своему месту. Ведь осязание различает свойства живых существ, тепло, холод, сухость, влажность, гладкость, шершавость, податливость, упругость, мягкость, жесткость. **53.** Осязание различает между тяжелым и легким, а более точно определяет разум по склонению к середине или отклонению от нее. **54.** Говорят, что «внизу» и «посередине» – это одно и то же; потому что центр шара это его низ, и все, что за его окружностью – это верх. **55.** Тепло состоит из мелких частиц и оказывает на тело расширяющее действие, холод же состоит из частиц, больших, нежели каналы (πόρων), и оказывает сужающее действие. **56.** Вкусовое ощущение похоже на осязание. Поэтому вследствие соединения и разделения, далее через проникновение в каналы и из-за формы возникает либо терпкое, либо приятное ощущение. Растворяющее и очищающее кажется терпким, сдерживающее очищение соленым, воспаляющее и режущее мясо острым, напротив приятное на вкус и сладкое превращается в сок. **57.** Виды запахов не разделяются, поскольку они проходят через узкие каналы, которые слишком твердые, чтобы сужаться или расширяться. Из-за гниения и брожения (πέψεσι) земли возникают благовония и зловония.

**58.** Звук же – это удар по воздуху, который достигает души через уши. Ушные каналы простираются до печени и в них же находится пневма, чье движение и есть чувство слуха (ἀκοή). В отношении звука и слуха быстрое движение является высоким, медленное низким, и уравновешенность по середине. Частые и раскатистые звуки – громкие, скудные и обрывистые (συναγμένα) – тихие. Звуки, организованные в соответствии с музыкальными отношениями, мелодичны, беспорядочные и не организованные – немелодичны и негармоничны. **59.** Четвертый род чувственного восприятия – более разнообразный (πολυειδέστατον) и разносторонний (ποικιλότατον) – называется зрением. Благодаря ему можно различать всевозможные цвета (χρώματα) и бесчисленные оттенки, основных же четыре: белый, черный, сияющий (λαμπρόν), пурпурный. Все остальные цвета происходят из смешения этих. Там, где белый разделяет зрение, черный соединяет, в то время как тепло расширяет (διαχῆν) осязание, а холод способен стягивать, и кислое стягивает вкус, горькое же разделяет.

**60.** Тело (τὸ σκᾶνος) живущих в воздухе существ вскармливается и поддерживается потому, что, с одной стороны, питание по всему телу распределяется через кровеносные сосуды, проводится как через оросительные каналы, и увлажняется от пневмы, так что оно (питание) расширяется и достигает предельных участков. **61.** С другой стороны, дыхание происходит потому, что в природе нет никакой пустоты, и воздух стекается и всасывается через невидимые отверстия, через которые так же выходит влага; причем одна часть воздуха также нуждается в природном тепле. **62.** Необходимо, чтобы использованное восполнялось равным количеством. Иначе оставалось бы пустое пространство, что странно (ἀνάχαρον). Ведь живое существо тогда больше не сливалось воедино и не было бы единым целым, если бы его тело вследствие

пустоты было разрушено. **63.** Похожее устройство (ὄργανοποίη) имеется и в неодушевленных вещах по аналогии с дыханием; медицинская банка (σικύα) и янтарь являются образами дыхания. **64.** Пневма через тело вытекает наружу, при помощи воздуха через рот и ноздри входит обратно, затем вновь, словно [река] Эврип несется в тело, продвигаясь вверх по протокам (рот и нос).<sup>51</sup> **65.** Медицинская банка (σικύα), когда воздух расходуется огнем, вытягивает влагу, янтарь же, когда пневма отделяется, притягивает ему подобное (Марг добавляет: твердое, пористое) тело.

**66.** Питание телу (τῷ σώματι) целиком доставляется из сердца как корня, и из живота как источника. И если в приливе оно (тело) больше орошается, чем источается, это называется ростом, а когда меньше, убылью. Расцвет является границей между ними и означает равенство притока и истечения. **67.** Если же эти связи в организме (τῶν ἄρῶν τὰς συντάσεις) ослабляются, когда пневма больше не имеет прохода или питание больше не поступает, то живое существо умирает.

**68.** Многочисленны жизненные бедствия (κἄρες ζωῆς) и причины смерти. Один род называется болезнью. Основной причиной болезни является неравновесие (ἄσυνμετρία) основных качеств, когда простых качеств, таких как тепло или холод, влажность или сухость, либо недостаток, либо избыток. **69.** Далее следуют изменения и преобразования крови вследствие порчи, и повреждение плоти этим разложением, когда из-за перемены в кислом, соленом и остром происходит изменение крови или порча плоти. Отсюда происходит возникновение желчи, мокроты, болезненных соков и гниение плоти: слабое, если они не глубоко засели, мучительное, если их начало порождается костями, тягостное,<sup>52</sup> если они зависят от мозга. **70.** Последняя (третья) причина болезни – это когда пневма, желчь и мокрота увеличиваются и вытекают в чужую область или из жизненно важных мест. Потом они занимают лучшее место и удаляют родственную субстанцию (ἀλελάσαντα τὰ συγγενέα), поселившись там, нанося ущерб телу и растворяя его в себе. Таковы причины страдания тела.

**71.** Но и душевных болезней много, причем разные болезни имеют разные свойства. От способности восприятия – нечувствительность, от способности запоминать – забывчивость, от побуждающей способности – отсутствие влечения и нервная торопливость (πρόληται), от способности впечатлений – дикая страсть и сумасшедшее неистовство, от рассуждающей способности – глупость и безрассудство. **72.** Источниками зла являются удовольствия и страдания, вождения и страхи, которые зависят от тела, но примешиваются к душе. И они называются разными именами. Это любовные желания и возбуждение (λόθοι), разнузданная страсть, сильный гнев и большое негодование, различные желания и чрезмерные удовольствия. **73.** В целом, образ действия

<sup>51</sup> Балтес: «она (пневма) поворачивает наверх через протоки, которые выводят наружу», т. е. вытекает через воздушные трубки, нос и рот.

<sup>52</sup> ἀνίατοι неизлечимое, исправление Балтеса.

по отношению к страсти является началом и концом добродетели и зла. Зависимость от страстей или власть над ними приводит нас к хорошему или плохому состоянию. **74.** Смещения соответствующих способностей тел могут на это оказывать большое влияние, так или иначе имеется острое или теплое, и приводит нас к меланхолии, похоти и алчности. **75.** И некоторые части, страдающие ревматизмом, испытывают зуд и порождают тела скорее воспаленного, нежели здорового типа, из-за чего у них возникает чувство уныния и забывчивости, помешательство и внутреннее беспокойство.

**76.** Важны привычки, с которыми человек вырос в государстве или в доме, и ежедневный образ жизни, который либо ослабляет душу, либо делает ее сильнее, вплоть до мужества. Поэтому жизнь под открытым небом и простая еда, упражнения и привычки спутников (τὰ ἥθεα τῶν συνόντων) важны для (распознавания) как добродетели, так и порока. **77.** Соответственно причина порока кроется скорее в родителях и в основных телесных элементах, нежели в нас самих, при условии, конечно, что нет места праздности, и мы не отказываемся от должных обязанностей.

**78.** Для того чтобы живое существо было в порядке, его тело должно обладать подходящими ему добродетелями, здоровьем и тонкой чувствительностью, силой и красотой. Началом красоты является соразмерность (συμμετρία) частей тела и души. Природа сложила (ἀρμόξατο) эту обитель словно инструмент, чтобы она была податливой и соответствующей (ἐναρμόνιον) основам разных образов жизни. **79.** Нужно также приводить душу во взаимное согласие с соответствующими добродетелями (ῥυθμιζεσθαι... τὰς ἀναλόγως ἀρετάς); с благоразумием, словно тело со здоровьем, с рассудительностью, словно с тонкой чувствительностью, с мужеством, словно с силой и могуществом, со справедливостью, словно тело с красотой. **80.** Начала этих добродетелей происходят от природы, однако середины и концы от добросовестного ухода – за телом через упражнения и врачевание, за душой через воспитание и философию. Эти способности питают и укрепляют (τονοῖσαι) как тело, так и душу через труд, упражнения и режим питания, и побуждают (ὀρνύοντι), если необходимо, одни с помощью лекарств, другие – те, что воспитывают душу – с помощью наказания и порицания. Они укрепляют, вызывая стремление (τὰν ὀρμάν) с помощью поощрения, и призывают к полезным занятиям. **81.** Искусство умощевания (ἀληπτική)<sup>53</sup> и медицина, наиболее ему близкая, задачей которой является забота о теле, приводят силы в лучшее соответствие (ἐς τὰν кратίσταν ἀρμόνιαν ἄγουσαι), делая кровь чистой и пневму сливающейся, к тому же если возникает что-либо болезненное, силы крови и пневмы усиливаются и преодолевают его.

**82.** Мусическое искусство и ее предводитель философия, обычаями и законами предназначенные для улучшения души, приучают, убеждают, и даже за-

---

<sup>53</sup> ἀληπτική AL – но Марг оставляет ἀληπτικά (стр. 148 в изд.).

ставляют, если необходимо, разумное подчиняться рассудительности,<sup>54</sup> дабы неразумное желание (τῷ δ' ἄλόγῳ θυμὸν) оставалось в покое, а чувственное вождение гасило свои порывы (ἐπιθυμίαν δὲ ἐν ἀρεμῇσει) и не двигалось без рассудительности, правда и бездвигным не оставалось, когда ум призывает его к деятельности или к наслаждению. Таково определение рассудительности: с одной стороны послушание, с другой терпеливость.

**83.** Понимание и почтеннейшая (ἡ πρεσβίστα φιλοσοφία) философия освобождала от обманчивого мнения и вводила научное познание; они отзывали ум от великого неведения и освобождали для восприятия божественного, и заняться этим, удалившись от всего человеческого (ποττάνθρώπεια) и пребывая в добром здравии на отведенное время жизни, – значит обрести счастье. Кому даймон<sup>55</sup> вручил такую участь, тот на основе истинного мнения направляется к счастливейшей жизни.

**84.** Но когда кто-то остается упорным (σκληρὸς) и непокорным (ἀπειθής), того по закону и постановлению (ἐκ τῶν λόγων) надо подвергнуть наказанию, вызывающему сильный страх и под небесами и в Аиде, там, где беспощадные наказания предназначены для несчастных жителей подземного царства, за что я и восхваляю ионического поэта, который приводит пораженных проклятием (τὸς ἐναγέας) в ужас. **85.** Как иногда мы оздоравливаем тела с помощью болезней, если они не поддается оздоровительным процедурам, так и души мы удерживаем выдуманными историями, если они правдивыми не управляются.<sup>56</sup>

**86.** Нужно отметить и необычные наказания, когда души трусливых переодеваются в женские тела, предающиеся необузданности (ποθ' ὕβριν); осквернившие себя убийством в наказание одеваются в тела диких животных, похотливые обращаются в ослов или кабанов; легкомысленные и непостоянные в проносящихся по воздуху пернатых, ленивые и бездельники, а также невежественные и неразумные – в живущих в воде.

**87.** Все эти виды разделяет Немесида в течение второго цикла (рождения), вместе с карающими подземными даймонами, надзирающими за человеческими делами. На них руководящий всеми бог возлагает управление космосом, **88** который заполнен богами и людьми и всеми другими живыми существами, и все управляется в соответствии с лучшим прообразом, который заключается в нерожденной, вечной и умопостигаемой идее.

---

<sup>54</sup> Следуя чтению Марга: τὸ μὲν λογικὸν τῷ λογισμῷ πείθεσθαι. В рукописи: τὸ μὲν ἄλογον τῷ λογισμῷ πείθεσθαι, заставляют неразумную часть подчиняться разумной.

<sup>55</sup> Не вполне понятно, идет ли здесь речь о высшей части души (даймон Сократа), или независимом от человека существе.

<sup>56</sup> То есть, Гомера.

## КОММЕНТАРИЙ

Τίταιω Λοκρῶ Περί φύσιος κόσμου καὶ ψυχᾶς – такое название трактата сохранилось у Ямвлиха (*Введение в арифметику Никомаха* 105.11 Pist.). Вариант названия в основных рукописях – Τίταιω Λοκρῶ περὶ ψυχᾶς κόσμου καὶ φύσιος – ограничивает содержание описанием мировой души и природы, в то время как о человеческой (отдельно взятой) душе, соответственно, речи не идет. У других авторов, таких как Тавр, Прокл, Суда и в Схолии к платоновскому *Тимею*, не сохранилось никакого названия, а только описание содержания трактата (περὶ φύσεως у Прокла (*in Tim.* 1.1, 9b Diehl; *Схолии к платоновскому «Тимею»* 20a, 279 Greene; Суда s.v. «Тимей Локрский»), περὶ τῆς τοῦ παντὸς φύσεως у Прокла (*in Tim.* I, 13.13), περὶ τοῦ παντὸς (*in Tim.* 1.7.20), περὶ τοῦ παντὸς ὡς γενητοῦ у Тавра (Иоанн Филопон *de aet. mundi* 6.8, p. 145 Rabe)). Особую роль в выборе заглавия сыграли, конечно же, некоторые упоминания в *Тимее*: 27a4 περὶ φύσεως τοῦ παντὸς; 27c4: περὶ τοῦ παντὸς; 28b5: περὶ παντὸς; 29c4: πολλῶν πέρι, θεῶν καὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως. Нет никакого сомнения в том, что в выборе имеющегося названия фальсификатор опирался на эти места из *Тимея*. Похоже, платоновскую традицию больше интересовало учение о природе, благодаря чему в названии трактата прочно утвердилась только первая часть – *О природе*.

Трактат Тимея Локрского начинается сразу же с описания основных принципов без всякого лирического вступления, которое представлено у Платона в продолжительном рассказе об Атлантиде. Напротив, для Прокла это было важным моментом. Во «Введении» к своему комментарию (4.10)<sup>57</sup> он пишет, что миф об Атлантиде раскрывает теорию космоса в образах. Однако нам нужно быть начеку и помнить о продуманности подделки – в платоновском диалоге миф об Атлантиде рассказывает не Тимей, а Критий. А Тимей начинает сразу с рассуждений о Вселенной (περὶ τοῦ παντὸς), что, в частности, и дало подсказку фальсификатору при выборе названия. Обратимся к подложному сочинению.

Τίταιος ὁ Λοκρὸς τάδε ἔφα. По поводу заглавного предложения и употребления формы прошедшего времени в начале трактата в литературе развернулась целая дискуссия. Еще Хардер (Harder 1936, 1203–1226) считал, что это выражение естественно рассмотреть как ошибку или непонимание древней формулы со стороны фальсификатора. Об этом я уже говорила ранее.

В своем комментарии к трактату Балтес (Baltes 1972, 29–30) тоже подробно разбирает начальную формулу. Больше всего его внимание привлекает тот факт, что в заглавном предложении используется форма прошедшего времени ἔφα (претеритум), которое всегда используется в конце сочинения. Довольно необычно, что автор говорит о своем учении в прошедшем времени. В качестве

<sup>57</sup> Здесь и далее Прокл цитируется по переводу Месяц (2012). Я благодарю автора перевода за возможность ознакомиться с ее работой еще до опубликования.

аналога подобного явления Балтес приводит заглавное предложение из фрагмента Алкмеона Кротонского (24 DK, B 1): Алкмеон Кротонец, сын Пейрифоя, следующее сказал Бротину, Леонту и Батиллу... (Ἀλκμαίων Κροτωνιήτης τάδε ἔλεξε Περίθου υἱὸς Βροτίνῳ καὶ Λέοντι καὶ Βαθύλλῳ...). Это предложение, по его мнению, выглядит так, словно три ученика передают наставления учителя. Что же в таком случае означает прошедшее время у ТЛ? Балтес уклоняется от точного ответа, ограничиваясь лишь предположением в вопросительной форме – может ли эта работа быть охарактеризована как составленный учеником на благо потомков конспект лекций известного учителя?

1. Имеется две причины [происхождения] вещей (συμπάντων): ум для всего, что возникает согласно расчету (κατὰ λόγον), и необходимость для того, что возникает согласно силам тел (κατὰς δυνάμεις τῶν σωμαίων).

Псевдо-Тимей начинает с универсальных первых принципов, разумного начала и необходимости. Т. Тобин (Tobin 1985) переводит κατὰ λόγον «пропорционально» (ср. ТЛ 14, 15, 19, 41), В. Марг (ad loc.) – как «разумно», т. е. этой причине другая противопоставляется по необходимости, т. е. одно случается в силу веления разума, а значит продуманно и запланировано, а другое по принуждению, в силу необходимости. Согласимся с М. Балтесом (ad loc.), который считает, что κατὰ λόγον лучше переводить «по расчету», что подразумевает поведение согласно математическим отношениям. А принципом такой математической упорядоченности является ум. То есть нечто бывает по расчету, а нечто – по необходимости.

Отмечу еще раз, что обсуждение того, что «возникает силой необходимости» (τὰ δι' ἀνάγκης γινόμενα) у Платона начинается только со второй части речи Тимея (47e5). В первой части платоновский Тимей говорит только о Демиурге. А ТЛ упоминает о необходимости как причине лишь здесь и в восьмом пункте. Во всем остальном трактате о ней больше не говорится. Необходимость является принципом насильственных действий по отношению к силам элементарных тел, т. е. к их свойствам, таким как тепло, холод и т. д. Далее ТЛ характеризует два первопринципа:

Из этих двух причин та, что имеет природу благого, называется богом и началом наилучших вещей; следующие же за ней причины являются сопутствующими и сводятся к необходимости.

Теперь ум называется богом и принадлежит природе блага, при этом второй принцип – необходимость (который, кстати, позже будет отождествлен с материей) не принадлежит природе зла. Однако текст допускает другую интерпретацию, а именно, если необходимость противоположный уму принцип, то она должна принадлежать природе зла.<sup>58</sup> Ни в ТЛ, ни у Платона прямо об этом не

<sup>58</sup> Примерно в этом ключе рассуждал позже Плотин и некоторые другие неоплатоники. Подробнее о трактовке материи как злом принципе см. статью Бородай 1988, 112–132.

сказано. Балтес считает, что привязывание материи к природе зла происходит только после Ксенократа, но это отдельный и весьма интригующий вопрос, поиск ответа на который занимает уже не одно поколение антиковедов. То, что ум называется богом, может также происходить из текста Платона (39e7), который допускает двоякую интерпретацию: «...недостающее **бог** решил восполнить, чеканя его в природе образца. Сколько и каких видов усматривает ум в живом как оно есть, столько же и таких же он решил осуществить в космосе». Ум и бог были однозначно отождествлены Ксенократом (фр. 15 Heinze), такое представление мы встречаем и у Аристотеля в *Метафизике* (1072b20 и далее), а также в некоторых псевдо-пифагорейских трактатах, таких как Псевдо-Пифагор 186.18, Псевдо-Экфант 84.4, Псевдо-Онат 139.5 (как и ранее, пагинация псевдо-пифагорейских сочинений дается по изданию Теслеффа).

Как и у Платона, необходимость не стоит на одном уровне с умом, она является принципом возникновения вторичных вещей. «Правда, ум одержал верх над необходимостью, убедив ее обратить к наилучшему большую часть того, что рождалось» (*Тимей* 48a). Может ли это высказывание указывать на то, что если бы ум не убедил необходимость обратить к наилучшему все порожденное, то порожденное стало бы злым? Платон об этом умалчивает, то же делает и автор нашего трактата.

В целом этот раздел соответствует платоновскому *Тимею*. Но то, что у Платона вплетается в ткань диалога постепенно, в ТЛ излагается с самого начала и представлено как догматическое описание основ мироздания и порядка возникновения космоса. Автор трактата сразу сообщает нам, что имеется две причины, три области бытия (идея, материя, чувственно воспринимаемое), их взаимоотношения – идея и материя в качестве прародителей чувственно воспринимаемого. Вот как он говорит об этом:

2. Совокупность всех вещей тройка: идея (ιδέα), материя (ύλαν) и чувственно воспринимаемое (αἰσθητόν), которое является как бы потомком их обеих. 3. Идея – вечная, не рождённая и неподвижная, неделимая и имеет природу тождественного, умопостигаемая и является образцом для всего рожденного, что пребывает в состоянии изменчивости. Таким вот образом следует говорить и мыслить об идее. 4. Материя (ύλαν) же является пластической массой и матерью, кормилицей и породительницей третьей сущности, поскольку, восприняв в себя подобия и как бы запечатлев их, создает эти-вот порождения.

Такое систематизирование и сухость терминологии являются признаками разработанного школьного метода. ТЛ никогда не говорит об идее во множественном числе, но это не значит, что он не принимает множественность идей (см., например, ТЛ 11 и далее). Платон же, напротив, редко говорит об идеях в единственном числе. Между ιδέα и εἶδος ТЛ различия не проводит. Под неподвижностью идеи ТЛ, вслед за Ксенократом (фр. 30 Н), подразумевает неизменность ее сущности.

Аристотелевское понятие материи (ἐξ οὗ, то, из чего происходит возникновение) у ТЛ занимает место платоновской «хоры (χώρα)» (ἐν ᾧ, то, в чем происходит

возникновение). Все три эпитета материи – пластическая масса, мать и кормилица – встречаются у Платона в разных местах. ТЛ же приводит их вместе. Кроме того, у Платона хора не обладает порождающей силой, она лишь восприимница. У ТЛ же материя «завершает» воспринятое – «после того как образы были ею восприняты и словно бы отпечатаны, она дает рождение». Именно в этом качестве идея сравнивается с мужским принципом и отцом, а материя – с матерью и женским принципом, который, в отличие от позднего платонизма, в античной философии не всегда считался полностью пассивным. Свидетельств тому достаточно, см., например: Эсхил, фр. 44 Nauck, Аристотель *О рождении животных* 768a18, Диодор 1.80.3, *Анонимный комментарий к «Теэтету»* 51.4.

В последующей традиции эти две точки зрения продолжают развиваться. Одни платоники считают материю и даже низшую часть души полностью пассивной, другие же настаивают на ее активном (и нередко злом) действии. То же относится и к душевным движениям. Второй точки зрения придерживалось, разумеется, меньшинство. Примеры общеизвестны: Плутарх, Аттик, Нумений и философствующие гностики.<sup>59</sup> Сравним, к примеру, изложение мнений платоников в несохранившемся трактате *О душе* Ямвлиха (фр. 23 Диллон-Финамор; Нумений, фр. 43):

Причиной, приводящей к нисхождению души, согласно Плотину, является «исходная инаковость», по Эмпедоклу – «бегство от бога» (фр. 115 DK), по Гераклиту – «изменчивый покой (τῆς ἐν τῷ μεταβάλλεσθαι ἀναπαύλης)» (фр. 84a DK),<sup>60</sup> согласно гностикам – «паранойя или отклонение (параноΐας ἢ παρεκβάσεως)», а согласно Альбину – «ошибочное решение свободной воли». Некоторые из них расходятся со своими предшественниками и, прилепив каким-то образом извне зло к душе,<sup>61</sup> считают его происходящим из материи, как нередко говорят Нумений и Кроний, из

<sup>59</sup> Подробнее соответствующие разделы книг Диллона 2002, Афонасина 2007, и наше издание фрагментов Нумения и свидетельств о нем (ΣΧΟΛΗ [2009] 3.1).

<sup>60</sup> *Эннеады* 4.8 [6] 1.11–23, причем позиция Эмпедокла возводится к Пифагору. Ср. также *Энн.* 5.1 [10] (понятия «дерзости» и «инаковости»).

<sup>61</sup> Имеются в виду «астральные» влияния на душу, которые буквально «приплетаются» к ней как сорняки при ее прохождении через небесные сферы. В связи с Альбином ср. гл. 25 *Дидакалика* Алкиноя, где перечисляются три возможных причины падения души: воля богов, невоздержанность и любовь к телесному. Ошибочный, хотя и свободный выбор ближе всего ко второй причине.

самих тел, как считает Гарпократион,<sup>62</sup> или из растительной и неразумной [частей] души, как весьма часто утверждают Плотин и Порфирий.<sup>63</sup>

Прокл в своем *Комментарии к «Тимею»* посвящает отдельный раздел обсуждению природы материи в ее связи со злом.<sup>64</sup> Однако вернемся к Тимею Локрскому и продолжению четвертого раздела:

Этот вид материи называет он (Тимей) вечным, хотя и не неподвижным, самим по себе (кат' αὐταύτων) лишенным образа и очертания, воспринимающим, однако, любой образ. Другой же вид материи разделен в телах (τὰν δὲ περὶ τὰ σώματα) и имеет природу Иного. О материи говорится также как о месте и пространстве.

Под «не неподвижной» подразумевается пассивная подвижность – сначала материя воспринимает идею, после чего следуют пассивные изменения.

кат' αὐταύτων... противопоставляется здесь τὰν δὲ περὶ τὰ σώματα... Видимо, автор пытался представить два вида материи: материя в себе и материя в телах, то есть аристотелевское деление на первичную и вторичную материю. Это деление прослеживается и в выражении «безобразный в себе, однако воспринимающий любой образ» (ἄμορφον δὲ κατ' αὐταύτων – δεχομέναν δὲ πᾶσαν μορφάν). Вторичная материя уже оформлена, воплощена в телах, она подлежит делению вместе с телами. Ничего похожего у Платона мы не найдем. О том, что материя имеет природу иного, у Платона также нет прямых высказываний.

5. Итак, существуют два упомянутых начала, из которых форма есть мужское начало и отец, а материя – женское начало и мать. Третьим же видом сущего являются их отпрыски. 6. Поскольку же их всего три, то они познаются тремя способностями: идея познается умом через научное познание, материя – незаконным умозаключением (τὰν δ' ἕλαν λογισμῶ νόθῳ), поскольку ее никак нельзя постичь прямым путем, но только по аналогии, а порождения этих двух начал – через восприятие и мнение.

Материя не может быть воспринята до тех пор, пока она не разделена, поэтому она схватывается по аналогии. Это учение впервые актуализируется в перипатетической традиции. Так, по словам Аристотеля (*Физика* 191a7): «Что касается лежащей в основе природы, то она познается по аналогии: как относится медь к статуе, или дерево к ложу, или материал и бесформенное [веще-

<sup>62</sup> Гарпократион – ученик Аттика. Подробнее о нем см. Диллон 2002, 264–267. В комментарии на это место Диллон отмечает, что Ямвлих мог иметь в виду главу 8 трактата 1.8 [51] Плотина, где последний критикует точку зрения тех, кто возводит зло к материи и считает пагубным всякое воплощение. Источником зла скорее следует считать форму, активное начало в сложном теле, причем только тогда, когда она смешивается с материей.

<sup>63</sup> Напр., Плотин, 4.4 [28].44.31 (о неразумных «природных» порывах души); Порфирий, *О воздержании* 3.27 («движения и потребности неразумной природы – первый источник несправедливости»), 4.20 («страсти загрязняют душу») и др.

<sup>64</sup> Сохранился и отдельный трактат Прокла о зле, оказавший влияние на последующую традицию. См. новый перевод Orsomer–Steel 2003.

ство] еще до принятия формы ко всему обладающему формой, так и она относится к сущности, к определенному и существующему предмету». Можно сказать, что так понятая аналогия ничем не отличается от пропорции, а это пифагорейское изобретение, что как раз было важно для автора трактата ТЛ.

Как и позднейшие платоники, понятие «материи» Тимей Локрский заимствует у Аристотеля. Платон этого термина в указанном смысле не употребляет. Как и в других подобных случаях, в соответствующем месте *Тимея* (52a) место материи занимает природа, «нечто подобное идее и носящее то же имя – осязаемое, рожденное, вечно движущееся, возникающее в некоем месте и вновь из него исчезающее, и оно воспринимается посредством мнения, соединенного с ощущением». Мы видим, что о познании по аналогии речи вообще не идет. А то, что Платон называет «матерью и восприемницей», никак не может быть понято как аристотелевская материя, ведь он сам говорит: «А потому мы не скажем, будто мать и восприемница всего, что рождено видимым и вообще чувственным, – это земля, воздух, огонь, вода или какой-либо другой [вид], который родился из этих четырех [стихий] либо из которого они сами родились» (51a). Но они (первоэлементы) пребывают в ней, и своим движением приводят в движение и вместилище. «Она и растекается влагой, и пламенеет огнем, и принимает формы земли и воздуха, и претерпевает всю череду подобных состояний, являя многообразный лик...» (52e). Будучи изначально в нерасчлененном состоянии, элементы претерпевают там изменения и разделяются. Это и есть тот субстрат, из которого позже бог создает космос, но все же не само «вместилище», которое Платон называет пространством (52a). Вот оно-то и познается путем незаконного умозаключения: «оно вечно, не приемлет разрушения, дарует обитель всему рождающемуся, но само воспринимается вне ощущения, посредством некоего незаконного умозаключения, и поверить в него почти невозможно» (52b). Этот вид сущего будет назван неоплатониками первичной материей.<sup>65</sup>

В целом, вопрос очень сложен и породил множество толкований, как в Античности, так и в наше время. Платон не был догматиком и не давал окончательных ответов, что принесло множество интересных плодов, созревших, перефразируя слова Уайтхеда, «на полях» его сочинений и обогативших европейскую философскую и научную мысль. Тимей Локрский, не желая углубляться или просто не поняв это место, упрощает картину. Он говорит о трех родах Платона – идее, чувственно воспринимаемом и матери, которую он называет материей, так как не улавливает тонкой разницы между аристотелевскими и платоновскими первыми принципами. Платон не случайно называет третий род «матерью и восприемницей», ведь то, в чем происходит рождение, – это не то же самое, что рождается. Воспринявшее элементы вместилище лишь способствует их изменению, само его не претерпевая. Таким образом,

---

<sup>65</sup> Подробно об этом пишет Т. Ю. Бородай вышеупомянутой статье «О двух трактовках материи в античном платонизме».

аристотелевская материя – это вещество, которое содержится во вместилище, но не само вместилище. Но в ТЛ 6 мы этого различия не увидим. Пытаясь привести две картины в единое целое, он приравнивает познание по аналогии к незаконному умозаключению, то есть чему-то, познаваемому лишь косвенным образом. При этом, то, что он называет ὕλη, по смыслу ближе платоновской восприемнице, поскольку возводится в ранг первопринципа. Этим и интересен трактат Тимея Локрского.

Напротив, его «современник» Псевдо-Окелл придерживается совершенно аристотелевской трактовки материи как материала, рассматривая ее в качестве всеобъемлющего субстрата (πρώτως δὲ ὕλη τὸ πανδεχές, κοινὸν γὰρ ὑπόκειται πᾶσιν):

καὶ ἡ ὕλη δὲ πρὸς ἀνδριαντοποιητικὴν καὶ πρὸς κηροπλαστικὴν. δυνάμει <μὲν> οὖν πάντα ἐν τούτῳ πρὸ τῆς γενέσεως, συντελεῖα δὲ γινόμενα καὶ λαβόντα φύσιν. ἐν οὖν δεῖ τοῦτο πρῶτον ὑπεῖναι πρὸς τὸ γίνεσθαι γένεσιν (II.3.10–13 Harder).

...[иначе] относится материя к скульптуре и изваянию из воска; ведь потенциально все вещи в ней [материи] до возникновения; и достигают совершенства, возникнув и приняв природу. Значит, во-первых, она [материя] необходима для того, чтобы возникшее существовало...

Во-вторых, согласно Оккелу, необходимо наличие противоположностей, что ясно указывает на аристотелевский ход мысли. В самом деле, в трактате *О возникновении и уничтожении* (329a20–25),<sup>66</sup> настаивая на том, что «существует некая материя воспринимаемых чувствами тел», которой всегда сопутствуют противоположности, но которую невозможно помыслить как нечто отдельное от них, Аристотель говорит так:

Ошибаются те, кто помимо названных нами четырех элементов признают одну единственную материю, телесную и отдельно существующую. Ведь такое тело не может существовать без воспринимаемых чувствами противоположностей... Написанное в *Тимее* не заключает в себе никакого определения, потому что он (Платон) не сказал ясно, существует ли отдельно от элементов все воспринимающее... Далее, он низводит элементы, хотя они имеют объем, к плоскостям, но невозможно, чтобы плоскости были *кормилицей* и первой материей (2.1, 329a10 сл., пер. Т. А. Миллер).

В поздней античности происходит примечательная абберрация. Так, Симпликий был уверен в том, что термин λογισμὸς νόθος у Платона и заключение по аналогии для познания материи у Аристотеля были позаимствованы ими обоими у Тимея Локрского (Комм. к «Физике» 227.18 сл.; 229.2 сл.)!

Итак, в комментируемых параграфах автор трактата подводит итог своей теории о первых началах, которая, как видим, далеко отстоит от платоновского Тимея. Идеи Платона заменяются одной универсальной идеей, необходимость объединяется с пространством и аристотелевской материей, причем к ним до-

<sup>66</sup> Аналогичным образом Аристотель рассуждает и в *Физике* I 6–7.

бавляется третье начало (или причина) – бог. Такая интерпретация становится общим местом в платонизме II в. н. э. См., например, пересказ учения Платона у Ипполита (*Опровержение всех ересей* 1.19), *Дидакалик* Алкиноя и др. В изложении Ипполита первых начал также три: бог, материя и парадигма. Отождествляет хору и восприемницу и Прокл в *Платоновской теологии* (4.33.17–25):

Действительно, рассматриваемый чин является женственным, порождающим и производящим все на свете благодаря умопостигаемым силам. Именно по этой причине Платон назвал его местом (τόπος), так как <соответствующая триада> есть *восприемница* отеческих причин, вынашивающая в себе порождающие силы богов и производящая их на свет в виде ипостасей последующего. В самом деле, дав материи наименование “*место видов*” (τόπος εἰδῶν), он называет ее *матерью* и *кормилицей* логосов, нисходящих в нее из сущего и от отеческой причины.<sup>67</sup>

Платоновскую χώρα он заменяет аристотелевским τόπος, но смысл от этого не меняется – для Прокла было очевидно, что пространство, то, что приемлет виды, и материя – это одно и то же.

В отличие от «средних» платоников, вроде философов «школы Гая» или Нумения, Тимей Локрский не расширяет свою метафизическую схему далее и не вводит типичное для них высшее божество, мыслями которого могли бы оказаться идеи. Выше этих трех начал нет ничего.

Далее автор трактата представляет платонико-пифагорейское учение об оформлении тела космоса, что примерно соответствует *Тимею* 28a–34b, 52d–53b.

7. Итак, прежде чем речь пойдет о рождении небес (Πρὶν ὧν ὠρανὸν λόγῳ γενέσθαι), существовали идея (ιδέα) с материей (ὑλα) и бог, творец наилучшего (θεὸς δασιουρῶς τῷ βελτίονος). Но так как более раннее (πρεσβύτερον)<sup>68</sup> лучше более позднего, и упорядоченное (τὸ τεταγμένον)<sup>69</sup> беспорядочного, то бог, в своей благости, увидев как материя принимает форму и всячески изменяется, причем беспорядочно, пожелал привести ее в порядок, переведа ее из неопределенного изменения к упорядоченному состоянию, чтобы разделение материи в телах происходило согласованно, а не самопроизвольно.

Выражение λόγῳ γενέσθαι имеет параллельные места у Платона: *Тимей* 27a7 «которые в его речи претерпят рождение», 55d7 «и начнем разделять на роды, только что рожденные в нашем слове», *Критий* 106a4 «Богу же, на деле пребывающему издревле, а в слове возникшему ныне». Этот оборот означает просто то, о чем мы говорим, «возникший в слове» – это предмет, о котором идет или шла речь. Самым убедительным выглядит место из *Тимея* 52d4: Οὗτος μὲν οὖν δὴ παρὰ τῆς ἐμῆς ψήφου λογισθεῖς ἐν κεφαλαίῳ δεδόσθω λόγος, ὃν τε καὶ χῶραν καὶ γένεσιν εἶναι, τρία τριχῆ, καὶ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι, где λόγος употребляется в значении «вывод», а ψήφου λογισθεῖς подсчет камешков, т. е. «взвешав все мне-

<sup>67</sup> Перевод Л. Ю. Лукомского.

<sup>68</sup> Имеется в виду то, что онтологически раньше.

<sup>69</sup> Букв. τὸ τεταγμένον причаст. пасс. от τάσσω – ставить, класть, расставлять, располагать или помещать, полагать, устанавливать, определять.

ния (или подсчитав голоса), краткий вывод таков...». Здесь можно наглядно проследить, как Псевдо-Тимей сокращает фразу Платона до  $\pi\rho\acute{\iota}\nu \acute{\omega}\nu \acute{\omega}\rho\alpha\nu\acute{\omicron}\nu \lambda\acute{\omicron}\gamma\omega\phi \gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\theta\alpha\iota \eta\sigma\tau\eta\nu \acute{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha \tau\epsilon \kappa\alpha\acute{\iota} \acute{\upsilon}\lambda\alpha \kappa\alpha\acute{\iota} \acute{\omicron} \theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma \delta\alpha\mu\iota\omicron\upsilon\rho\gamma\acute{\omicron}\varsigma \tau\acute{\omega} \beta\epsilon\lambda\tau\acute{\iota}\omicron\nu\omicron\varsigma$ . Он употребляет те же слова, но без «лишних» витиеватых оборотов. При этом стремление сэкономить место может привести к неожиданным поворотам. Появляется соблазн перевести это место как «небо было создано словом (или в слове)», который неизбежно приводит к библейскому толкованию этого места и онтологизации «слова», что, конечно же, недопустимо. Марг переводит  $\lambda\acute{\omicron}\gamma\omega\phi$  как «der Darstellung nach...», что можно перевести как «согласно представлению» или «по выражению». И в самом деле, после этого параграфа, подводя краткий итог предыдущему, Псевдо-Тимей переходит к сотворению космоса.

Вначале мы видели, что ТЛ называет две причины – бог-ум и необходимость. За ними он перечисляет два начала – идею и материю. Больше о необходимости ТЛ не упоминает. Далее речь идет об одной причине – боге, и двух началах – идее и материи. Причина забвения принципа необходимости заключается в том, что у самого Платона не ясно, как относятся друг к другу необходимость и «хора». Позже, у таких авторов как Нумений (Test. 30 Leemans) и Калкидий (268 p. 273.15; 271 p. 275.12) необходимость и «хора» сближаются так тесно, что могут даже идентифицироваться. Само же учение о трех принципах, как считает Балтес, может служить признаком того, что трактат происходит со времен после Антиоха Аскалонского (ок.130 до н. э.– 68 до н. э.). Однако ясно, что рассматриваемое положение носит слишком общий характер, чтобы указывать на кого-то определенно.

Три принципа представлены в этом месте как предшествующие миру, но не во временном континууме, а как образы. Прокл во второй книге своего *Комментария к «Тимею»* (101.9) цитирует это место из ТЛ, чтобы доказать, что возникновение космоса в *Тимее* не следует понимать как происходящее во времени.

Примечательным в этом отрывке является представление о том, что материя еще до упорядочивания воспринимает идею. Возможно, ТЛ таким образом хотел отметить, что материя никогда не бывает бесформенной.

Общая метафизическая схема, представленная в первых семи разделах, выглядит довольно запутанной. Сначала ТЛ говорит о двух причинах – уме и необходимости. Ум называется также богом. Это причины всех вещей, совокупность которых тройка: идея, материя и чувственно воспринимаемое, которое является как бы отпрыском первых двух, что имеет прямую параллель в тексте Платона: «Воспринимающее начало можно уподобить матери, образец – отцу, а промежуточную природу – ребенку» (50d). О такой тройке сущностей речь идет в параграфе 5. А в параграфе 7, где ТЛ подводит итог всей схемы, он говорит о другой тройке: идея с материей и бог. Возвращаясь к началу, увидим, что была еще одна причина – необходимость, которая почему-то больше не упоминается. Таким образом, первоначально ТЛ желал ввести две причины всего и два начала, но в ходе рассуждений сделал эту схему трехчастной. Возможно, он пользовался раз-

ными источниками и не был до конца удовлетворен содержащимися в них рассуждениями об устройстве мира. И это, как я отмечала выше, может служить указанием на то, что трактат ТЛ создавался в период ок. середины I века до н.э., в период, когда новая платоническая схема, нашедшая затем отражение у Евдора и других средних платоников, все еще пребывала в процессе становления.

Со следующего раздела начинается рассказ о сотворении мира богом:

8. Он создал космос из всей материи, положив его [космос] пределом природы сущего (τὰς τῷ ὄντος φύσις), чтобы он охватывал собой все остальное, как единый (ἕνα), однородный (μονογενῆ), совершенный (τέλειον), одушевленный (ἔμψυχόν) и разумный (λογικόν) (в самом деле, эти два качества лучше, чем неодушевленное и неразумное), и как сферообразное тело (поскольку эта форма совершеннее других).

Начиная с этого раздела все бытие уже заключено в космосе. Под природой сущего имеется в виду, скорее всего, идея. Немного позже в ТЛ 11 говорится о парадигме, как о границе умопостигаемого, а о космосе – как о границе чувственно воспринимаемого. Выражение ἔμψυχόν τε καὶ λογικόν напоминает стоическое представление о мире, как о разумном живом существе. Так, например, у Диогена Лаэртия читаем: «Мир – это существо живое, разумное, одушевленное и мыслящее, как говорят Хрисипп... и Посидоний» (7.142–143 = *Фрагменты ранних стоиков*, II, 633, пер. А. Столярова). В трактате ТЛ этими же эпитетами наделяется некая «истинно сущая природа», и, видимо, вслед за ней и космос, который она собой охватывает. Таким образом, под истинно сущей природой, возможно, подразумевается душа, вдыхающая жизнь в вечный космос. Параллельное место из *Тимея* 30b послужит этому предположению хорошей опорой: «Итак, согласно правдоподобному рассуждению, следует признать, что наш космос есть живое существо, наделенное душой и умом (ζῶν ἔμψυχον ἔννοον), и родился он поистине с помощью божественного провидения». Правда ТЛ избегает называть космос живым существом. Совершенство сферичной формы также присутствует в платоновском диалоге: «Итак, он путем вращения округлил космос до состояния сферы, поверхность которой повсюду равно отстоит от центра, то есть сообщил Вселенной очертания, из всех очертаний наиболее совершенные и подобные самими себе...» (33b). Идем далее:

9. Пожелав создать наилучшее творение, он создал этот мир (τοῦτον) как рожденного бога, который никогда не погибнет по какой-либо иной причине, кроме бога который его сотворил, если тот однажды пожелает его разрушить.<sup>70</sup> Но ведь не в природе блага стремиться разрушить лучшее творение. Потому он остается неразрушимым, не гибнущим и счастливым.

В τοῦτον ἐποίησεν Марг усматривает выражение, относящееся ко всему миру, и переводит «он создал этот мир как сотворенного бога», вместе с тем Марг выражает сомнение и говорит, что это может относиться лишь к мировой душе, о которой, видимо, речь шла выше (см. рассуждение об «истинно сущей природе»).

<sup>70</sup> Букв. – рассоединить на части, развязать.

де»). Однако, *Тимей* 34b8 может развеять эти сомнения: «Предоставив космосу все эти преимущества, [демиург] дал ему жизнь блаженного бога».

**10.** Космос является наилучшим из рожденного, поскольку происходит от лучшей причины, которая взирает не на рукотворный образец (χειρόκματα παραδείγματα), а на идею и умопостигаемую сущность (ἐς τὰν νοητὰν οὐσίαν), и то, что сотворено, становится в такой же степени прекрасным и безукоризненным (ἀλαρεῦχεῖρτων).

То, что демиург взирает не на рукотворный образец, а на идею, означает, что не только действующая причина является наилучшей (сильнейшей, κράτιστος), но и образец. К этому месту имеется прямая параллель в *Тимее* 28a6–b2: «если демиург любой вещи взирает на неизменно сущее и берет его в качестве первообраза при создании идеи и свойств данной вещи, все необходимо выйдет прекрасным; если же он взирает на нечто возникшее и пользуется им как первообразом, произведение выйдет дурным». Эта мысль звучит еще раз в 28c5.

Платон не использует выражение νοητὰ οὐσία, он говорит о ἀμερίστος οὐσία (35a1), ἀίδιος οὐσία (37e5), διαίωνας φύσεως (38b8). Вероятно, впервые выражение νοητὰ οὐσία употребляется Ксенократом (fr. 5–6 H), а потом Аристотелем в *Метафизике* 1043b30.

**11.** Оно [сотворенное = космос] является вечно совершенным в области чувственно воспринимаемого, поскольку его модель содержала в себе все умопостигаемые живые существа и ничего не оставила за пределами, но была абсолютным пределом для умопостигаемых вещей, как этот мир для чувственно воспринимаемых.

Бог творит мир по возможности похожим на совершенный образец, и по воле бога мир становится совершенным живым существом. Совершенство (τέλειος) понимается здесь, как и у Платона, в смысле полноты, но только в области чувственных вещей, поэтому этот мир лучший из всего, что творит бог. Но бог создает только один мир/космос, и Платон, можно сказать, отстаивает и защищает эту позицию в разных местах. А во времена написания трактата ТЛ мнение о том, что мир един, стало уже догматическим, возможно, поэтому он опускает рассуждения о единственности мира, и лишь констатирует этот факт, используя удобное слово «предел». О космосе как о пределе или границе (ὄρος) ТЛ говорит в том же смысле, что и Платон, который, правда, употребляет другое слово: «Но предположим, что было такое [живое существо], которое объемлет (περιλαβὸν ἔχει) все остальное живое... как свои части, и что оно было тем образцом, которому более всего уподобляется космос, ведь как оно вмещает в себе все умопостигаемые живые существа, так космос дает в себе место нам и всем прочим видимым существам» (30c).

**12.** Этот мир является телесным, осязаемым и видимым, состоящим из земли и огня, и лежащими между ними воздухом и водой. **13.** Он состоит из совершенных элементов, которые полностью находятся в нем, так что ни одна часть не остается вне его, дабы тело всего оставалось довольным собой и не подвергалось приходящим извне повреждениям (поскольку не было ничего, кроме этих элементов).

14. Но и внутренним [повреждениям] тоже, потому что составленное в соответствии с наилучшей пропорцией, находится в равновесии сил (ἐν ἰσοδυναμίᾳ) и ни одна часть не оказывает давления на другую и в свою очередь не угнетается, так чтобы одно претерпевало увеличение, а другое – уменьшение, но все остается в неразрывной связи (ἐν συναρμοῦᾳ) согласно наилучшему отношению.

Платон проводит четкую параллель между качествами (видимость, осязаемость и т. д.) и их носителями. Так, этот мир и все, что в нем, может быть видимым только благодаря огню, а осязаемым благодаря земле (31b). У ТЛ эта закономерность не прослеживается. Также он не объясняет, почему воздух и вода должны занимать положение между землей и огнем. Это место может быть понято в связи с *Тимеем* 31b8–32b8, где Платон поясняет, что «два члена сами по себе не могут быть хорошо сопряжены без третьего, ибо необходимо, чтобы между одним и другим родилась некая объединяющая их связь..., задачу эту наилучшим образом выполняет пропорция». И самое главное состоит в том, что если бы тело вселенной было плоским, то ему достаточно было бы одного среднего члена. «Однако оно должно было стать трехмерным, а трехмерные предметы никогда не сопрягаются через один средний член, но всегда через два». О всех достоинствах объединения согласно лучшей пропорции в трактате ТЛ речь заходит параграфом ниже (14). Целью привлечения пропорции является самоудовлетворенность космоса – поскольку нет ничего, кроме космоса, то он не нуждается ни в каком питании извне, поэтому он должен быть αὔταρκεσ. Здесь ТЛ вновь соединяет две мысли, которые у Платона обсуждаются в разных местах: о том, что все содержится в космосе, и о его самодостаточности. Представление о том, что внешние влияния становятся причиной упадка, переносится из сферы человеческого общежития на космос. Но в отличие от социума, космос не подвержен внешним повреждениям, т. к. «вне» его ничего нет.<sup>71</sup> Выражение ἐν ἰσοδυναμίᾳ в *Тимее* не встречается, а в ТЛ оно заимствуется, как считает Балтес (стр. 61), из области права. Особенно это видно из предложения, в котором говорится, что ни одна часть не должна оказывать давления на другую. На место «конституции» встает построенная в соответствии с геометрическими пропорциями система сил (δυνάμεις). Συναρμοῦᾳ – любимое слово неопифагорейцев и средних платоников.

15. Когда же любые три члена [пропорции], а также интервалы между ними, находятся в одном и том же отношении друг к другу, тогда, как мы видим, средний член, согласно порядку справедливости (Δίκας), относится к первому так же, как третий к среднему, и наоборот, при перестановке [членов пропорции], при сохранении согласия мест и порядка. Этот подсчет, однако, невозможно осуществить, не принимая во внимание равенство сил.

---

<sup>71</sup> О цельности как доводе в пользу неуничтожимости мира подробно говорится в первой главе трактата Псевдо-Окелла (Harder 1926, 14). Аргументы аналогичны и, должно быть, восходят к академической традиции.

Здесь частично объясняется представление о пропорции. Однако способ представления в этом параграфе остается запутанным. Первое предложение построено в соответствии с вышеупомянутым понятием *ισοδυναμία*. ТЛ обходится тремя членами, хотя у Платона пропорция построена с четырьмя членами (см. выше, п. 14).

Различные подходы к проблеме взаимного изменения элементов подробно анализирует Аристотель в *О возникновении и уничтожении* (прежде всего, во второй книге). В своем *Комментарии к «Тимею»* (р. 296 сл.) Прокл сначала критикует тех, кто соотносит с каждым элементом лишь одну силу (огонь с теплом, воздух с холодом, воду с влажностью, а землю с сухостью), резонно замечая, что этого недостаточно для сопряжения элементов в пропорцию: ни один элемент не будет связан «симпатией» с другим. «Но некоторые другие, – говорит далее Прокл, – такие как *Окелл, предшественник Тимея*, каждому началу ставят в соответствие две силы», соотнося огонь с теплом и сухостью, воздух с теплом и влажностью, воду с влажностью и холодом, а землю с холодом и сухостью. «Это все написано в его трактате *О природе*», – отмечает Прокл, что конечно же верно (для этого достаточно обратиться к первой и второй главам дошедшего до нас текста, приписываемого Океллу). Далее Прокл отмечает, что все они ошибаются и что для действительно гармоничного сочетания каждому элементу необходимо поставить в соответствие три силы, что можно обнаружить в *Тимее* Платона: огню – утонченность частей, остроту (разреженность) и способность к перемещению, воздуху – утонченность частей, тупость (плотность) и способность к перемещению, воде – грубость частей, тупость (плотность) и способность к перемещению, а земле – грубость частей, тупость (плотность) и затруднение в перемещении. Тогда, соответственно, крайние элементы связаны между собой двумя членами пропорции и чтобы, например, превратить землю в воду, нужно придать ей способность к перемещению и т. д.

Справедливость (*Δίκη*) в данном контексте снова отсылает к правовой сфере – порядок космоса подчиняется Дике. Так думали уже Анаксимандр (В 1 DK), Гераклит (В 94 DK), Парменид (В 1.14 DK). У Платона в *Законах* 717d3 и в 905a Дике призвана надзирать за исполнением законов, и следует высшему богу в качестве мстительницы за все неисполненное. В связи с пифагорейским числовым символизмом стоит отметить следующий момент: Аристотель в *Метафизике* (А 5, 985b23) сообщает, что «в числах же, как им [пифагорейцам, прим. авт.] казалось, наблюдается много подобий с сущими [вещами] и процессами, (больше, нежели в огне, земле и воде), дескать, такое-то свойство чисел есть справедливость, такое-то – душа и ум [нус], другое – удобный момент, и можно сказать, все остальные вещи [они определяли] таким же образом...». Александр Афродисийский в комментарии к этому месту (38, 10) пишет: «Полагая отличительным признаком справедливости эквивалентность и равенство и находя это свойство в числах, они определяли справедливость как первое квадратное число [букв, «равностно равное число»], так как первое число в каждом ряду чисел од-

ного порядка в наибольшей мере соответствует предмету определения. Этим числом одни считали четыре, так как это первый квадрат, и при этом делится на [две] равные части, и является равным (поскольку четыре = дважды два), а другие – девять, так как это первый квадрат нечетного числа – трех, умноженного на самого себя» (пер. А. В. Лебедева).

Однако в *Большой этике* (А 1, 1182a11) Аристотель вновь обращается к числовому символизму у пифагорейцев и пишет, что «справедливость» не является «квадратным числом», буквально он сообщает следующее: «Впервые попытался определить добродетель Пифагор, но неверно: сводя добродетели к числам, он применял неадекватный им метод исследования. И действительно, «справедливость» не есть «квадратное число» [букв, «равностно равное число»]. Таким образом, мы имеем дело с противоположными мнениями: «справедливостью» называется и четверка, и девятка, как первый квадрат нечетного числа, и, согласно другому мнению, «справедливость» не может выражаться квадратным числом. Может быть, в этом кроется одна из причин, почему Тимей Локрский не смог определиться с количеством начал, называя то два парных начала всего сущего, то три.

Смысл этого раздела в целом состоит в том, что члены космической пропорции могут меняться, но соответствие мест и структура порядка остаются теми же.

16. Космос благоденствует как благодаря фигуре (κατὰ σφῆρα), так и благодаря движению (κατὰν κίνασιν): по форме он сферичен, равен самому себе в любом направлении и способен вместить все остальные родственные себе фигуры (ὁμογενέα σφαιράτα), движение же его представляет собой вечное круговращение. Только сфера, как покоящаяся, так и движущаяся, могла быть приложена к одному и тому же месту (συναρισθῆναι χώρα), как никогда не покидающая своего места и не занимающая другое, поскольку равна от середины во всех направлениях. 17. Его совершенно ровная внешняя поверхность не нуждается в смертных органах, которые у других существ неизбежно присоединяются и отделяются.

ТЛ сводит воедино обсуждение формы и движения космоса. Здесь он впервые говорит об отсутствии внешних членов. У Платона порядок изложения таков: форма (33b2–7), отсутствие органов (33b7–34a1), движение (34a1–7). Под ὁμογενέα σφαιράτα подразумеваются пять правильных тел, которые образуют единое тело – сферу. Поэтому они называются родственными. Представление о связи покоя с движением может происходить из *Законов* 893c (в *Тимее* этого нет): «Говоря о движении на одном месте... ты разумеешь те вещи, у которых покоится центр, например, когда вращается окружность колеса, о самом колесе говорится, что оно стоит». Сфера является уникальной фигурой в данном случае – только у сферы окружность есть во всех сечениях. Если ее покрасить в один цвет, мы не заметим движения. В выражении «которые у других существ» (ТЛ 17) следует усматривать намек на космос как живое существо, каковым ТЛ, в отличие от Платона, его никогда не называет.

Начиная с параграфа **18**, Псевдо-Тимей переходит к вопросу об оформлении Мировой души, что соответствует *Тимею* 34b–36e. Сначала описывается смесь, из которой получается Мировая душа, далее говорится о вхождении души в тело космоса. По существу в этих параграфах Псевдо-Тимей излагает собственную интерпретацию смысла разделения души. Учение о первоочередности души в сравнении с телом восходит к *Тимею* 34b10–35a1.

Платон никогда не говорит о «космической душе», как это можно видеть в тексте Псевдо-Тимея **18–21**, скорее просто о душе, которую бог вкладывает в тело космоса. Душа для Платона является принципом космического движения не только в *Тимее*, но и в *Законах*, *Федре*, *Кратиле* и *Филебе*. Уже в древности смешение души считалось самым сложным местом у Платона (Секст Эмпирик, *Против ученых* 1.301; Прокл, *Комментарий к «Тимею»* 2.212.12). Имеется также большой разброс в толкованиях, такой, что Плутарх даже был вынужден признать, что он не в состоянии учесть все интерпретации (*О сотворении души в «Тимее»*, 1012C). Он приводит наиболее значимые с его точки зрения мнения Ксенократа, Крантора, Посидония и Евдора. Псевдо-Тимей, как уже отмечалось, Плутарх не знает. Псевдо-Тимей выбирает в качестве базового число 384 (соответствующее место в *Тимее* – 35b),<sup>72</sup> Евдор же следует Крантору (по сообщению Плутарха), а не «пифагорейцам», как он это обычно делает. По мнению некоторых исследователей, это может указывать на то, что работа Тимея была Евдору недоступна. Однако, на наш взгляд, более надежным будет предположение о том, что обе эти теории в конечном итоге восходят еще к временам Древней Академии, так что подобные довольно общие совпадения сами по себе ничего не доказывают.

В то время как Платон обсуждает четыре типа смешивания, ТЛ ограничивается двумя: смешение неделимой формы и делимой сущности и смешение принципов движения. ТЛ интерпретирует Платоновскую ἀμερίστος οὐσία как ἀμερίστος μορφή (неделимую форму), т. е., как считает Балтес, идею. Напротив, μερίστος οὐσία занимает место второго ингредиента. И поскольку ТЛ в четвертом параграфе описывает вторичную материю как περὶ τὰ σώματα μερίστος (ύλα), то весьма вероятно, что он во втором ингредиенте Платона усматривает вторичную материю, и здесь под μερίστος οὐσία подразумевается материя. ТЛ не одинок в такой интерпретации. Уже Крантор понимал под ἀμερίστος οὐσία идею (Плутарх, *О сотворении души в «Тимее»* 2, 1012F; 3, 1013B). Ему следуют Алкиной (14.1, р. 169.15) и Калкидий (29, р. 79.9). Против такой интерпретации высказывается сам Плутарх (*О сотворении души в «Тимее»* 21, 1022F).

За первым смешением следует второе. Принципы движения в ТЛ описываются как δύο δυναμῆας. Надо понимать, что здесь имеются в виду силы тождественного и иного, которые у ТЛ описываются как начала (ἀρχαί) движения

<sup>72</sup> Что касается числа 384, то у Платона его нет. Платон говорит только об отношениях внутри души. Если же выразить эти отношения в числах, то 384 окажется наименьшей величиной.

(природы) тождественного и иного. ТЛ видит также в обоих ингредиентах души Платона принципы для обоих противоположных движений Мировой души, которые проявляются в движении звезд. Интерпретация тождественного и иного как принципов движения напоминает ксенократовское значение обоих ингредиентов как принципов движения и покоя. Душа у ТЛ смешана согласно гармоническим отношениям, но сама как гармония (или как число у Ксенократа) не описывается.

В этой связи интересно свидетельство Ямвлиха (*О душе*, фр. 4–5, *Финамор–Диллон*),<sup>73</sup> который приводит целый каталог мнений о геометрической и музыкальной природе души, находя в нем место и нашему Тимею:

[Stobaeus, I 364 W] Теперь предлагаю тщательно рассмотреть тех, кто связывает сущность души с математической сущностью. Из них первый род – это фигура (σχήμα),<sup>74</sup> кладущая предел протяженности (διάστασις), и сама протяженность. Именно так определяет ее платоник Север, а Спевсипп определил ее как «распространенную во всех направлениях форму».<sup>75</sup> Причиной же или, скорее, предваряющим их обеих единым можно назвать ее, дав тем самым наиболее чистое определение.

Число, далее, образует второй род. В самом деле, некоторые пифагорейцы прилагают его к душе непосредственно;<sup>76</sup> Ксенократ – поскольку она является самодвигающимся числом,<sup>77</sup> Модерат-пифагореец [того же мнения], поскольку она охватывает пропорции (λόγοις περιέχουσιν); как различительный инструмент богатыря (κριτικὸν κοσμοῦργοῦ θεοῦ ὄργανον) – Гиппас, слушатель («акусматик») Пифагора; по словам Аристотеля,<sup>78</sup> Платон [образует душу], полагая, что первоначальное живое существо (αὐτὸ τὸ ζῶον) состоит из идеи единого и первичных измерений длины, [ширины] и глубины, определяя единое как ум, двойцу – как научное знание (ἐπιστήμη), плоское число – как мнение, а объемное число – как чувственное восприятие.

<sup>73</sup> Афонасин 2010, 239–245.

<sup>74</sup> Как замечают Диллон и Финамор, сопоставление с *Комментарием к «Тимею»* Прокла (2.153, 21) показывает, что здесь возможна описка: согласно Северу «пределом протяженности» является не фигура, а точка (στίχμη, σημεῖον). С другой стороны, по свидетельству Ямвлиха (*Об общих принципах математики* 4) точку в качестве первого принципа фигуры рассматривал Спевсипп.

<sup>75</sup> Спевсипп, фр. 54 Ταράν. Ямвлих упоминает это определение еще раз в своем сочинении *Об общих принципах математики* 9. Полемику вокруг этого сообщения подробно обсуждает Диллон 2005, 57 сл.

<sup>76</sup> То есть тем или иным способом определяют «число души», как об этом сообщает Аристотель (*Метафизика* 1.5, 985b26). Числом этим может быть единица (комментарий Александра Афродисийского к этому месту), двойка (Экфант у Ипполита, *Опровержение всех ересей* 1.15.2) или четверка (Псевдо-Плутарх 877А, Секст Эмпирик, *Против ученых* 4.6).

<sup>77</sup> См. Аристотель, *О душе* 1.2, 404b29; 1.4, 408b32 сл. = фр. 165 Isnardi-Parente / 60 Heinze. См. Диллон 2005, 143 сл.

<sup>78</sup> Ср. Аристотель, *О душе* 1.2, 404b18–24. Ямвлих обращается здесь к устному учению Платона.

Рассмотрим теперь гармонию, но не ту, которая присуща телам, а математическую. Именно ее, то есть, попросту говоря, то, что делает складными и согласными друг с другом различающиеся между собой вещи, Модерат и прилагает к душе. Напротив, **Тимей (из Локр)** гармонию в душе относит к мере и связи (σύνδεσις)<sup>79</sup> в вещах и живых существах, и к сотворению всего сущего, [365 W] в то время как Плотин, Порфирий и Амелий учили, что гармония пребывает в сущностных предсуществующих разумных принципах (λόγοι); многие другие платоники и пифагорейцы также рассуждали в том смысле, что гармония переплетена с космосом и неотделима от небес.<sup>80</sup>

Далее (параграфы 22–23 трактата) идет таблица с числовыми отношениями, которую следует считать позднейшей вставкой. О ней мы говорили ранее. Тобин греческое описание деления мировой души в свой перевод не включает. Марг и Балтес включают, однако справедливо сомневаются в том, что подобное математическое объяснение изначально было частью ТЛ. Стилистически эта часть отличается полнотой деталей и слабой попыткой придерживаться дорического диалекта. Лишь некоторые объяснения можно возвести к первоначальному тексту: должно быть в исходной версии была простая математическая таблица прогрессий, либо таблица с короткими пояснениями.

Затем Псевдо-Тимей переходит к вопросу о звездах и планетах, что соответствует нескольким разделам *Тимея*: 36b–e, 38c–39e, 40a–d.

**24.** Только ум видит вечного бога – предводителя и творца всего этого. Каждую из рожденных вещей мы видим при помощи зрения, космос же [открывается нашему взору лишь] через его небесные части. Будучи эфирными, они разделяются надвое, так, что одни имеют природу тождественного, а другие природу иного.

Смысл состоит, видимо, в том, что поскольку мы можем видеть отдельные чувственно воспринимаемые предметы глазами, то приходим к пониманию чувственного мира как целого только через созерцание небесных тел, то есть посредством астрономии. И даже здесь наш взгляд остается частичным. Космос всегда познается как бы от одной части к другой. Мы никогда не можем охватить его полностью одним взором, но в каждой его части мы способны узреть порядок, т. е. собственно «космос». ТЛ оставляет в стороне противопоставление «видимый космос – невидимая душа», и ограничивается рассмотрением противопоставления «видимый космос – умопостигаемый, вечный бог».

<sup>79</sup> Ср. Платон, *Тимей* 43d (о разрыве связей в душе во время воплощения). В трактате Псевдо-Тимея точного соответствия с этим высказыванием не содержится (ближайшая возможная параллель: ТЛ 18-20).

<sup>80</sup> Ср. Порфирий, *Сентенция* 18 и Прокл, Комментарий к *Тимею*, 2.113.8–215.28 и 2.212.3–213.7. В последнем случае, как, вслед за Фестюжьером, замечают Диллон и Финамор (с. 87), Прокл не только цитирует Порфирия, который учит о космической гармонии, но и, со ссылкой на Аммония, приписывает Плотину соответствующее толкование гармонических пропорций, на основании которых в *Тимее* 35a создается душа. См. Яввлих, Комм. к *Тимею*, фр. 53 Dillon.

То, что небесные тела эфирные, Платон, в отличие от ТЛ, не говорит. Он считает, что звезды по большей части состоят из огня, а эфир – это тончайший воздух (*Тимей* 58d; ср. *Федон* 111a–b).<sup>81</sup> О том, что звезды состоят из пятого элемента – эфира, говорит Аристотель (*О небе* 2.7, 289a–b). У него идею эфира заимствовал Ксенократ. Но автор нашего трактата знал сочинения Аристотеля лишь в ограниченном объеме. Однако ему могло быть доступно *Послезаконие*, в котором Филипп Опунтский<sup>82</sup> от имени Платона рассуждает так: из эфира душа образует живые существа, «обладающие теми же свойствами, что и остальные роды, но составленные по большей части из своей собственной природы и лишь в небольшой части – для связи – из остальных родов» (984c). Под живыми существами, как мы узнаем, подразумеваются боги, например, Зевс, Гера и все остальные. «Но первыми, – говорит далее Филипп, – зримыми, величайшими и почтеннейшими из богов, зорко все обзирающими, – надо признать звезды и все то, что мы воспринимаем вслед за ними» (984d). Соотнося пять Платоновых тел с элементами, Филипп сопоставляет пятое тело (додекаэдр, которому Платон отвел роль космоса как целого – *Тимей* 55c) с эфиром: «После огня мы поместим эфир...» (*Послезаконие* 984b), понятый, вслед за Платоном (*Тимей* 58d, *Филеб* 109b и др.) как «тончайший воздух». Звезды – огненной природы (981e), боги – эфирной, остальные души – воздушной. Движение этих первых незаметно взору человека, и именно это позволило некоторым безумцам, как говорит Филипп Опунтский, утверждать, будто звезды не имеют души, что как раз не верно (982d).

Усматривать связь этого места из *Послезакония* с рассматриваемым разделом трактата Тимея Локрского позволяет еще и то, что в них обоих речь идет о планетарном движении, которое в обоих же случаях имеет деление на природу тождественного и иного. И все же, ничто в нашем тексте не указывает на то, что для ТЛ эфир был пятым элементом и тем более особой формой воздуха. Поэтому не исключено, что он следует здесь стоическому учению о том, что эфир – это форма огня, которая не сжигает и губит, а дарит всему жизнь (так думали Зенон, Клеарх, Хрисипп, а также Посидоний в сообщении у Стобея I 206.19). Эфирной, то есть состоящей из «небесного элемента», душу считал и Гераклид Понтийский (фр. 99 Werhli, Иоанн Филопон, *О душе* 9), причем по его представлению эта квазиматериальная субстанция имела световую природу.

#### 25-29 – О движении небесных тел.

Разделение вращения иного согласно гармоническим пропорциям соответствуют заключительному мифу из *Государства* 671b, где на валах сидят сирены и каждая издает звук определенной высоты, из чего получается стройное созвучие. В мифе об Эре Платон говорит о восьми валах, но планет в его косми-

<sup>81</sup> Подробнее о литературном наследии Платона и учении об эфире как пятом элементе см. Месяц 2002, 75–127.

<sup>82</sup> Подробнее о Филиппе Опунтском см. Диллон 2005, 221 сл.

ческой системе все же семь. ТЛ также пишет о семи планетах. Подробно вопрос о соотношении разных систем космической гармонии рассматривает В. Буркерт.<sup>83</sup> Гармоническое устройство космоса (гармония сфер) было излюбленной мыслью пифагорейцев. ТЛ, как и другие платоники (Плутарх, *О сотворении души в «Тимее»* 1028А; Макробий, *Комментарий на «Сон Сципиона»* 2.3.14), интерпретирует ἀρμονικὴ ἀριθμοὶ в разделении души (п. 19) как интервалы движения планет.

Далее следует описание движения отдельных планет согласно их расстоянию от Земли. Порядок планет: Луна, Солнце, Меркурий, Венера, Марс, Юпитер, Сатурн. У Платона Венера находится после Солнца и перед Меркурием. В античности платоновская последовательность пользовалась большей популярностью, нежели альтернативный порядок: Солнце, Меркурий, Венера. Отдавая предпочтение последнему, ТЛ зарекомендовал себя как неортодоксальный платоник.

«...звезда Геры, которую большинство называют звездой Афродиты и Светоносной» (ТЛ 26) – такое популярное название для Венеры подразумевает, что это только утренняя звезда, и что единственной утренней звездой является Венера. Однако, автор ТЛ желает показать, что такие представления ошибочны. Венера может появляться и вечером, кроме того, восходу Солнца может предшествовать появление и других звезд, и в этом смысле они тоже могут быть «светоносными».

В 27 параграфе речь идет об идентичности «утренней» и «вечерней» звезды. В *Тимее* этому нет никакого соответствия. Но есть упоминание о том, что большинство ничего не смыслит в астрономии (например, 39с5). Пастухи приводятся в качестве хорошего примера того, что даже те, кто проводит много времени под открытым небом, все равно имеют самые примитивные представления о восходе и закате звезд. Здесь уместно вспомнить характеристику Тимея у Платона (27а3) как глубокого знатока астрономии.

Три другие планеты (Марс, Юпитер и Сатурн) в *Тимее* не называются по имени, о них говорится лишь как о входящих в число семи планет (38с–е).

Параграф 29. Дневное движение Солнце совершает согласно движению сферы неподвижных звезд, поскольку оно вращается вокруг нее, а год оно завершает согласно своему собственному движению по эклипике. То, что у Платона названо движением Иного, у ТЛ называется собственным движением планет.

«...продвигаясь за один день на один градус (κατὰ μίαν μοῖραν)»: μοῖρα в значении «градус» (1/360 окружности) впервые встречается в работах Гипсикла и Гиппарха.<sup>84</sup>

<sup>83</sup> Burkert 1972, а также мой перевод главы «Астрономия и пифагореизм» из этой книги (*ΣΧΟΛΗ* 5.2 [2011] 234–311).

<sup>84</sup> Это место является также *terminus post quem* для датировки ТЛ, о чем я уже писала выше.

**30.** Эти периоды называются отрезками времени, которое бог создает вместе с космосом. Поскольку до космоса не было звезд, а потому и никакого года и небесных круговоротов, которыми это сотворенное время измеряется. Оно [время] является образом (εἰκὼν) несотворенного времени, которое мы называем вечностью. Как это небо сотворено по вечному образцу, умозрительному космосу, так и это время вместе с космосом сотворено по образцу, которым является вечность.

Эта небольшая лемма о времени примерно соответствует разделу *Тимея* 37с–38с. Нововведением ТЛ здесь можно считать толкование αἰὼν как ἀγέννατος χρόνος и парадигмы как ἰδανικὸς κόσμος (словоупотребление уникально, о чем подробнее см. Runia 1999, 158).

То, что время – это образ вечности, сказано у Платона в 37d5. Но αἰὼν никогда не называется ἀγέννατος χρόνος. Положение о том, что вечность – это несотворенное время, является характерной чертой той школы, к которой принадлежал ТЛ. Похожую мысль мы можем увидеть у Нумения (фр. 5 des Places / 14 Leemans)<sup>85</sup>: «...бытие – это не то, что было, не то, что становится, но всегда то, что есть сейчас, в настоящем времени. Если кто-нибудь решит переименовать это настоящее (ἐνεστώτα) в вечность (αἰῶνα),<sup>86</sup> то я с ним соглашусь». Здесь αἰὼν интерпретируется как время (χρόνος ἐνεστώς), причем время постоянное (в противоположность становящемуся, текучему или рожденному), абсолютное настоящее. У ТЛ αἰὼν означает образ жизни умозрительного космоса и вечного бога.

Следом идет оригинальное соображение Псевдо-Тимея о Земле как планете и элементе, которое находит некоторое соответствие в *Тимее* 40b–с. Обсуждаются две основные темы: покоящаяся в центре Земля как страж времени; и Земля как старейший элемент. Вторая может считаться одной из ранних интерпретаций *Тимея* 40с2.

**31.** Земля, помещенная в середине, становится очагом («Гестией») богов и рубежом тьмы и рассвета, она порождает закаты и восходы относительно линии горизонта (κατ' ἀποτομὰς τῶν ὀριζόντων), которые мы определяем по лучу зрения и линии земли (τῆ ἀποτομῇ τῆς γῆς).<sup>87</sup> Она старейшая из тел внутри небес (ῥαυῶ σωματῶν). Никогда не может возникнуть вода без земли, а также воздух без воды, не осталось бы и огня, лишённого влаги и материи, которая воспламеняется. Так что земля является корнем всего и основой всего (βᾶσις τῶν ἄλλων), и она опирается (ἐρήρεισται) на свой наклон к центру.

Срединное положение Земли обсуждается у Прокла (*Комментарий к «Тимею»* 3.138.3 сл.), который этот параграф из ТЛ (напомню, для него это подлинный текст!) привлекает в подтверждение мнения о неподвижности Земли у

<sup>85</sup> ΣΧΟΛΗ 3.1 (2009) 219.

<sup>86</sup> *Тимей* 37e3–38b2, цитируется Евсевием (*Приготовление к евангелию* 9.9.7) незадолго до этого.

<sup>87</sup> Букв. ἀποτομᾶ, отрезок. Мы определяем закаты и восходы небесного тела по отношению к линии горизонта, находясь в определенной точке на поверхности земли.

Платона. Описание Земли как Гестии древнее Платона: его можно встретить уже у Софокла (фр. 558 N.) и Еврипида (фр. 994 N.). Позже стоики этимологически возводили название Гестии к ее неподвижности. Так, например, стоик I в. н. э. Корнут пишет в *Греческом богословии* 28: διὰ τὸ ἐστάναι διὰ πάντων Ἑστίαν προσηγόρευθαι οἱ παλαιοί. Правда, еще раньше Клеанф (SVF I, фр. 500) считал, что «небесный свод пребывает на месте, а земля вращается по косому кругу, оборачиваясь одновременно вокруг своей оси». ТЛ употребляет выражение ἐστία θεῶν, чтобы подчеркнуть ее неподвижность. Такая интерпретация роли Гестии впоследствии получила развитие в платоническом толковании *Халдейских оракулов*.

На место богов ТЛ ставит элементы. Он интерпретирует платоновский миф в рамках естественной философии – Земля здесь не божество, а элемент. Она – корень всего и все поддерживает (βάσις τῶν ἄλλων), сама не нуждаясь ни в какой внешней опоре. Поэтому ее элемент – куб, самое устойчивое из платоновских тел.

Это становится очевидным в следующем разделе трактата о первоэлементах, откуда хорошо видно, какое большое значение автор трактата придает земле, не только как основе мироздания, но и как элементу, подробно описывая ее свойства в качестве куба. Здесь ТЛ начинает сравнительно детальное описание природы первоэлементов. В *Тимее* Платона можно об этом прочесть в двух местах: 31b–32c и 53c–61c. В параграфе 32 Псевдо-Тимей снова высказывает свое мнение о принципах. Он повторяет параграф 5 и истолковывает чувственно воспринимаемые вещи (которые являются отпрыском материи и идеи) как математические элементарные тела, что не может не напомнить учение «наследников Платона» в Древней Академии. Параграф 33 повествует об основных видах треугольников, 34 – о теле Земли, 35 – о четырех основных фигурах, 36–38 – о проникновении тел друг в друга. Эти рассуждения практически без изменений следуют платоновскому тексту. Изложение элементарных тел идет в русле учения о единстве космоса благодаря пропорции элементов (39–41). В последнем параграфе этого раздела (42) излагается учение о разновидностях четырех основных элементов.

В согласии с *Тимеем* Платона (39e–45b, 69d–74e) следом идет раздел об оформлении людей и других живых существ. Рассказывается о создании индивидуальной души по аналогии с мировой, о ее способностях (силах), об устройстве тела и его связи с душой и т. д.

**43.** После устроения космоса задумал он рождение смертных существ, чтобы космос был завершенным, созданным полностью по образцу (τὰν εἰκόνα). **44.** Смешав и разделив человеческую душу в соответствии с той же пропорцией и из тех же сил (δυναμίων), он распределил ее и наделил изменчивой природой. И природа, следуя за ним в процессе творения, порождает смертных однодневных существ.

Образец содержит четыре вида живых существ, один божественный и три смертных. Слепок, космос, если он полностью соответствует образцу, должен

содержать в себе все эти виды, так что к его полноте относятся не только смертные, но и божественные существа. В противоположность Платону слово εἰκὼν означает здесь «образец» и заменяет парадигму. Впервые такое замещение встречается у Филона (*О сновидениях* 1.79), в таком же значении это слово употребляют Плутарх (*Застольные беседы* 8.2.1, 718F) и Теон Смирнский (*Изложение предметов, полезных при чтении Платона* 100.21). Существенное отличие от платоновского *Тимея* состоит в том, что человеческие души здесь смешаны в той же пропорции и происходят из тех же сил (ἐκ τῶν αὐτῶν λόγων καὶ δυνάμεων), что и Мировая душа, в то время как у Платона – из остатков прежней смеси, которая уже не такая чистая. Второе различие заключается в том, что бог управляет всей душой, а не только ее бессмертной частью, как у Платона. То, что бог создал душу согласно той же пропорции и силам, полностью соответствует тенденции в философии эллинистического и римского периодов подчеркивать божественность человека. Ямвлих,<sup>88</sup> а затем и Прокл (Комм. к *Тимею* 3.231.5) выступают против тех платоников, которые человеческую душу ставят на один уровень с божественной, и уподобляют ее сущность божественной. ТЛ отождествляет сотворенных богов *Тимея* с природой. Что же представляет собой эта изменчивая природа у ТЛ? Она создает человеческие тела и заботится о воплощении души. Поскольку Мировая душа во всех частях сопоставима с единичной душой, то в ней должно быть нечто, что могло бы составить пару для неразумной части души. Это и есть τῆ φύσει τῆ ἄλλοιωτικῆ. Вероятно, природа у ТЛ может быть понята как подлежащая часть мировой души. Ближайшей аналогией здесь может выступать фрагмент сочинения Псевдо-Филолая (44 В 21) *О душе*, где Ум-Душа стоят с одной стороны, а с другой – изменчивая природа, которая занимает пространство подверженной изменениям области между Землей и Луной. Она является принципом изменчивости элементов. И если это так – если ТЛ заменяет «сотворенных богов» *Тимея* изменчивой природой – то его интерпретация мифических образов *Тимея* оказывается совершенно рациональной.

45. Эти души произвела она [природа] (или он, бог?) как проистекающие, одни от Луны, другие от Солнца, остальные от другого, скитающегося в части иного, за исключением единственной силы тождественного, которую она (он, бог?) смешала в разумном отношении (ἐν τῷ λογικῷ μέρει), образ мудрости для благословенных (εἰκόνα σοφίας τοῖς εὐμοιρατοῦσι).<sup>89</sup>

Поскольку в предыдущем предложении речь шла о природе, то разумно предположить, что субъектом здесь тоже является природа. Однако греческий

<sup>88</sup> *О душе*, фр. 26 Финамор–Диллон: «Плотин, Порфирий и Амелий считают все души равными и низводят их из занебесной области в тела. Тимей, похоже, представляет изначальное возникновение души совершенно по-другому...»

<sup>89</sup> ὧν τὰς ψυχὰς ἐπιρρῦτως ἐνάγαγε τὰς μὲν ἀπὸ σελάνας, τὰς δ' ἀπ' ἀλίω, τὰς δὲ ἀπὸ τῶν ἄλλων τῶν πλαζομένων ἐν τῇ τῷ ἐτέρω μοίρα, ἕξω μιᾶς τᾶς τοῦ αὐτοῦ δυνάμιοι, ἂν ἐν τῷ λογικῷ μέρει ἔμιξεν, εἰκόνα σοφίας τοῖς εὐμοιρατοῦσι.

текст допускает, что субъектом может быть и бог, т. к. именно он отвечает за смешивание души, а не природа. Балтес и Хардер (Harder 1936, 1211) предпочтительным считают первый вариант, Марг оставляет этот вопрос открытым. Планеты, согласно ТЛ, – это места обитания душ, откуда они уже воплощаются в тела. Этим воплощением и руководит природа. Остается вопрос, какие души имеет в виду ТЛ – только человеческие или также и души животных? В параллельном месте у Платона (41d8) имеются в виду только человеческие души, но они потенциально являются и душами животных. Так, в 42c1 читаем: «Если же он [человек] и тогда не перестанет творить зло, ему придется каждый раз перерождаться в такую животную природу, которая будет соответствовать его порочному складу...» В предыдущем параграфе (ТЛ 44) речь шла о человеческих душах, которые смешаны согласно тем же пропорциям, что и Мировая душа, т. е. человеческая душа обладает силой тождественного, и поэтому не исключено, что в обсуждаемом месте вообще не имелось в виду ничего специфического. Остается только один выход – будем считать, что ТЛ подразумевает общий для человека и животного жизненный принцип, который через добавление природы тождественного становится отдельной человеческой душой.

«...за исключением единственной силы тождественного...» В этом месте наблюдается изменение в ходе рассуждения. Видимо, ТЛ вновь сильно сократил рассказ и объединил два представления. Примешивание силы (природы) Иного может происходить (по крайней мере, перед воплощением) раньше примешивания силы Тождественного, так что имеются души, которые этой последней не обладают. Таковыми могут считаться души животных, поскольку *Тимей* 37c1 показывает, что бег природы Тождественного в душе является силой ума и знания, которые как раз и не присущи животным. Но она отвечает не за смешивание и разделение человеческой души, но лишь за ее воплощение в тело.

В параграфе 46 Псевдо-Тимей рассказывает, что душа человека наделена как разумом и умом, так и неразумием и безрассудством, что сильнейшая часть – от природы тождественного, а слабая – от природы иного. Но обе они находятся в голове, которой служат все остальные части тела. Мужество и желание, находящиеся в неразумной части души, помещаются в сердце и печень соответственно. У Платона местонахождение мужественной части описывается более обстоятельно «между грудобрюшной преградой и шеей, дабы она внимала приказам рассудка и силой помогала ему сдерживать род вождельний... Сердцу же они отвели помещение стража...» (70a–b).

На параграфе 47 остановимся подробнее:

47. Основой тела (σώματος ἀρχήν) и корнем спинного мозга (ρίζαν μυελού) является головной мозг (ἐγκέφαλον), где и пребывает ведущая часть души (ἀγεμονία). Из этих как род истечения вытекает через спинной позвонок остаток, который в дальнейшем разделяется на сперму и семенную жидкость (σπέρμα καὶ ὄνον). Кости же есть оболочка (περιφράγματα) спинного мозга. Их защитой и покровом является плоть. Он связал члены сухожилиями (τοῖς νεύροις) как связками для движения. Часть

внутренних органов предназначил он для питания, часть для поддержания [жизнедеятельности] (τὰ μὲν τροφᾶς χάριν, τὰ δὲ σωτηρίας).

Спинальным мозгом связываются вместе все части души. Тот мозг, который принимает божественное семя (= τὸ ἡγεμονοῦν: 41c7), бог назвал ἐγκέφαλον, т. е. место божественного начала в головном мозге. σπέρμα и γόνος часто имеют одно и то же значение. Энтон<sup>90</sup> считает, что здесь имеет место разделение между материальным субстратом и действующей в нем силой, что в античности было привычным представлением. Однако в рамках такой интерпретации непонятным становится μερίζεσθαι. Согласно античным медицинским представлениям, спинной мозг разделяется, чтобы проистечь в правое или левое (семенное) яичко, из которых правое принимает семя для порождения ребенка женского пола, а левое – мужского. Автор гиппократовского трактата *О сверхплодотворении* 31 (VIII, 500 Littré) дает такой совет: если человек хочет произвести на свет ребенка мужского пола, то он должен подвязывать левое яичко, а если женского, то правое. Обсуждению этого вопроса посвящен также раздел у Аристотеля в *О сотворении животных* 765a1–21.<sup>91</sup>

Вопрос об органах и формах чувственного восприятия, о причинах болезни и удовольствия является темой следующего раздела трактата, что примерно соответствует трем местам в *Тимее*: 47a–e, 61c–68d, 80a. Зрение (ТЛ 50, 59) и слух (ТЛ 51, 58) Псевдо-Тимей, как и Платон, рассматривает дважды в разных аспектах. Сначала с точки зрения функции, т. е. для чего они предназначены, потом с физиологической точки зрения, т. е. как они устроены. Весь этот раздел о чувственном восприятии (48–59) очень важен для Псевдо-Тимея, который, как уже отмечалось, большое значение придает физиологии и медицине. Однако именно в этой главе очень много отклонений от Платона. Автор явно пытается систематизировать учение из *Тимея* и пересматривает его через призму новых знаний. Здесь я подробно перескажу основные положения параграфов 48–57, а параграфы 58 и 59 рассмотрим подробнее.

Итак, человек может воспринимать органами чувств не все движения, которые происходят от внешних вещей. Если движения слабые или слишком приземленные (γαροειδέστερα), т. е. вызваны телами, которые малоподвижны и состоят по большей части из элемента земли, то они остаются незамеченными. Движения, которые нарушают природное устройство, считаются болезненными, а те, которые приводят назад к естественному (природному) состоянию, вызывают удовольствие (ἄδοναί).

Для чувственного восприятия бог даровал людям зрение, чтобы взирать на небеса и быть способными к познанию. У Платона (47b–c) зрение даровано человеку, «чтобы наблюдать круговращение ума в небе» и, «подражая без-

<sup>90</sup> Anton 1883–1891, 279.

<sup>91</sup> О частях души по Платону и теориях происхождения семени подробнее см. Порфирий, *О том, как одушевляются эмбрионы* и комментарий к этому трактату ниже в этом выпуске журнала.

упречным круговращениям бога, упорядочить непостоянные круговращения внутри нас». Псевдо-Тимей же, можно сказать, ограничивает себя и подчеркивает в этом даре важность приобретения рационального научного знания. Замечу, что Платон ставит этические задачи, а именно гармоническое упорядочение круговращений души, в то время как согласно Псевдо-Тимею слух создан только для того, чтобы воспринимать слова и мелодии. При этом он отмечает, что человек, который лишен слуха от рождения, в будущем не сможет говорить. Вероятно, Платон также был знаком с этим феноменом, так как в *Теэтете* 206d Сократ говорит, что каждый может выразить свою мысль звуками «коль скоро он не глух и не нем от рождения». Вопрос о зависимости речи от слуха в строго медицинском смысле слова впервые обсуждает Аристотель в *Проблемах* (898b28 и далее, кн. 10).

В параграфах 52–55 речь идет об осязании и свойствах воспринимаемых тел. Осязание дано для того, чтобы различать свойства живых существ, тепло, холод, сухость, влажность, гладкость, шершавость, податливость, упругость, мягкость и жесткость. Осязание различает также между тяжелым и легким. Примечательно, что пара сухость-влажность отсутствует у Платона. Псевдо-Тимей заполняет этот пробел.

В определении веса разум оказывается главным судьей и определяет, что является легким, а что тяжелым по наклону предмета к середине или от нее: тяжелым является то, что склоняется к середине, а легким – то, что к периферии. Далее Псевдо-Тимей объясняет, что тепло состоит из мелких частиц и оказывает на тело расширяющее действие, в то время как холод – из больших по размеру частиц, оказывающих сужающее действие. Большими или меньшими частицы являются по отношению к «каналам», о которых речь пойдет дальше.

В параграфе 56 Псевдо-Тимей подробно останавливается на описании вкусовых ощущений и их эффектах. Мнение о том, что вкусовое ощущение похоже на осязание, в *Тимее* отсутствует. Там Платон говорит только о том, что белое и черное являются родственными качествами с одной стороны теплого и холодного, с другой – терпкого и горького. То, что оказывает растворяющее и очищающее действие, как говорит ТЛ, кажется терпким, то, что сдерживает очищающее действие – соленым и т. д. В целом Платон описывает больше вкусов, чем ТЛ. Как говорит Балтес, в античности, как и сейчас, о вкусах спорили (Baltes 167).

Затем Псевдо-Тимей обращается к запахам. Он говорит, что виды запахов не разделяются, поскольку каналы, через которые протискивается смешанный воздух, являются узкими и слишком твердыми, чтобы сужаться или расширяться. У Платона имеется другое объяснение отсутствия разновидностей запахов. «Всякий запах имеет половинчатую природу, ибо нет такой формы, которая по своему строению могла бы возбуждать определенный запах. Те жилы в нашем теле, которые для этого предназначены, слишком тесны для частиц земли и воды, но слишком просторны для частиц огня и воздуха, а потому никто и никогда не мог обонять собственного запаха какой-либо из этих стихий»

(66d–e). Чуть дальше Платон говорит, что запахи могут быть только приятными или неприятными. Неприятные запахи, согласно Платону, возникают из-за гниения. Также думает и ТЛ.

Вернемся вновь к слуху и рассмотрим его с физиологической точки зрения. Этот раздел соответствует *Тимею* 67b. Вот что пишет автор нашего трактата:

58. Звук же – это удар по воздуху, который достигает душу через уши. Ушные каналы простираются до печени и в них же находится пневма, чье движение и есть чувство слуха (ἀκοή). В отношении звука и слуха быстрое движение является высоким, медленное низким, и уравновешенность по середине. Частые и раскатистые звуки – громкие, скудные и обрывистые (συναγμένα) – тихие. Звуки, организованные в соответствии с музыкальными отношениями, мелодичны, беспорядочные и не организованные – немелодичны и негармоничны.

Ср. *Тимей* 67b2: «звук – это толчок, производимый воздухом через уши на мозг и кровь (ἐγκεφάλου τε καὶ αἵματος) и доходящий до самой души, между тем как вызванное этим толчком движение, которое начинается с головы и оканчивается в области печени, есть слышание. Если движение быстро, звук высок; чем оно медленнее, тем ниже звук». ТЛ примерно теми же словами пересказывает это место. Однако, как замечает Балтес (Baltes 170–171), платоновское выражение ἐγκεφάλου τε καὶ αἵματος уготовило как античным, так и современным комментаторам значительную сложность. Поэтому и ТЛ их попросту опускает.<sup>92</sup> Правда, ТЛ добавляет одно уточнение. У Платона не ясно, как движение звука достигает печени. ТЛ объясняет, что имеются каналы, простирающиеся от головы до печени, и в этих каналах содержится пневма.

Напротив, о каналах и содержащейся в них пневме Платон ничего не говорит. Но он использует для органов, по которым передается чувственное восприятие слово φλέβες, φλέβια (жилы, сосуды). О наполненных пневмой каналах говорят также Алкмеон, Диоген из Аполлонии и многие медики от Герофила до Галена. У Аристотеля каналы также наполнены пневмой, но движению, которое по ним передается, он не придает функции передачи чувственного восприятия. Аристотелевское понятие πόροι шире, чем у ТЛ. Напротив, согласно Герофилу, Эрасистрату и Галену (который их и упоминает: *О назначении частей человеческого тела* 2.93 Helmreich = III, 813 Kühn; *Plac.* 598 ff. M = V, 602 ff. K.; *Plac.* 607 f. M. = V, 610 f. K.) πόροι или νεῦρα действительно заполненные пневмой. Даже если считать, что в этом месте под «порами» понимаются нервы, а под пневмой – галеновская психическая пневма в нервах, все же остается непонятным, говорил ли Псевдо-Тимей о пневме в связи с органами восприятия, поскольку в 55–56 и т. д. поры кажутся пустыми.

Перейдем к зрению:

<sup>92</sup> Об античной акустике, в том числе об аналогичном определении звука Архитом см. Афонасин 2012, 124 сл. (дополнение 2). В этом же выпуске журнала см. соответствующую библиографию и общий очерк античной музыкальной теории.

**59.** Четвертый род чувственного восприятия – самый разнообразный (πολυειδέσ-татов) и разносторонний (ποικιλώτατος) – называется зрением. Благодаря ему можно различать всевозможные цвета (χρώματα) и бесчисленные оттенки, основных же четыре: белый, черный, сияющий (λαμπρόν), пурпурный. Все остальные цвета происходят из смешения этих. Там, где белый разделяет зрение, черный соединяет, в то время как тепло расширяет (διαχρῖν) осязание, а холод способен стягивать, и кислое стягивает вкус, горькое же разделяет.

Платон первичными цветами называет черный, белый, красный (ἐρυθρός) и сияющий (λαμπρόν). Правда λαμπρόν у Платона считается не краской, а χροά – окраской, цветом кожи. Таким образом, можно говорить не о четырех, а о трех основных цветах.<sup>93</sup> ТЛ не обращает внимания на это разногласие у Платона и рассматривает λαμπρόν как один из основных цветов или красок. Попытка свести все цвета к четырем основным восходит к более древним авторам, таким как Эмпедокл и Демокрит.<sup>94</sup> И позднее эта теория становится общепринятой. Так, например, Гален называет λαμπρόν цветом (*О составлении снабдий* [Сотр.] XVI b).<sup>95</sup>

Описав органы чувственного восприятия, наш автор переходит к другим физиологическим вопросам, таким как питание тела, дыхание, связанное с дыханием применение медицинских банок и янтаря, что также находит соответствие в *Тимее* Платона, прежде всего 70a–b, 77c–81e, 84d. Но и в этом разделе учение из *Тимея* сильно изменено опять же в соответствии с современными автору сведениями.

ТЛ говорит в первую очередь о живом существе вообще.

**60.** Тело (τὸ σκῆνος) живущих в воздухе существ вскармливается и поддерживается потому, что, с одной стороны, питание по всему телу распределяется через кровеносные сосуды, проводится как через оросительные каналы (διὰ τῶν φλέβων), и увлажняется от пневмы, так что оно (питание) расширяется и достигает предельных участков.

В этом параграфе обращает на себя внимание употребление слова φλέβες. ТЛ проводит различие между φλέβες и πόροι. Последние являются каналами, через которые осуществляется чувственное восприятие, а первые представляют собой как бы проходы (жилы), по которым поступает питание. Платон для обоих этих видов использовал только одно слово φλέβες.

В параграфах **61–65** ТЛ обсуждает дыхание и связанные с ним явления. Его ход мысли можно назвать скорее ассоциативным, нежели логическим. После

<sup>93</sup> Cornford 1956, 277.

<sup>94</sup> Kranz 1912, 126–140, где он, в частности, считает Эмпедокла зачинателем теории о четырех основных цветах, которая, по его мнению, легла в основу последующих медицинских теорий о «четырёх жидкостях» Гиппократов и Диогена Аполлонийского.

<sup>95</sup> Таблица образования цветов хорошо представлена в собрании сочинений Платона под редакцией Люка Бриссона: Brisson 2011, 2109. Пользуясь случаем хочется поблагодарить автора за внимание к моей работе и замечательный подарок.

учения о дыхании следует замечание о «природном тепле» использованного воздуха, и что в живом существе нет ничего пустого, но все должно заменяться и сохранять внутреннее единство организма.

В параграфах **61–62**, объясняя устройство дыхания и кровеносных сосудов, Псевдо-Тимей приводит весьма оригинальную аналогию, на которой стоит остановиться подробнее.

**63.** Похожее устройство (ὄργανοποίη) имеется и в неодушевленных вещах по аналогии с дыханием; медицинская банка (σικύα) и янтарь являются образами дыхания.

Медицинская банка и янтарь находятся здесь в отношениях слепок-оригинал. Вдыхая, мы заменяем через внутреннее тепло использованный воздух, такое же действие приписывается и банкам. Только в случае с банками использованный воздух заменяется не новым воздухом, а притянутым болезненным испарением. И как при дыхании вытекший воздух обязательно должен замениться новым, так же и из янтаря выделенный воздух должен вновь замениться таким же. Эта аналогия (медицинская банка-янтарь) имеет место и у Платона, только он объясняет этот феномен при помощи учения о периодах.

**64.** Пневма через тело вытекает наружу, при помощи воздуха через рот и ноздри входит обратно, затем вновь, словно [река] Эврип несется в тело, продвигаясь вверх по протокам (рот и нос).<sup>96</sup> **65.** Медицинская банка (σικύα), когда воздух расходуется огнем, вытягивает влагу, янтарь же, когда пневма отделяется, притягивает ему подобное (Марг добавляет: твердое, пористое) тело.

Платон не развивает эту мысль дальше. А ТЛ объясняет процесс при помощи аналогии с притягиванием (ἔλξις), которое возникает как следствие поглощения воздуха огнем. То есть, огонь поглощает воздух в банке, в которой в результате возникает вакуум. Однако всякий вакуум должен вновь заполниться (ср. ТЛ 62 – о том, что нет ничего пустого). Это значит, что медицинская банка вытягивает болезнетворную жидкость, на место поглощенного воздуха встают болезнетворные соки. ТЛ видимо имеет в виду следующее: от теплоты, которая возникает в процессе трения, воздух в янтаре утончается, или расширяются поры и, в любом случае, вытекает пневма. И поскольку в теле не может быть пустого места, вытекшее должно чем-то замениться, и эта пустота заполняется каким-то притянутым воздушным телом. Это мнение было довольно распространенным: «Сухая солома легче загорается и лучше воспринимает пламя. И магнит притягивает железо в силу взаимного с ним родства. По той же причине смолистая поверхность притягивает солому, а янтарь – мякину» (Климент Александрийский, *Строматы* 2.5.26.2). Теслефф обращается к параллельному месту у Плутарха и высказывает мнение, что янтарь не может притягивать тяжелое тело, а только легкое. Однако, по замечанию Марга, это предположение не вполне убедительно, и, вслед за ним, Балтес вводит конъектуру (τὸ ὀμόριον ὄμα), что должно

<sup>96</sup> Балтес 186: «она (пневма) поворачивает наверх через протоки, которые выводят наружу», т. е. вытекает через воздушные трубки, нос и рот.

означать, что янтарь притягивает соседнее тело, т. к. его поле действия значительно слабее, чем, например, у магнита (Baltes 188).

Древние считали, что если натереться янтарем, то создается тепло, и из-за расширения пор пневма вытягивается янтарем. Чтобы пополнить утраченную пневму, к янтарию прикладывался ближайший объект.

Теперь о питании. Источником подачи питания является живот, но его «корнем» сердце. ТЛ предлагает разделить два типа пищеварения. Полость живота сравнивается с источником и у Платона (79a2), откуда и поступает питание в тело. Но и сердце называется источником и, кроме того, узловой точкой каналов ἄμια τῶν φλεβῶν (70b1). Какую функцию выполняет сердце как узловую точку в разделении питания (крови) из платоновского описания (70a7; 77c6) не понятно. Вслед за Платоном это место не до конца понял и ТЛ, который в данном случае не привлекает какой-либо дополнительной медицинской теории. Не исключено, однако, что определенную роль в данном случае сыграло аристотелевское учение о том, что сердце есть ἀρχὴ τῶν φλεβῶν (*О дыхании*, 474a25 сл.), а кровь (= пища) «питает» тело.

**66.** Питание телу (τῷ σώματι) целиком доставляется из сердца как корня, и из живота как источника. И если в приливе оно (тело) больше орошается, чем истощается, это называется ростом, а когда меньше, убылью. Расцвет – это граница между ними и означает равенство притока и истечения. **67.** Если же эти связи в организме (τῶν ἄρτῶν τὰς συντάσεις) ослабевают, когда пневма больше не имеет прохода или питание больше не поступает, то живое существо умирает.

Не имея возможности правильно дышать и получать необходимое питание, тело сначала болеет, затем умирает. ТЛ обсуждает различные телесные недуги и их причины. Раздел находит соответствие в *Тимее* 81e–86a.

Причиной болезни ТЛ называет неравновесие основных качеств, а именно, либо их избыток, либо недостаток. Изменение и преобразование крови вследствие порчи приводят к повреждению плоти, которые случаются из-за неравновесия кислого, соленого и острого. Все это приводит к избытку желчи, выделению мокроты, болезненных соков и гниению плоти. Последней причиной болезни является перетекание пневмы, желчи и мокроты в чужую область.

Но телесные недуги – это не единственное, что подстерегает человека на жизненном пути. Не менее опасны и разнообразны душевные расстройства, о чем также говорит и Платон в нескольких местах *Тимея* (42a, 69c, 86b–87b). Псевдо-Тимей перечисляет такие: нечувствительность, забывчивость, отсутствие влечения и нервная торопливость, дикая страсть и сумасшедшее неистовство, глупость и безрассудство. Источниками зла в душе являются удовольствия и страдания, вождения и страхи, которые зависят от тела, но пришиваются к душе: любовные желания и возбуждение (λόθοι), разнузданная страсть, сильный гнев и негодование, различные желания и чрезмерные удовольствия. Но человек может либо зависеть от страстей, либо властвовать над ними. Этическая часть учения Псевдо-Тимея выражена в разделах 76–77, ос-

новная мысль которых состоит в том, что социальное окружение, условия жизни и родительское воспитание полностью ответственны за формирование плохих и хороших привычек, добродетелей и пороков.

Следующий раздел посвящен терапии и пути, приводящему к счастью. Медицина предназначена для того, чтобы научить человека поддерживать его тело и душу в подобающем состоянии. Этот раздел перекликается с 87b–91a *Тимея*.

Хорошо себя чувствует живое существо тогда, когда телесные и душевные добродетели пребывают в гармонии (параграф 78), чей замысел задается природой, а развитие – заботливым попечением. И если забота о теле сводится к гимнастике и своевременной терапии, то о душе призвана заботиться философия. Конечным пунктом на пути к счастью становится занятие «высшей философией» (ἡ πρῶτα φιλοσοφία, 83).

Но не все люди согласны следовать правилам такого образа жизни. Есть люди упорные и непокорные, которых надо подвергать наказаниям, ужасным и под небесами и в Аиде,

**84.** ...там, где беспощадные наказания предназначены для несчастных жителей подземного царства, за что я и восхваляю ионического поэта, который приводит пораженных проклятием (τὸς ἐναγέας) в ужас. **85.** Как иногда мы оздоравливаем тела с помощью болезней, если они не поддаются оздоровительным процедурам, так и души мы удерживаем выдуманными историями, если они правдивыми не управляются.

В виду имеется, конечно, Гомер. Примечательно, что автор трактата эксплицитно признает подземные наказания лишь мифом, способным воздействовать на легковверных слушателей ради их блага. В принципе, это перекликается с идеей, высказанной Платоном в *Законах* (738c, 745b и далее; ср. *Государство* 778a), о том, что популярная религия предназначена для народа, но знающие истину философы должны делать вид, что они в это тоже верят, чтобы не смущать простых людей.<sup>97</sup>

**86.** Нужно отметить и необычные наказания, когда души трусливых переодеваются в женские тела, предающиеся необузданности (ποθ' ὄβρις); осквернившие себя убийством в наказание одеваются в тела диких животных, похотливые обращаются в ослов или кабанов; легкомысленные и непостоянные в пронсящихся по воздуху пернатых, ленивые и бездельники, а также невежественные и неразумные – в живущих в воде. **87.** Все эти виды разделяет Немесида в течение второго цикла (рождения), вместе с карающими подземными даймонами, надзирающими за человеческими делами. На них руководящий всеми бог возлагает управление космосом, **88** который заполнен богами и людьми и всеми другими живыми существами, и все управляется в соответствии с лучшим прообразом, который заключается в нерожденной, вечной и умопостигаемой идее.

Для сравнения можно вспомнить рассуждение Сократа в *Евтифроне* Платона (5b), которое затем заинтересовало наследника пифагорейской традиции

<sup>97</sup> Dillon, J. «Platonism and the world crisis», *ΣΧΟΛΗ* 1.1 (2007) 7–24, особ. 16 и далее.

Нумений, посвятившего этой теме трактат *О позорном, согласно Платону* (Нумений, фр. 23 Des Places):

Если бы Платон, решивши написать о богословии афинян, затем почувствовал отвращение к нему и вменил им в вину все эти сказки о ссорах между богами и песни о том, как одни боги совокупляются со своими детьми, а другие пожирают их, и как дети мстят за это своим отцам, а братья – братьям, и все тому подобное; если бы, говорю я, Платон взял и открыто осудил все эти истории, то он, как мне кажется, сам спровоцировал бы афинян на дурные дела, и они убили бы его так же, как ранее Сократа.<sup>98</sup> Однако вместо того, чтобы выбрать жизнь в ущерб истине, он нашел способ сохранить как жизнь, так и истину. Выразив мнение афинян устами Евтифрона, человека хвастливого и глупого, к тому же совершенно не сведущего в богословии, устами Сократа он говорил сам, в типичной для него манере рассуждая и опровергая других.

Итак, мы видим, что псевдопифагорейский трактат Тимея Локрского *О природе космоса и души* – это интересный и до настоящего времени недостаточно оцененный источник, который для поздних античных авторов, таких как Ямвлих, Сириан и Прокл, был тем образцом, на котором основывался Платон, сочиняя свой *Тимей*, а для современного историка философии представляет собой первый полностью дошедший до нас опыт толкования и реинтерпретации знаменитого диалога Платона.

Подробное сопоставление трактата Псевдо-Тимея Локрского с *Тимеем* позволило нам увидеть, как развивались те идеи, которые были впервые высказаны Платоном. Причем развивались они не только в русле академической традиции, но и с привлечением перипатетических, стоических и общенаучных достижений.

В целом анализ показывает, что это сочинение лучше всего понимать как продукт переходного периода – это касается и времени (примерно, I в. до н. э.), и содержания. Скорее всего, трактат был написан приблизительно во времена Евдора. Мы видели, как часто можно сопоставить идеи Евдора и автора нашего трактата, однако ни одно из этих сопоставлений не позволяет окончательно разрешить вопрос о взаимных влияниях. Возможно, Евдор и Псевдо-Тимей черпали из одного источника. Несколько раз мы обращались к стоическим представлениям, и они оказывались полезными для понимания запутанных или не до конца объясненных мест.

Налицо и продуманность текста, и некоторая неряшливость (последнее прослеживается в непоследовательности использования дорийского диалекта, в неясности некоторых высказываний, которые можно понять, только прибегнув к платоновскому диалогу). Правда, эта неряшливость могла быть намеренной – хитрый прием, имитирующий архаичность мышления, или призванный пока-

---

<sup>98</sup> Движимый аналогичными соображениями, Аристотель, согласно Элиану (*Пестрые рассказы* 3.36), решил покинуть Афины в 323 г., сразу после смерти Александра: он не хотел, чтобы «афиняне совершили второе преступление против философии».

зять насколько менее продуманным может выглядеть оригинал по сравнению с разработанным на его основании учением Платона. Учитывая возможные причины составления этого и других псевдопифагорейских трактатов, можно предположить, что автор хотел предоставить публике этакий неисчерпаемый источник идей на любой вкус: и платоники, и перипатетики, и стоики – все должны быть благодарны древнему пифагорейскому знанию. Не случайно ведь неоплатонические комментаторы ссылаются на нашего Тимея, чтобы прояснить некоторые места у Платона или пояснить какое-либо мнение древних.

С самого начала своего сочинения Псевдо-Тимей вовлекает нас в сложную дискуссию с Платоном. Использование им понятий *ἰδέα*, *εἶδος*, *μορφή* и *παράδειγμα* в одном и том же смысле должно обратить наше внимание на то, что автор трактата, скорее всего, находился, с одной стороны, под большим влиянием Аристотеля, а с другой – что он жил в такой переходный период, когда философия Платона начала переосмысливаться в догматическом направлении. Понятия *εἶδος* и *παράδειγμα* у Тимея Локрского не имеют того же онтологического статуса, что у Платона и неоплатоников, так как их место уже заняла Идея; в отличие от средних платоников, автор нашего трактата не расширяет свою метафизическую схему далее и не вводит типичное для них высшее божество, мыслями которого могли бы оказаться идеи. С другой стороны, возможно, Хардер был прав, предлагая видеть в подобных явлениях «двуслойность» или даже «многослойность» дошедшего до нас текста.

Действительно, скорее всего, уже в Древней Академии монада и диада воспринимались в качестве первопринципов. На этой позиции и стоит Псевдо-Тимей, не подозревая об объединяющей их метафизической схеме, которая со времен Евдора и, особенно, с момента истолкования *Парменида* Платона Модератом получает развитие в неопифагореизме. Так как, при ближайшем рассмотрении, сочинение Тимея Локрского в других отношениях испытало на себе влияние современных ему тенденций в платонизме, то логично было бы ожидать похожих взглядов и в области первых принципов, чего как раз не обнаруживается. Это обстоятельство должно указывать на то, что Псевдо-Тимей либо ничего не знал о метафизической схеме Евдора (и тем более Модерата), либо, даже если он был знаком с современными ему философскими теориями, стремился представить свой трактат как сочинение древнего пифагорейца.

Псевдо-Тимей оказывается в некотором смысле первопроходцем и в отношении понимания материи у Платона. Если наша датировка верна, то он стал одним из первых, кто использовал термин *ὑλη* для обозначения материи, еще до возрождения перипатетической традиции трудами Андроника Родосского, после чего толкование Платона в аристотелевом ключе стало общим местом. Очевидно, Псевдо-Тимей заимствовал термин *ὑλη* из доступной ему аристотелевской традиции, что могло быть использовано последующими комментаторами платоновских диалогов и было весьма уместным, так как в начале I в. до н. э. древние традиции, как платоновская, так и аристотелевская, находились в

относительном забвении: как в Академии, так и в Ликее не было даже основных работ их основателей.<sup>99</sup>

В трактате Псевдо-Тимея нашло отражение представление о «нерожденном времени», что в дальнейшем будет развито в неопифагорейской школе, прежде всего у Нумения. Анализ трактата показал, что история о сотворении Мировой души и, особенно, человеческих душ также подвергается модификации у интерпретатора платоновского *Тимея*. В частности, человеческие души смешиваются в той же пропорции и происходят из тех же сил, что и мировая душа. Это представление закладывает одну из традиций толкования *Тимея*, которую можно проследить вплоть до поздней античности (Ямвлих, Прокл, Филопон).

Особенно примечательно, что Псевдо-Тимей не только снабжает свое сочинение медицинскими сведениями и физиологическими наблюдениями, которые отсутствуют у Платона, но также существенно переосмысливает в свете современных ему знаний те сведения о физиологии человека, которые содержатся в *Тимее*.

Иными словами, при всех своих достоинствах и недостатках (литературных, терминологических, текстуальных) этот трактат может служить в качестве замечательного образца «среднего пифагореизма». В нем есть все, необходимое для этого: имя древнего пифагорейца, использование терминов разных философских направлений, с целью выставить напоказ скрытый доселе первоисточник, умолчание имен других философов, т. к. пифагорейцы могут ссылаться лишь на авторитет Учителя. Последнее вообще является отличительной чертой описываемого мной явления. Ведь начиная с Аристотеля, хорошим тоном считается упомянуть сначала мнения предшественников, а затем с ними не согласиться или показать место своего рассуждения в контексте какой-либо традиции. Ничего этого нет в псевдопифагорейке. Все псевдопифагорейские трактаты, и Тимей Локрский не исключение, беззастенчиво заявляют о себе как о первоисточнике.

Касательно изучаемого трактата, я считаю, что тот или те, кто принимал участие в этой «афере», все-таки очень хорошо выполнили свою работу. Несколько поколений филологов, работавших с трактатом, смогли выявить различные недочеты, как в стиле, так и в словоупотреблении, которые выдадут лишь примерный период создания этого сочинения. Но для простого обывателя и ценителя древностей все это, видимо, не бросалось в глаза, а значит задачи, которые призвана осуществить подделка, были выполнены.

---

<sup>99</sup> По крайней мере, в таком виде, как известно, нашел академическую традицию в начале I в. до н. э. Антиох. Ему пришлось специально разыскивать некоторые «догматические» диалоги Платона, так как его предшественники из скептической Академии не интересовались не только работами схолахов Древней Академии, и даже трудами самого основателя. В то же время не стоит забывать, что догматический платонизм оказывал непрерывное влияние на стоическую школу. Что касается перипатетической традиции до Андроника, то степень «забвения» теоретической философии Аристотеля до I в. до н. э. видимо также не следует преувеличивать: Barnes 1997.

## БИБЛИОГРАФИЯ

### Список принятых сокращений

- ТЛ** Тимей Локрский, *О природе космоса и души*.  
**Baltes** Baltes, M. *Timaios Lokros: Über die Natur des Kosmos und der Seele*. Leiden, 1972.  
**Marg** Marg, W., Hg. *Timaeus Locrus. De natura mundi et animae*. Leiden, 1972.  
**Thesleff, Introduction** Thesleff, H. *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*. Åbo, 1961.  
**Thesleff, Texts** Thesleff, H., ed. *The Pythagorean texts of the Hellenistic Period*. Åbo, 1965.

### Используемая литература

- Афонасин, Е. В. (2007) *Гносис. Фрагменты и свидетельства*. Санкт-Петербург.  
 Афонасин, Е. В., Афонасина, А. С., Диллон, Дж., Мякин, Т. Г., Александрова, Л. А., Щетников, А. И. (2009) «Неопифагорейцы», *ΣΧΟΛΗ* 3.1 (специальный выпуск).  
 Афонасин, Е. В. (2012a) «Теофраст о музыке», *ΣΧΟΛΗ* 6.1, 111–134.  
 Афонасин, Е. В. (2012b) «Ямвлих о душе», *ΣΧΟΛΗ* 6.2, 228–258.  
 Бородай, Т. Ю. (1988) «О двух трактовках материи в античном платонизме», *Античность как тип культуры*. Москва: 112–132.  
 Диллон, Дж. (2002) *Средние платоники*. Пер. с англ. Е. В. Афонасина. Санкт-Петербург.  
 Диллон, Дж. (2005) *Наследники Платона*. Пер. с англ. Е. В. Афонасина. Санкт-Петербург.  
 Жмудь, Л. Я. (2012) *Пифагор и ранние пифагорейцы*. Москва.  
 Месяц, С. В. (2002) «Дискуссии об эфире в античности», *Философия природы в античности и в средние века*. Ч. 3. Москва: 75–127.  
 Месяц, С. В., пер. (2013) *Прокл, Комментарий к «Тимею»*. Часть I. Москва.  
 Столяров, А. А. (1998–2010) *Фрагменты ранних стоиков в 3-х тт.* Москва.  
 Afonasin, E. V. (2012) «The Pythagorean way of life in Clement of Alexandria and Iamblichus», E. Afonasin, J. Dillon and J. Finamore, eds. *Iamblichus and the Foundation of Late Platonism*, Leiden: 13–36.  
 Anton, J. R. W., ed. (1883–1891) *De origine libelli περί ψυχᾶς κόσμου καὶ φύσιος inscripti, qui vulgo Timaeo Locro tribuitur*. Erfurt–Naumburg. T. 1–2.  
 Barker, A. (1981) *Greek Musical Writings*. Oxford. Vol. 2.  
 Barnes, J. (1997) «Roman Aristotle», J. Barnes and M. Griffin, eds., *Philosophia Togata II*. Oxford.  
 Beutler, R. (1937) «Okellos», *Real-Encyclopädie*, 2362–2380.  
 Boas, G. (1961) *Rationalism in Greek Philosophy*. Baltimore.  
 Bolton, J. D. P. (1963) «Pythagorean Forgeries. An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period by Holger Thesleff», *Classical Review*, 13.1, 33–35.  
 Bonazzi, M., Levy, C., Steel, C. eds. (2007) *Pythagoras, Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age*. Turnhout: Brepols.  
 Brisson, L., ed. (2011) *Platon. Oeuvres complètes*. Paris.  
 Brodersen, Kai, Hg. (2010) *Theano. Briefe einer antiken Philosophin*. Mit der Übersetzung von Christoph Martin Wieland. Stuttgart.  
 Burkert, W. (1960) «Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes ‘Philosophie’», *Hermes* 88, 159–177.

- Burkert, W. (1961) «Hellenistische Pseudopythagorica», *Philologus* 105, 16–43, 226–246.
- Burkert, W. (1962) «H. Thesleff, Pythagorean writings», *Gnomon* 34, 763–768.
- Burkert, W. (1967) «Pythagorean Texts, ed. H. Thesleff», *Gnomon* 39, 548–556.
- Burkert, W. (1971) «Zur geistesgeschichtlichen Einordnung einiger Pseudopythagorica», K. von Fritz, Hg. *Pseudepigrapha I*. Genève: 25–55.
- Burkert, W. (1972) *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge, Mass.
- Centrone, B. (1992) «The Theory of Principles in the Pseudopythagorica», K. Boudouris, ed. *Pythagorean Philosophy*. Athens: 90–97.
- Centrone, B. (2000) «La letteratura pseudopitagorica: origine, diffusione e finalità», G. Cerri, Hg., *La letteratura pseudepigrafa nella cultura greca e romana*. Napoli: 429–452.
- Clark, G., tr. (1989) *Iamblichus: On the Pythagorean Life*. Liverpool.
- Clark, G. (2000) «Philosophic Lives and the Philosophic Live. Porphyry and Iamblichus», T. Hägg, P. Rousseau, Hg., *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*. Berkeley: 29–51.
- Cornford, F. (1956) *Plato's cosmology*. London.
- Costa, C. D. N. (2001) *Greek Fictional Letters. A Selection*. Oxford.
- Diels, H., Kranz, W., Hg. (1964<sup>6</sup>) *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin.
- Dillon, J. M. (1973, 2010<sup>2</sup>) *Iamblichus Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*. Leiden.
- Dillon, J., Hershbell, J., tr. (1992) *Iamblichus: On the Pythagorean way of Life*. Atlanta.
- Dillon, J., Polleichtner, W., tr. (2009) *Iamblichus of Chalcis: The Letters*. Atlanta.
- Dörrie, H. L. (1973) «Kalbenos Tauros. Das Persönlichkeitsbild eines platonischen Philosophen um die Mitte des 2. Jahrhunderts nach Christus», *Kairos* 15, 24–35 (= *Platonica minora*. Munch., 1976: 310–423).
- Edwards, M. J. (1993) «Two images of Pythagoras: Iamblichus and Porphyry», H. J. Blumenthal, E. G. Clark, Hg., *The Divine Iamblichus, Philosopher and Man of Gods*. London: 159–172.
- Edwards, M. J., ed. (2000) *Neoplatonic Saints. The Lives of Plotinus and Proclus by their Students*. Liverpool.
- Festugière, A.-J. (1945) «Les «Mémoires pythagoriques» cités par Alexandre Polyhistor», *Revue des Études Grecques* 58, 1–65.
- Finamore, J., Dillon, J., eds. (2002) *Iamblichus: De Anima*. Leiden.
- Fritz von, K. (1963) «Pythagoras, Pythagoreer», *Real-Encyklopädie*, 47, 171–209, 209–268.
- Fritz von, K. (1940, 1977) *Pythagorean Politics in Southern Italy*. New York, ND.
- Fritz von, K. (1973) «Philolaos», *Real-Encyklopädie Suppl.*, 13, 453–484.
- Gigon, O. (1955) «Die Erneuerung der Philosophie in der Zeit Ciceros», *Étudiens sur l'antiquité classique. Fondation Hardt*. Genève, t. 3, 25–61.
- Gill, Ch. (2010) *Naturalistic Psychology in Galen and Stoicism*. Oxford.
- Hadas, M., Smith, M. (1965) *Heroes and Gods. Spiritual Biographies in Antiquity*. New York.
- Harder, R. (1926) *Ocellus Lucanus. Text und Kommentar*. Berlin.
- Harder, R. (1936) «Ocellus Lucanus», *Real-Encyklopädie*, 1203–1226.
- Huffman, C. A. (1993) *Philolaus of Croton. Pythagorean and Presocratic*. Cambridge.
- Huffman, C. A. (2005) *Archytas of Tarentum: Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*. Cambridge.
- Kahn, Ch. H. (1974) «Pythagorean Philosophy before Plato», A. P. D. Mourelatos, Hg., *The Presocratics*. New York: 161–185.
- Kahn, Ch. H. (2001) *Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History*. Indianapolis.

- Kirk, G. S., Raven, J. E., Schofield, M. (1983) *The Presocratic Philosophers*. Cambridge.
- Kranz, W. (1912) «Die ältesten Farbenlehren der Griechen», *Hermes* 1912, 126–140.
- Lakmann, M.-L. (1995) *Der Platoniker Tauros in der Darstellung des Aulus Gellius*. Leiden.
- Long, H. S. A (1948) *Study of the Doctrine of Metempsychosis in Greece: From Pythagoras to Plato*. Diss. Princeton.
- Mansfeld, J. (1985) «Die Briefe des Pythagoras und Pythagoreans by Alfons Städele», *Mnemosyne* 38, 215–217.
- Marcovich, M. (1964) «Pythagorica», *Philologus* 108, 29–44.
- Moraux, P. (1973) *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*. Berlin.
- Nisticò, Daniela (2003) *Thèano: una pitagorica attuale*. Rubbettino.
- O'Meara, D. (1989) *Pythagoras Revived*. Oxford.
- Opsomer, J., Steel, C., eds. (2003) *Proclus. On the Existence of Evils*. Ithaca, NY.
- Riedweg, Ch. (2005) *Pythagoras: His Life, Teaching, and Influence*. Ithaca.
- Runia, D. (1999) «A brief history of the term *kosmos noetos* from Plato to Plotinus», J. Cleary, ed. *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*. London: Ashgate.
- Ryle, G. (1965) «The Timaeus Locrus», *Phronesis* 10, 174–90.
- Schirren, Th. (2005) *Philosophos Bios. Die antike Philosophen biographie als symbolische Form*. Studies zur *Vita Apollonii* des Philostrat. Heidelberg.
- Smith, A. (1991) «Pseudopythagorica Etica: I trattati morali di Archita, Metopo, Teage, Eurifamo by Bruno Chentrone», *Classical Review* 41.2, 315–316.
- Staab, G. (2002) *Pythagoras in der Spätantike: Studien zu De Vita Pythagorica des Iamblichos von Chalkis*. München.
- Städele, A. (1980) *Die Briefe des Pythagoras und der Pythagoreer*. Meisenheim a. Glan.
- Syme, R. (1971) «Fraud and Imposture», K. von Fritz, Hg., *Pseudepigrapha I*. Genève: 1–18.
- Szlezák, Th. (1972) *Pseudo-Archytas über die Kategorien*. Berlin.
- Szlezák, Th. (1976) «Timaeus Locrus, De natura mundi et animae. Editio maior by W. Marg; Kommentar by M. Baltes », *Gnomon* 48, 135–44.
- Tarrant, H. (1992) «Moderatus and the Neopythagorean Parmenides», K. Boudouris, ed. *Pythagorean Philosophy*. Athens: 220–225.
- Taylor, A. E. (1928) *A Commentary on Plato's Timaeus*. Oxford.
- Taylor, Th. (1822) *Political fragments of Archytas, Charondas, Zaleucus, and other ancient Pythagoreans preserved by Stobaeus, and also Ethical fragments of Hierocles*. London.
- Thesleff, H. (1971) «On the Problem of the Doric Pseudo-Pythagorica», K. von Fritz, Hg., *Pseudepigrapha I*. Genève: 59–101.
- Thesleff, H. (1962) «Okkelos, Archytas, and Plato», *Eranos* 60, 8–36.
- Tobin, T. H., tr. (1985) *Timaios of Locri. On the nature of the world and the soul*. Chico, Calif.
- Westerink, L. G. (1975) «Timaeus Locrus, De natura mundi et animae. Editio maior by W. Marg; Kommentar by M. Baltes», *Mnemosyne* 28, 86–87.
- Whittaker, J. A. (1976) «Szlezak's edition of Ps.-Archytas», *Gnomon* 48, 306–307.
- Zuercher, J. (1954) *Das Corpus Academicum*. Paderborn.

# ПОРФИРИЙ ОБ ОДУШЕВЛЕНИИ ЭМБРИОНА

Е. В. АФОНАСИН

Центр изучения древней философии и классической традиции  
Новосибирский государственный университет  
Институт философии и права СО РАН  
[afonasin@gmail.com](mailto:afonasin@gmail.com)

---

EUGENE AFONASIN

Novosibirsk State University, Russia

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

An introduction, translation from the Greek into Russian and notes

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

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

---

## ВВЕДЕНИЕ

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

неоплатоников Ямвлиха и Иоанна Филопона,<sup>1</sup> и у византийских философов Михаила Пселла и Михаила Эфесского. Наконец, трактат использовался неизвестным византийским автором, сочинившем диалог *Об астрологии* (Vat. gr. 175, датируемая 1321–1322 гг.). Этот последний текст в рукописи приписывается Гермиппу<sup>2</sup> и включает в себя довольно большой парафраз из нашего трактата, в том числе последних его страниц, утраченных в оригинале. Трактат *Гавру, о том, как одушевляются эмбрионы* (πρὸς Γαῦρον περὶ τοῦ πῶς ἐμψυχοῦται τὰ ἔμβρυα) был издан (в том числе и фрагмент из диалога Гермиппа) и подробно изучен более ста лет назад (Kalbfleisch 1895),<sup>3</sup> впервые детально комментирован и переведен на французский язык Фестюжьером (Festugière 1953) и в последние годы удостоился нового издания, исследований и переводов: Wilberding 2011 и Brisson et al. 2012.<sup>4</sup> На русский язык этот текст не переводился. В своем издании трактата Тициано Доранди воздерживается от новой реконструкции последних страниц рукописи, по его словам (Brisson et al. 2012, 136), по причине неудовлетворительного состояния текста, однако, вслед за немецким издателем, перепечатывает в качестве приложения параллельные места из Псевдо-Гермиппа и реконструкцию Кальбфляйша. В целом же первое издание выдержало проверку временем и изменения в новом немногочисленны.

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

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

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

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

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

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

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

стилю трактат, адресованный Гавру, не мог принадлежать Галену. Он же назвал наиболее вероятного автора – Порфирия. В самом деле, с одной стороны, известно, что Гален в своих аутентичных работах неоднократно высказывал свои представления о природе эмбриона и его точка зрения радикально отличается от той, что защищается в нашем трактате<sup>7</sup> и, с другой стороны, наш

---

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

Начнем с трактата *О моих воззрениях* (*De propriis placitis*), до недавнего времени известного лишь в латинском переводе с арабского и в виде отдельных выдержек в греческих, латинских и иудейских источниках (издание: Nutton 1999), но в 2005 г. обнаруженного в Фессалонике в составе греческой рукописи V14 (издание готовят V. Boudon-Millot и A. Pietrobelli). К слову сказать, совместно с J. Jouanna, они издали в 2010 г. другой краткий текст из этой рукописи, письмо *О том, что не следует предаваться унынию*, в котором Гален рассказывает о постигшей его утрате: во время пожара в Риме в 192 г. он потерял значительную часть своих книг и медицинских инструментов, рецептов и ингредиентов. Он подробно перечисляет свои потери, рассказывает о расположении книжных лавок Рима и изготовлении медицинских инструментов, не забывая перемежать повествование литературными и философскими ремарками. В общем, это очень необычный текст.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<...> Согласно же Гиппократу Асклеиаду жизнь актуально возникает и душа появляется<sup>9</sup> тогда, когда сперма формируется в эмбрион (ведь он надлежащим образом готов принять жизнь), согласно же Порфирию – как только рождается ребенок. Можно было бы предложить и другое мнение, еще не высказываемое, согласно которому душа обладает многими силами и сущностными свойствами и что в подходящий момент времени и каждый раз по-разному, когда возникающее тело годится для этого, она сначала принимает растительную (τῆς φύσεως), затем чувственную (τῆς αἰσθήσεως), затем страстную жизнь (τῆς ὀρμητικῆς ζωῆς), затем разумную (λογικῆς) душу и наконец – умную (νοεράς). Таковы различные мнения о том, в какой момент времени душа вступает в естественный союз с телом (фр. 31 Finamore–Dillon).

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

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

<sup>9</sup> ...ἢ κατ' ἐνέργειαν ζωοποιῶν καὶ παρουσῶν τῆς ψυχῆς φύεται. Ср. Гиппократовский корпус (должно быть, ученик Гиппократы Полиб), *О природе ребенка* 18.

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

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

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

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

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

Свою задачу Порфирий формулирует так (2.5):

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

<sup>17</sup> Однако возможна ситуация, когда требуется буквальный перевод, например, 12.3.1: (κατὰ γαστρὸς)... κοῦόμενον τὸ σῶμα, тело, носимое в животе.

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

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

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

### [ПСЕВДО-ГАЛЕН]

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

<sup>27</sup> μετὰ τὴν ἐκ γαστρὸς κατὰ φύσιν γιγνομένην ἀλοκῆσιν. Терминологические пояснения см. в предисловии к переводу.

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

<sup>29</sup> Таковую реконструкцию отстаивает Уилбердинг. О мужском и женском семени см. предисловие.

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

---

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

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

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

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

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

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

(3) Мне кто-то поведал однажды, что в процессе оплодотворения мужское желание<sup>34</sup> и сочувственный отклик матки (τὸ συμπλαθὲς τῆς μήτρας) захватывают душу из окружающего их воздуха через сопровождающее (этот процесс) дыхание, преобразуя ту природу, которая и была распорядителем семени,<sup>35</sup> с помощью свойственной ему способности привлекать душу, которая, как через трубку, попадает вместе с мужским семенем в возбужденную матку и захватывается ею в случае, если последняя готова удержать [их] себе.<sup>36</sup> Значит, двое

---

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

(4) Определить время вхождения сложно для тех, кто думает, что такова была позиция Платона, и отнюдь не с меньшими препятствиями сталкиваются они, стремясь показать, что одушевление приходит скорее извне, нежели потому, что часть души, происходящая от отца, впрыскивается вместе (συγκатаβάλλεται) со спермой, как будто (часть) природы [отца входит вместе с семенем], коль скоро одушевление случается одновременно<sup>40</sup> с впрыскиванием семени. И почему [у них не находится места] для части материнской души, коль скоро вхождение случается либо в момент «сгущения», либо при первом движении?<sup>41</sup> Как физическое сходство показывает, что они [дети] унаследовали некоторые из физических особенностей их родителей, так и психические особенности указывают на источник происхождения (души). (5) Итак, мы покажем, что плод (τὸ κοούμενον) не является живым существом ни актуально, ни потенциально, что имело бы место, если бы он уже получил душу, но вхождение (души) происходит лишь после его рождения (μετὰ τὴν ἀποκύψιν). И даже если бы мы согласились с тем, что эмбрион есть живое существо потенциально или актуально, нам все же пришлось бы сказать, что одушевление (τὴν ψύχωσιν) не может исходить от отца или от матери, но только извне, и лишь в этом случае представление о вхождении (души) не вступит в противоречие со словами Платона.<sup>42</sup>

---

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

<sup>39</sup> ὅταν τις τὰς εἰσκρίσεις παραιτησάμενος τίθεσθαι μετὰ τὰς ἐκ τῆς μητρὸς ἀποκύψεις εἰς τὰ κατὰ γαστρὸς ἔτι ὄντα καὶ τὴν ἐνταῦθα ἀδελίαν ἐπάγῃ τὰ γινόμενα.

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

<sup>41</sup> ὅταν πλασθῇ γίγνοιτο ἢ εἰσκρισις ἢ ὅταν τὸ πρῶτον κινηθῇ. См. цитаты из трактата Гиппократовского корпуса выше.

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

4 (1) Некоторые считают, что, по словам Платона, природа семени – это частица третьей, вожделеющей (ἐπιθυμητικῆ) части души<sup>49</sup> и что вожделеющая часть управляется наслаждением и страданием, испытывает потребность (ὀρέγεσθαι) в питании и росте, и что, кроме того, наслаждение и страдание – это ощущения или, по крайней мере, движения, которые передаются ощущению (αἴσθησιν), и, наконец, что желания (ὀρέξεις) – это стремления (ὀρμάς).<sup>50</sup>

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

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

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

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

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

(4) Дословная цитата прояснит как его собственное мнение, так и ошибочность их воззрений. Вот что он говорит:<sup>53</sup> «После того как все части и члены смертного живого существа (ζῷου) естественным путем соединились, и ему<sup>54</sup> в силу необходимости жить предстояло в огне и пневме, а значит погибнуть в

---

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

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

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

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

<sup>53</sup> *Тимей* 76e–77c.

<sup>54</sup> У Платона: «им».

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

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

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

<sup>56</sup> *Тимей* 77a3–5.

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

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

---

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

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

<sup>58</sup> *Тимей* 77b3–6.

<sup>59</sup> *Тимей* 77a6. Буквально: «подвергнуты воспитанию... и укрощены..., хотя раньше существовали лишь дикие», отсюда и сомнения относительно «животной» природы растений, которые пытается развеять Порфирий.

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

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

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

---

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

<sup>61</sup> διὰ [τῆς] τῶν αἰσθητηρίων προσπαθεί(ας) γενομένης.

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

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

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

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

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

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

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

<sup>64</sup> *Тимей* 77b6–c3.

<sup>65</sup> *Тимей* 77c3–5.

<sup>66</sup> ἔτι γενναίωτερον ἰστάμενοι. Чейз отмечает, что это военная метафора.

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

---

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

<sup>73</sup> καθ' ἐαυτὴν διατυποῦν τὸ σῶμα.

<sup>74</sup> δημιουργὸς τῆς εἰδοποιίας τοῦ ὑπ' αὐτήν.

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

<sup>76</sup> τῆς ἀθρόας καὶ ἀνευ διεξόδου θίξεώς ἐστὶν ἔμμοιρος.

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

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

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

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

<sup>78</sup> Ср. *Тимей* 77а6, выше.

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

<sup>84</sup> *Тимей* 91a1–3, с небольшой вариацией, не меняющей смысл.

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

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

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

<sup>85</sup> ... πάντων δι' ἐπιθυμίᾳς οἰστρώδεις ἐπιχειρεῖν κρατεῖν. *Тимей* 91b5–7.

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

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

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

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

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

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

<sup>89</sup> У Платона и ранее в цитате у Порфирия: ἀδιάπλαστα, *неоформленности*.

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

<sup>91</sup> *Федр* 248d2–4.

<sup>92</sup> То есть *быть зачатому*, κυῖσκεσθαι.

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

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

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

вы вместе со мной представите себе кораблестроителя, который навсегда связан с кораблем, и не удаляется с него, когда кормчий поднимается на корабль, покидающий землю и отправляющийся в море, то вы получите образ (τὴν εἰκόνα) того, как создается живое существо (τῆς κατὰ τὴν ζῳογονίαν ἕξις συστάσεως), хотя работа природы во многих иных отношениях и отличается от изделий кораблестроителя (τῶν τοῦ ναυπηγοῦ δημιουργημάτων), особенно что касается возможности для кораблестроителя отделиться как от своего изделия, так и от кормчего. Природа же неотделима от своих творений и стремится навсегда и всецело<sup>98</sup> слиться со своими произведениями.<sup>99</sup> (5) Поэтому она присоединяется то к одному кормчему, то к другому. Пока семя у отца, она управляется растительной силой и высшей частью души отца, которая едиодушна с растительной силой в ее делах. Когда же она от отца попадает к матери, она присоединяется к растительной силе матери и ее душе, и «присоединяться (προσχωρεῖν)» следует понимать не в том смысле, что они вместе гибнут или разделяются на составные части, как <не>слиянные (τὰ <μη>κραθέντα ἀναστοιχειοῦται),<sup>100</sup> но в смысле того божественного и парадоксального слияния, сохранить которое по силам лишь живым существам. Так что они и образуют единство с подходящими (элементами), как те элементы, которые разрушаются при слиянии (κίρναμένων), и сохраняют при этом свои силы, как те элементы, которые остаются не слитыми вместе, но существуют раздельно друг от друга (τὰ ἄκρῳ καὶ καθ' ἑαυτὰ διακεκρμένα). И это показывает, что они не только сами не являются телами, но и что их сущности не определяются пред-

---

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

<sup>98</sup> ἀεὶ † παρόλου. Проблема в тексте, словоупотребление уникально.

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

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

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

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

И как только мать перестает управлять этой [силой], и больше не препятствует разделению того, что было слито вместе, так [плод], по решению природы, сразу выходит из тьмы на свет, путем влажным и кровавым в воздушную полость (κύτος). Тут же из внешнего (мира) появляется кормчий, направляемый промыслом того начала, которое управляет космосом<sup>103</sup> и которое не позволяет, в случае животных, ни одной растительной душе оставаться без кормчего. И в то время как родители, соединившись (συνουσαν), лишь помогают ей [растительной душе] создать свое «произведение» (ἔργον), эта душа, пришедшая извне, помогает в наполнении воздухом (ἐμπνέουσα) «произведения» матери, как это делают и они [родители], и [кроме того] правит «произведением» (κυβερνᾷ τὸ ἔργον) так же, как души [...] произведениями их собственной природы.<sup>104</sup>

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

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

<sup>103</sup> κἀναυῖθα δὴ πάλιν εὐθὺς ἔχει ἔξωθεν τὸν κυβερνήτην παρόν(τα) προνοίᾳ τῆς τὰ ὅλα διοκούσης ἀρχῆς...

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

Как нефтя<sup>112</sup> возгорается [«схватывается», ἐξάπτεται] даже без прямого контакта с зажженным огнем, будучи отделена от него некоторым промежуточным расстоянием, так же ничто не может помешать со-настроенным объектам испытывать одно и то же (τὰ ἡρμοσμένα συμπλάσχειν ἀλλήλοις) даже без непосредственного контакта. Точно так же, по естественным причинам, магнит притягивает железо, <янтарь> – опилки,<sup>113</sup> а настроенное на управление душой

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

<sup>111</sup> τῷ δ' ἐπιτηδεῖως ἡρμόσθαι τὸ μὲν ὄραν τὸ δ' ὀραῖσθαι. Термин ἐπιτηδεῖως см. выше 1.2.

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

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

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

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

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

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

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

<sup>114</sup> Может означать так же, «распустив струны», то есть «нарушив настройку».

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

либо предыдущей жизнью (προβιότη), либо вращением космоса, сводящим подобное с подобным.<sup>121</sup>

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>126</sup> То есть, от родителей и учителей.

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

<sup>145</sup> В рукописи ἐγγονία, *мощность* (что, в принципе, может относиться к росту). Кальбфляйш предлагает ἐγγονία, *плодовитость*.

<sup>146</sup> ὡς ἐγγονία φύσεως ἀρετῆ ψυχῆς † καὶ ἀρετῆ φύσις. Предложение испорчено.

точно, – а им нужно формироваться, питаться, расти и вести жизнь, не причастную познанию, – то растительной души и созидательной силы животворной матери<sup>147</sup> им вполне хватает. (4) Тогда зачем весь этот шум по поводу происхождения (τοῦ πόθεν) самодвижущейся души и сомнения относительно того, приходит ли она извне, если не только она не происходит от матери, но и эмбрион не управляется одушевлением (ἐμψυχίαν) от матери? Однако от матери происходит все то, чего не хватает природе [плода], который постоянно нуждается в «наполнении пневмой» (ἐμπνεῖσθαι) со стороны чувственной силы потому, что, как мы уже объяснили,<sup>148</sup> отпрыск чувствителен к стремлению и послушен желанию, хотя сам и не причастен ощущениям, подобно тому, как неразумная часть души упорядочивается разумом, хотя сама она не способна размышлять. (5) Что же касается телесной и неразумной сущности, то вселенная восполняет недостающие связи после рождения в тут же появляющейся индивидуальной душе, той самой, которая, в момент рождения, входит в тело новорожденного, созвучная подходящему для ее получения органическому телу.

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

<sup>147</sup> ἡ ἐν ζῳτ(ικῆ) μῆτρᾳ δημιουργία. Предложение восстановлено издателем.

<sup>148</sup> См. 6.1.

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

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

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

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

<sup>150</sup> Ср. Павел Александрийский, *Начала астрологии* 50.17–21.

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

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

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

17<sup>154</sup> (1) Если тебе это не покажется убедительным, и ты подозреваешь, что эмбрионы причастны самодвижущейся душе, а не [только лишь] природе, ответственной за питание и рост, то я готов и к этому и скажу, что Платон отнюдь не избегал идеи вхождения души в тело извне, хотя и неясен был момент,

---

ловека...» (*О диете, или о режимах (de victu)* 1.6, 8 и 12, пер. В. П. Руднева, испр.). Далее идут сравнения с разными ремеслами и искусствами, по большей части, довольно поверхностные и после п. 27 автор переходит к описанию различий мужской («огненной») и женской («водной») природы. В целом, этот трактат написан под влиянием современной автору натурфилософии (...огнь 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.

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

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

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

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

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

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

<sup>155</sup> Слово восстановлено предположительно: ἀ(μφοιβητήσιμον).

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

<sup>157</sup> Предложение Кальбфляйша: πρῶτα δὲ τὰ δυνάμενα ἐλέγχειν τοὺς ὑ... τ(οῦ Πλά)τωνος .....ένους τ(ίθεμεν,... Тогда получится, «...опровергнуть тех защитников Платона...». Уилбердинг замечает, что далее не следует никакого опровержения, и предлагает ἐ(πικουρεῖν вместо ἐ(λέγχειν, тогда получится «...поддержать тех защитников Платона...».

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

<sup>159</sup> ὑληνέμα, подобие вышеупомянутых заносов, беременность без оплодотворения.

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

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

---

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

<sup>161</sup> Предложение вновь полностью реконструировано.

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

<sup>163</sup> Так Фестюжьер переводит γένεσις.

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

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

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

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

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

---

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

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

#### БИБЛИОГРАФИЯ И ИНТЕРНЕТ-РЕСУРСЫ

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

- Бриссон, Л. (2009) «Логос и логосы у Плотина: их природа и функция», ΣΧΟΛΗ 3.2, 433–444.
- Орлов, Е. В. (2010) «Расчетливость, рассудительность и мудрость у Аристотеля», Горан, В. П. и др. *Рационализм и иррационализм в античной философии*. Новосибирск: 240–319.
- Кондратьев, С. П., пер. (1971) *Гален. О назначении частей человеческого тела*. Москва: Медицина.
- Месяц, С. В., пер. (2008) «Порфирий. Подступы к умопостигаемому», ΣΧΟΛΗ 2.2, 277–308.
- Петрова, М. С. (2007) *Макробий Феодосий и представления о душе и о мироздании в Поздней Античности*. Москва.
- Руднев, В. П., пер., Карпов В. П., комм. (1936–1944) *Гиппократ. Сочинения, в 3-х томах*. Москва.
- Солопова, М. А. (2002) *Александр Афродисийский и его трактат «О смешении и росте»*. Москва.
- Столяров, А. А., сост. (1998–2010) *Фрагменты ранних стоиков, в 3-х томах*. Москва.
- Шичалин, Ю. А., пер. (2007) *Плотин, Трактаты 1–11*. Москва.
- Щетников, А. И. (2012) «Развитие учения о музыкальной гармонии от Пифагора до Архита», ΣΧΟΛΗ 6.1, 23–57.
- Bell, T. A., Carpenter, D. P., Schmidt, D. W. et al. (1997) *John of Alexandria: Commentary on Hippocrates' On the nature of the child*. Berlin.
- Brisson, Luc et al., eds. (2005) *Porphyre. Sentences*. Т. 1–2. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Brisson, Luc, Marie-Hélène Congourdeau, Jean-Luc Solère, eds. (2008) *L'Embryon: formation et animation. Antiquité grecque et latine, traditions hébraïque, chrétienne et islamique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Brisson, Luc, Gwenaëlle Aubry, Véronique Boudon-Millot, Marie-Hélène Congourdeau, Tiziano Dorandi et al., eds. (2012) *Porphyre. Sur la manière dont l'embryon reçoit l'âme*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Boudon-Millot, V., Pietrobelli, A., eds. (en préparation) *Galen De propriis placitis*. Paris.
- Burgurière P., Gourevitch D., Malinas Y. (1988–2000) *Soranos d'Éphèse: Maladies des femmes, I–IV*. Paris: Les Belles Lettres.
- Chase, M., tr. (2012), *Porphyry, On how the embryo is ensouled*, in Brisson et al. 2012, 315–343.
- Clarke, M. (1995) «The wisdom of Thales and the problem of the word *ieros*», *Classical Quarterly* 45, 296–317.
- Corpus Medicorum Graecorum on-line: <http://cmg.bbaw.de/epubl/online/editionen.html>.
- Deuse, W. (1983) *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*. Mainz–Wiesbaden: 129–230.
- De Lacy, Ph., ed. (1992) *Galen, On semen*. Berlin.
- Dodds, E. R., ed. (1963<sup>2</sup>) *Proclus, The Elements of Theology*. Oxford.
- Gill, Ch. (2010) *Naturalistic Psychology in Galen and Stoicism*. Oxford.
- Galen of Pergamum. The Transmission, Interpretation and Completion of Ancient medicine* (международный проект): <http://cmg.bbaw.de>.
- Girgenti G., Muscolino G., eds. (2011) *Porfirio: La filosofia rivelata dagli oracoli. Con tutti i frammenti di magia, stregoneria, teosofia e teurgia*. Milano: Bompiani.
- Festugière, A.-J. (1953) *La révélation d'Hermès Trismégiste*. Paris. Vol. 3, 265–305.

- Hankinson, R. J., ed. (2008) *The Cambridge Companion to Galen*. Cambridge.
- Hohlweg, A. (1995) "Drei anonyme Texte suchen einen Autor", *Byzantiaka* 15, 13–45.
- Kalbfleisch, K., Hrsg. (1895) *Die neuplatonische, fälschlich dem Galen zugeschriebene Schrift, Pros Gauron peri tou pōs empsychoutai ta embrya*. Berlin.
- Kapparis, K. (2002) *Abortion in the Ancient World*. London.
- King, H. (1998) *Hippocrates' Woman. Reading the female Body in Ancient Greece*. London: Routledge.
- Kühn, C. G., ed. (1821–1833) *Claudii Galeni opera omnia*. Leipzig.
- Leitao, D. (2012) *Pregnant Male as Myth and Metaphor in Classical Literature*. Cambridge.
- Longrigg, J. (1998) *Greek Medicine from the Heroic to the Hellenistic Age: A Sourcebook*. London.
- Marquardt, I., etc., ed. (1884–1893) *Claudii Galeni Pergameni Scripta Minora*, 3 vols. Leipzig: Teubner.
- Nickel, D. (1989) *Untersuchungen zur Embryologie Galens*. Berlin.
- Nutton, V., ed. (1999) *Galenus De propriis placitis*. Berlin.
- Ramelli, I., ed.; Konstan, D., tr. (2009) *Hierocles the Stoic: Elements of Ethics, Fragments and Excerpts*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Riddle, J. M. (1992) *Contraception and Abortion from the Ancient World to the Renaissance*. Cambridge.
- Singer, P. N., tr. (1997) Galen, The construction of the embryo, in: *Galen: Selected Works*. Oxford.
- Temkin, O., Eastman, N., Edelstein, L., Guttmacher, A., tr. (1956, 1991<sup>2</sup>) *Soranus. Gynecology*. Baltimore: The Johns Hopkins University.
- Tieleman, T. (2003) *Chrysippus' On Affections: Reconstruction and Interpretation*. Leiden.
- Thesaurus Linguae Graecae (в том числе, on-line LSJ Greek Dictionary): <http://www.tlg.uci.edu>.
- Wilberding, J., tr. (2011) *Porphyry, To Gaurus on How Embryos are Ensouled and On What is in Our Power*. Bristol Classical Press.

# ПРИСКИАН ЛИДИЙСКИЙ И ЕГО «РАЗРЕШЕНИЯ АПОРИЙ ХОСРОВА, ЦАРЯ ПЕРСОВ»

Е.В. АБДУЛЛАЕВ

Ташкентская духовная семинария

[abd\\_evg@yahoo.com](mailto:abd_evg@yahoo.com)

---

EUGENE ABDULLAEV

Tashkent Greek Orthodox College, Uzbekistan

PRISCIAN OF LYDIA AND HIS *SOLUTIONES AD CHOSROEM*

**ABSTRACT:** The article focuses on the *Solutiones deorum de quibus dubitavit Chosroes Persarum Rex* of Priscian of Lydia, one of the six Athenian philosophers who travelled to the Sassanian king Chosroes I in 531–532 CE. The *Solutiones*, namely their arguments on immortality of the soul, are considered in two contexts: of the Neoplatonic ‘psychology’ and of the theological speculations in the late Sassanian Zoroastrianism. Based on the proposed dating of the *Solutiones*, the author critically reviewed Agathias’ *Histories* 2.28, 30–31 on the Persian ‘exodus’ of Priscian and his colleagues. The article is amended with the translation of the Introduction and Chapter I of the *Solutiones*.

**KEYWORDS:** Neoplatonic schools at Athens, its close, ancient psychology, proofs of immortality of the soul.

---

Эпизод путешествия афинских неоплатоников ко двору Хосрова Ануширвана в Ктесифон (ок. 531–532 гг.), является одним из наиболее интригующих в истории позднего неоплатонизма. Единственное, хотя и довольно подробное описание этого путешествия оставил Агафий Миринейский. Поскольку далее нам придется часто возвращаться к этому свидетельству, процитируем его полностью.

28. Прежде чем перейти к дальнейшему, остановлюсь немного на Хозрое.<sup>1</sup> Ибо его восхваляют и удивляются ему не по его заслугам не только персы, но даже некоторые и римляне, как любителю наук, достигшему вершин философии, причем эллинские произведения были ему переведены на персидский язык, и даже говорят, что он изучил Стагирита лучше, чем пеанийский оратор сына Олора, что он насыщен учениями Платона, сына Аристора, что от него не ускользнули ни *Тимей* (*tōn te Platōnos tou Aristōnos anapeplēstai dogmatōn kai oute o Timaios*), хотя последний весьма богат геометрическими теориями и исследует движения природы, ни *Федон*, ни *Горгий* и никакой другой из красивейших и труднейших диалогов, такой, скажем, как *Парменид*...

30. ...Дамасский сириец, Симплиций киликиянин, Евлалий фригиец, Прискиан лидиец, Гермий и Диоген финикияне представляли, выражаясь поэтическим языком, цвет и вершину всех занимающихся философией в наше время. Они не приняли господствовавшего у римлян учения о божестве<sup>2</sup> и полагали, что персидское государство много лучше, будучи убеждены в том, что внушалось им многими, а именно, что там власть справедливее, такая, какую описывает Платон, когда философия и царство объединяются в одно целое, что подданные все без исключения разумны и честны, что там не бывает ни воров, ни грабителей и не претерпевают никакой другой несправедливости, так что если кто-нибудь оставил свое ценное имущество в самом пустынном месте, то его не возьмет никто, случившийся в том месте, но оно останется в целостности, если и не охранялось, для оставившего его, когда этот возвратится. Они были убеждены в этом, как в истине. К тому же им запрещено было и законами, как не принявшим установленных верований, оставаться в безопасности дома. Поэтому они немедленно собрались и отправились к чужим, живущим по совершенно другим обычаям, чтобы жить там в дальнейшем. Там все они скоро увидели, что начальствующие лица слишком горды, непомерно напыщенны, почувствовали к ним отвращение и порицали их.

Затем увидели много воров и грабителей, из которых одних ловили, другие скрывались. Творились и всякие другие беззакония. Богатые притесняли убогих. В отношениях друг с другом [персы] обычно были жестоки и бесчеловечны, и, что бессмысленнее всего, они не воздерживались от прелюбодеяний, хотя позволено каждому иметь сколько угодно жен, и они действительно их имеют. По всем этим причинам философы были недовольны и винили себя за переселение.

31. Когда же переговорили с царем, то и тут обманулись в надежде, найдя человека, кичившегося знаниями философии, но о возвышенном ничего не слышавшего. Мнения их не совпадали. Он придерживался других [взглядов], о которых я уже упоминал. Не перенеся неистовств кровосмесительных связей, они вернулись как можно скорее, хотя он их почитал и приглашал остаться. Они же считали, что для них будет лучше, вступив в римские пределы немедленно, если так случится, умереть, чем [оставаясь там] удостоиться величайших почестей. Так, они все вернулись

---

<sup>1</sup> Имя этого персидского правителя передается в русской научной традиции по-разному: *Хозрой*, *Хосрой*, *Хусрау* и др. Мы будем использовать *Хосров* как наиболее принятую в российской иранистике (у В. Г. Луконина, А. И. Колесникова, О. М. Чунаковой и др.).

<sup>2</sup> Т. е. христианства. «Римляне» – самоназвание жителей Восточной Римской империи («византийцев», хотя этот термин гораздо более позднего происхождения).

домой, сказав «прощай гостеприимству варвара». Получили, однако, и пользу от пребывания вне отечества и [в деле] не кратковременном и малом, но благодаря этому вся их последующая жизнь протекла мирно и сообразно их желанию. Когда в это время римляне и персы заключили между собою договор о мире, то в условия мира было включено положение, что эти люди, по возвращении их к своим, должны жить в дальнейшем без всякой боязни и чтобы их не вынуждали изменять свои убеждения, принимать какие-либо верования, кроме тех, которые сами одобряют. Хозрой оговорил, что мир будет иметь силу не иначе, как при этом условии» (*О царствовании Юстиниана*, пер. М. В. Левченко).

Этот эпизод всегда привлекал внимание историков философии, однако, как правило, они ограничивались лишь его упоминанием в контексте общей истории античного платонизма. Что вряд ли удивительно: почти весь прошлый век основное внимание исследователей привлекал вопрос *начала* античной философии, выделения ее из мифа (т. е. период от милетской школы до Платона включительно); проблема ее *конца* специально почти не исследовалась. Ситуация меняется с конца 1980-х. Ощущение кризиса академической философии, усиленное настроениями *fin de siècle*'а, вызывает целый поток исследований, посвященных судьбе последней философской школы античности и, в частности, эмиграции ее представителей в Персию.<sup>3</sup>

Определенную роль в этом оживлении сыграла выдвинутая М. Тардьё гипотеза о поселении этих философов после их возвращения из Персии в Харране (греч. Каррах), где их школа просуществовала вплоть до X века и послужила одним из источников сведений об античной философии для арабских ученых (Tardieu 1986; 1987; 1990). Дискуссия между сторонниками и противниками этой гипотезы продолжается по сей день.

Тем не менее, основным источником для всех этих исследований и дискуссий остается процитированное выше сообщение Агафия, достоверность которого, как правило, не вызывает сомнений.

Меньше внимания обращается в этой связи на другой источник, связанный с «персидским путешествием» неоплатоников. Речь идет о трактате одного из упомянутых Агафием философов, Прискиана Лидийского<sup>4</sup> *Разрешения апорий Хосрова, царя персов*.

В нашей статье будет рассмотрено место этого сочинения (прежде всего, его собственно философской части, содержащей учение о душе) в неоплатонической традиции, его возможное влияние на развитие зороастрийской догмати-

<sup>3</sup> Вот далеко не полный перечень этих работ: Bucci 1987; Hällström 1994; Hadot 1996; Athanassiadi 1999; Thiel 1999; Beaucamp 2002; Hartmann 2002; Watts 2005; Wildberg 2005; Hadot 2007.

<sup>4</sup> В русском антиковедении нет устоявшейся нормы в транскрипции этого имени: некоторые авторы передают его как *Присциан* (А. Ф. Лосев, Л. Ю. Лукомский, Р. В. Светлов), другие (М. В. Левченко) – как *Прискиан*. Мы будем следовать второй, как более близкой к русской передаче имен философов – современников Прискиана: напр., Симпликий (а не Симплиций), Дамаский (а не Дамасций).

ки в позднеэллинистический период и, наконец, критика процитированного выше свидетельства Агафия с учетом датировки *Разрешений*. В виде приложения публикуется перевод введения и первой главы *Разрешений*.<sup>5</sup>

#### ТЕКСТ И ЕГО ИЗУЧЕНИЕ

О самом Прискиане Лидийском известно крайне мало. Судя по прозвищу, он происходил из Лидии; какое-то время преподавал в Афинах. Кроме Агафия, его упоминают Иоанн Филопон, который критикует некоторые его идеи (см. Steel 1978, 7), и, в числе «физиков» (*physikoi*), Михаил Пселл (см. Perkams 2005, 528 f.). Кроме *Разрешений*, Прискиану принадлежит сочинение *Переложение «О фантазии» Феофраста* (*Metaphrasis tōn Theophrastou peri phantasias*, Wywater 1886; далее – *Переложение*) и, по всей вероятности, приписывавшийся ранее Симпликию комментарий на трактат Аристотеля *О душе* (о чем будет сказано ниже).

*Разрешения апорий Хосрова, царя персов* (далее – *Разрешения*) представляет собой средневековый перевод на латынь утраченного греческого оригинала. Текст сохранен не полностью, к тому же переводчик, судя по всему, не слишком хорошо знал греческий.

Название трактата – в латинском переводе *Solutiones deorum de quibus dubitavit Chosroes Persarum Rex* – обычно переводится как «Ответы на вопросы, в которых сомневался персидский царь Хосров», что, на наш взгляд, не отражает стилистической специфики текста. *Solutiones* – это не просто ответы, а именно *разрешения* (*lyseis*); равно как и *dubitavit* указывает не просто на вопросы, а на сомнения – *dubitationes*, *апории* (*aporiai*). Иными словами, трактат Прискиана представляет собой образец популярного у неоплатоников жанра «разрешения апорий». К этому жанру принадлежало, например, и известное сочинение Дамаския – *Aporiai kai lyseis peri tōn prōtōn archōn* – дословно: «Апории и разрешения о первых началах», на латинском *Dubitationes et solutiones de primis principiis*, что звучит очень близко к заглавию сочинения Прискиана. Действительно, многие вопросы – как это видно даже по первой главе трактата – формулируются Прискианом в виде апорий (например: Одна ли и та же душа во всех телах, или различная? Является ли душа сущностью или случайным признаком? и др.).

---

<sup>5</sup> Мне хотелось бы сердечно поблагодарить *Евгения Афонасина* (Новосибирский государственный университет), *Майкла Чейза* (French National Centre for Scientific Research, Centre Jean Pépin), *Александра Тютюнникова* (Пермский государственный университет) и *Арину Брагову* (Нижегородский государственный лингвистический университет) за помощь в подготовке этой работы; а также выразить благодарность всем организаторам и участникам международного семинара «Technē. Теоретические основы искусств, наук и технологии в греко-римском мире» (Новосибирск), благодаря участию в котором идея этого исследования могла сложиться и реализоваться.

*Разрешения* (сохранившаяся часть) состоят из «Предисловия» и десяти глав. Во Введении перечисляются основные источники, по которым написан трактат. Глава 1 посвящена доказательству бессмертия души. Глава 2 – природе сна и тому, что происходит во время сна с душой. Глава 3 – проблемам зрительного восприятия, а также познанию незримых сущностей. Глава 4 – причинам смены времен года и различия климатических зон. Глава 5 – различию характеров людей и различию в лечении заболеваний. Глава 6 – влиянию луны на морские приливы и отливы (в частности, на Красном море). Глава 7 – свойствам четырех первоэлементов и их способности переходить друг в друга. Глава 8 – причинам различий между представителями одних и тех же видов живых существ. Глава 9 – причинам (прежде всего, климатическим) различий между разными народами. Глава 10 – на которой обрывается трактат – влиянию воздуха и дыхания на человеческое тело.

О датировке трактата будет сказано ниже; что касается его перевода на латинский, то нижней границей определяется девятый век, а верхней – четырнадцатый. Невозможно точно определить и место появления перевода: с равной вероятностью им могли быть Северная Италия, Франция и Англия. Переводчиком текста мог быть Иоанн Скотт Эриугена или кто-то из его окружения (D'Alverny 1977).

Копии перевода сохранились в четырех собраниях: в составе кодекса 1314 в Сен-Жерменском фонде Королевской библиотеки (Bibliothèque Impériale) в Париже; в «Харлеанской библиотеке» (Harlean Library, 3969.14) и «Коттонской библиотеке» (Cottonian library, A II 13) в Британском музее в Лондоне, и в Мантуе (A. IV. 25).<sup>6</sup>

В 1853 году список, хранящийся в Сен-Жерменском фонде, извлек из забвения историк и археолог Жюль Кишра (J. Quicherat, 1814–1882). В своей статье *Разрешения проблем, предложенных Хосровом: неопубликованный трактат философа Прискиана*, он, используя свидетельства Агафия, достаточно полно и точно восстановил исторический контекст создания этого трактата, кратко изложил его содержание и опубликовал полностью «Предисловие» и начальные части каждой из глав (Quicherat 1853).

По этому «сенжерменскому кодексу» трактат был опубликован два года спустя в приложении к так называемому «дидотовскому» изданию Плотина (Plotinus 1855) Фридрихом Дюбнером (F. Dübner, 1802–1867). Одновременно Валентин Розе (V. Rose, 1829–1916) – исследователь Аристотеля и научный наставник молодого Ницше – исследовал копии перевода, хранящиеся в Британском музее.

На основании сличения копий английский историк философии Инграм Байуотер (I. Bywater, 1840–1914) подготовил и опубликовал в 1886 году, вместе с *Переложением*, наиболее полную и точную версию латинского перевода *Разрешений*. Это по сей день остается единственным полным изданием этого

<sup>6</sup> Описание этих рукописей см. Bywater 1886, x–xi.

трактата; все ссылки исследователей на *Разрешения* даются по нему. И, за исключением «Предисловия» и второй и третьей глав, которые были переведены на французский Александром Этьеном (Etienne 1991), трактат до сих пор не переводился на современные языки.<sup>7</sup>

Отдельные аспекты трактата использовались исследователями, как правило, для реконструкции учений других философов. Так, Р. Шарплз реконструировал источники Феофраста, которыми пользовался Прискиан (Sharples 1988), Маркот – использованные Прискианом географические сочинения (Marcotte 2007); Т. Риклин – изложенное в трактате учение о сне (как один из источников средневековых представлений о сне; Ricklin 1998, 86–99).

Однако в целом *Разрешения* объектом специального изучения не становились. Сыграли свою роль и неудобочитаемость латинского перевода, и явно вторичный, компилятивный характер *Разрешений* (что не скрывал и сам Прискиан, оговорив это в «Предисловии»). Наконец, начиная с Целлера, называвшего трактаты Прискиана «достаточно ученическими работами» (*ziemlich schülerhafte Arbeiten*) (Zeller 1923, 99 f), репутация этого философа у исследователей античной философии не слишком высока.

В отличие от Дамаския или Олимпиодора, Прискиан, разумеется, не был ключевой фигурой для позднего неоплатонизма, но и не настолько незначительной, чтобы путать его с его тезкой, как это делает Г. Эндресс, у которого Прискиан Лидийский оказывается... «грамматиком шестого века» (Endress 2000, 553). Или еще один пример досадной неточности: упомянув о *Разрешениях* Прискиана Р. В. Светлов и Л. Ю. Лукомский дают этому трактату такую оценку: «Он посвящен астрономии, наблюдению за небесами и *лишь в виде небольшого полуриторического вступления – природе души*» (Светлов–Лукомский 2000, 770; курсив наш – Е. А.). Не говоря о том, что это «небольшое вступление» занимает более четвертой части трактата (а если добавить к этому главы о деятельности души – о сне, о зрении – то более половины), сам анализ природы души в *Разрешениях* можно назвать каким угодно, но только не *полуриторическим*. Хотя Прискиан и несколько адаптировал его для непрофессионального философа (каковым был Хосров), оно излагается им вполне философски и отражает почти все принципиальные моменты неоплатонической трактовки соотношения души и тела. Не случайно большинство обращавшихся к трактату Прискиана исследователей касались именно этой его части – о чем следует сказать отдельно.

#### ПРИСКИАН И НЕОПЛАТОНИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О ДУШЕ

В конце 1950-х Г. Дёрри обратил внимание на почти дословные совпадения между *Разрешениями* и трактатом Немесия, епископа Эмесского (V в.),

---

<sup>7</sup> К сожалению, это исследование, несмотря на все наши попытки, так и осталось для нас недоступно.

О природе человека, касавшихся учения о соотношении между душой и телом. Дёрри доказал, что источником и Немесия, и Прискиана был не дошедший до нас трактат Порфирия *Смешанные исследования* (*Symmikta zētēmata*), который Прискиан сам называет в качестве своего источника в «Предисловии» (Dörrie 1959).

В начале 1970-х Л. Вестеринк установил, что три доказательства бессмертия души, которые приводит Прискиан, взяты им из несохранившегося сочинения Прокла «О трех Платоновых доказательствах бессмертия души» (Westerink 1973).

В те же годы Ф. Боссье и К. Стилль выдвинули гипотезу, что подлинным автором комментария на трактат Аристотеля *О душе* является не Симпликий, как считалось, а Прискиан (Bossier–Steel 1972). Действительно, между отдельными частями этого комментария и Прискианова *Переложения* существуют почти дословные совпадения, особенно в тех частях, где рассматривается природа воображения (*phantasia*) и, в целом, отношения между душой и телом. Остается, правда, сожалеть, что авторы, исследовавшие эти совпадения между двумя трактатами (Huby 1995; Perkams 2005), не привлекали *Разрешения*, в которых эти проблемы рассматриваются совершенно аналогичным образом. Это относится и к проблеме влияния на Прискиана учения о душе у Ямвлиха: эти влияния также рассматривают исключительно на материале *Переложения* (Huby 1995; Finamore–Dillon 2002; Perkams 2005), хотя в *Разрешениях* немало пересечений с трактовкой души Ямвлихом: например, в трактовке тела как инструмента души, в учении о фантазии и др.

Разумеется, *Разрешения* носят компилятивный характер, что диктовалось целью, ради которой создавалось это сочинение. Тем не менее, характер составления компиляции представляет значительный интерес – выбор источников, метод их использования и «монтажа» в единый текст. Особенно это касается публикуемой ниже первой главы трактата – наиболее метафизической по рассматриваемым в ней проблемам.

В целом, Прискиан следует платоновскому учению о душе – с теми нюансами, которые привнесли в него неоплатоники (Плотин, Порфирий, Ямвлих и Прокл). Вначале Прискиан обосновывает бестелесность души, затем – ее бессмертие, и, наконец, рассматривает то, каким образом душа присутствует в теле. Интересно, что, рассуждая о природе души, Прискиан нигде не упоминает о таком, казалось бы, «общем месте» для афинских неоплатоников, как учение об эманации. Ни Первоединое, ни Ум, ни Мировая Душа Прискианом не названы – хотя у большинства других неоплатоников учение о бессмертии души излагается именно в связи с отношением души к этим сущностям в эманационной иерархии. Возможно, такое умолчание было продиктовано чисто пропедевтическими соображениями: Прискиан не хотел, учитывая цели написания трактата, слишком перегружать его специальной философской терминологией. Но термины, связанные с учением об эманации, отсутствуют и в *Переложении*. Все это заставляет более осторожно относиться к утверждениям,

что наличие учения об эманации было родовым признаком всего афинского неоплатонизма.<sup>8</sup> Впрочем, специфика учения о душе в *Разрешениях* требует отдельного исследования.

#### ТРАКТАТ ПРИСКИАНА И РЕЦЕПЦИЯ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ ПРИ АНУШИРВАНЕ

Если в антиковедческих работах *Разрешения* были хотя бы частично изучены, то об иранистике (прежде всего, об исследованиях по эпохе Хосрова Ануширвана) нельзя сказать и этого. Не считая отдельных кратких упоминаний,<sup>9</sup> труд, написанный по прямому «заказу» Хосрова, до сих пор никак не рассмотрен в контексте культурных и интеллектуальных реалий позднеасанидского Ирана.

Основная причина этого в том, что текст Прискиана не сохранился ни в среднеперсидском, ни в сирийском, ни в арабском переводах. Правда, есть одно любопытное свидетельство, на которое, насколько можно судить, пока не обращалось внимание. В *Фихристе* Надима (X в.) под рубрикой «Названия книг поучений, моральных изречений и мудрости, сочиненных персами, греками, индусами и арабами» упомянута следующая: *Книга вопросов, овладевших вниманием мудреца Хиша, и ответ, касающийся их* (كتاب مسائل استر عاحس العالم الجواب عنها) (Ibn al-Nadim 1871–1872, 316). Б. Додж указывает, что в одной из копий *Фихриста* «Хиш» исправлено на полях на *kānza*, персидское слово, означающее «мудрец». Учитывая, что следующее за ним слово – العالم, также означает «мудрец», оно, возможно, просто является переводом *kānza* (Dodge 1970, 740 f).

На наш взгляд, можно – естественно, с высокой степенью гипотетичности – отождествить этого «мудреца», давшего ответ на некие вопросы, с Прискианом, а саму книгу – с *Разрешениями*. По крайней мере, сохранившееся арабское название представляет собой почти дословный перевод названия трактата Прискиана. Правда, в нем отсутствует имя Хосрова – но следует учесть, что оно упомянуто среди книг, связанных с этим правителем.

Но и то из зороастрийской литературы, что до нас дошло, позволяет, если и не обнаружить следы сочинения Прискиана, то понять тот интеллектуальный фон, в котором были сформулированы вопросы-апории Ануширвана.

Эпоха Ануширвана отличалась беспрецедентной открытостью к не-иранским – и, прежде всего греческим – научным и философским учениям. Открытость эта была отчасти вынужденной. Правление Ануширвана при-

<sup>8</sup> См., например: «Учение об эманации представляет собой тот стержень, вокруг которого, словно вокруг веретена Ананке, строилась вся философская система афинского неоплатонизма» (Светлов–Лукомский 2000, 797).

<sup>9</sup> Например, Dupéau 1966. Некоторые упоминания, к тому же, содержат неточности. И. Визехёфер в своей обобщающей монографии по истории древнего и раннесредневекового Ирана пишет следующее: «Один из них (афинских неоплатоников, прибывших к Ануширвану – Е. А.), Прискиан Лидийский, описал Хосрова как стремящегося к познаниям и, в то же время, скептического (as anxious to learn and at the same time skeptical)» (Wiesehöfer 1996, 217). Где Визехёфер обнаружил это описание, он не указывает.

шлось на крайне тяжелый для Персии период. Неурожаи и вызванный ими голод; непрекращающиеся войны; ослабление царской власти. Наконец, кризис традиционной иранской религии, вызванный активностью новых прозелитических вероучений – христианства и манихейства. Попытка реформировать иранскую религию привела к появлению гибридного по составу и эгалитарного по духу учения Маздака; в результате поддержки этого учения со стороны отца Ануширвана, шахиншаха Кавада, страна оказывается на грани гражданской войны.

В этой ситуации деятельность Ануширвана – если можно провести такую аналогию – напоминала реформы Петра I. Он реформировал Иран, взяв за образец государство, с которым Иран вел постоянные войны – Восточную Римскую империю. По «римской модели» был проведен ряд реформ: налоговая, административная – и не в последнюю очередь, религиозная. Ануширван объявил вне закона маздакитов и манихеев; христианство терпелось и даже пользовалось определенным покровительством, но, главным образом, несторианского и монофизитского толков – тех, которые были гонимы в Византии. Одновременно, явно по образцу христианской церкви была осуществлена попытка консолидировать иранскую религию: записать и кодифицировать ее тексты, большая часть которых существовала в устной передаче; а также снабдить ее аналогом «патрологии»: сочинениями богословского и философского содержания, до тех пор в иранской религиозной традиции отсутствовавшими.<sup>10</sup>

Так, Х. Бейли отметил, что в зороастрийской литературе VII–IX вв., прежде всего в *Денкарде*, совершенно открыто присутствуют заимствования из античной метафизики и натурфилософии: как на уровне терминологии и имен (Птолемея и т. д.), так и на уровне философских идей, многие из которых буквально калькированы из *Физики* и *О душе* Аристотеля (Bailey 1971, 80–102).

Ануширван (и здесь опять напрашивается аналогия с Петром I) приблизил к себе многих ученых-неиранцев – как проживавших в пределах Персидской империи (например, ученых сирийцев-несториан), так и прибывавших из Византии. Кроме упомянутых Агафием философов, при дворе Ануширвана побывали врачи Трибун и Ураний,<sup>11</sup> причем с последним персидский царь, как свидетельствует Агафий, вел и научные и философские беседы:

«[Хосров], вообразив, ...что он [Ураний] на самом деле философ (ибо он так и назывался), принял его с радостью и благожелательностью. А затем, создав магов, вступил с ним в собеседование о творении и природе, о том, является ли все существующее вечным и можно ли признавать единое начало всего существующего» (*О царствовании Юстиниана* 2.29).

Хотя Агафий рисует эти собеседования (как и пребывание при дворе Хосрова неоплатоников) в ироничных тонах, тем не менее, важен сам факт по-

<sup>10</sup> О соответствующих реформах Ануширвана см. подр.: Абдуллаев 2007, 191–235.

<sup>11</sup> Об Урании – см. Hartmann 2002, 130 f.

добных собеседований. Когда два столетия ранее, при Шапуре I, возникла аналогичная ситуация – при персидском дворе в составе посольства побывал неоплатоник Евстафий, исход ее был иным. Шапур I оказал Евстафию радушный прием, однако философу «помешали присутствовавшие там маги, которые сказали, что этот человек просто колдун» (Евнапий, *О жизни философов и софистов* 466). При Хосрове маги уже, судя по всему, не могли (или не хотели) оказывать противодействие таким диспутам с греческими мудрецами. Более того, в *Денкарде* (включающим многие из составленных при Хосрове текстов) воздается хвала тем «из греческих (ромейских) философов (*hrōm filāsōfā*)», чьи глубокие учения были оценены «мудрыми мужами Ирана» (цит. по: Shaki 2012)

Что касается тематики «собеседования», о котором пишет Агафий, то она, по сути, является вполне платонической.<sup>12</sup> Впрочем, Агафий – как будет показано ниже – источник не совсем надежный, и вполне мог присочинить этот перечень обсуждавшихся вопросов. Но, по счастью, мы располагаем довольно надежным сообщением о том, какие философские вопросы интересовали Хосрова – речь идет, разумеется, о *Разрешениях*.

Де Хаас, исходя из того, что набор вопросов во многом совпадает с теми, которые обсуждались в эллинистической философии и науке, предполагает, что «нам вряд ли следует считать, что автором этих традиционных вопросов был сам Хосров, хотя Прискиан и мог воспользоваться пребыванием в Персии для написания этой работы» (De Haas 2010, 757). Получается, что Прискиан, давая название своему сочинению, шел на заведомый обман; кроме того, тогда непонятно, для чего вообще ему понадобилось писать это «школьное» и уступающее другим его трудам сочинение.<sup>13</sup> В действительности, вопросы, рассмотренные в *Разрешениях*, носили вполне политически прикладной характер. И причины приливов и отливов, и причины различия человеческих организмов и способов лечения, и то, почему один народ отличается от другого, – все это вполне могло интересовать персидского монарха.

Судя по тому, что самая первая глава *Разрешений* посвящена вопросу о природе души, доказательству ее бестелесности, нетленности и бессмертия, этот вопрос занимал первое место и в списке Хосрова.

Интерес Хосрова к проблемам бессмертия души отражен и в других источниках. Прежде всего – в самом эпитете этого царя – Ануширван. *Anōšak-ruvān* означает обладателя бессмертной души, которая после физической смерти попадает в рай; характерно, что из всех сасанидских монархов только Хосров I носил этот эпитет.

---

<sup>12</sup> «Рискнем предположить, несмотря на скрытую иронию Агафия, что разговор велся далеко не на обывательском уровне. Следовательно, он предполагал солидную образованность “магов”» (Светлов–Лукомский 2000, 771).

<sup>13</sup> На то, что трактат посвящен августейшей особе, указывает, например, и место, где Прискиан призывает своего адресата *indulgenter* (милостиво) следовать древним учениям.

Тема соотношения души и тела присутствует и в пехлевийском *Завещании Хосрова*. Якобы перед своей смертью этот правитель повелел, чтобы, как только его душа (*jān*) отделится от тела (*tan*), его посадили на трон перед народом и объявили: «...Вот тело, что только вчера было живым телом... Только вчера оно не подавало никому руки, кичась своей властью – оно, до которого сегодня никто не дотронется, чтобы не оскверниться» (цит. по: Чунакова, 1991, 39, 76). Далее Хосров призывает считать «этот мир временной обителью, а тело (*tan*) – жилищем» (там же, 111).

Вообще, вопрос о соотношении души и тела в годы царствования Хосрова был далеко не абстрактным. В результате активного распространения в Персии христианства и манихейства – религий, в которых эта проблема выходила на первый план<sup>14</sup> – он приобретал довольно острое идеологическое звучание.

Поэтому, по всей видимости, именно при Хосрове делается попытка развить соответствующее учение и в зороастрийской религии. Причем, насколько можно судить, делается это с учетом платонического (с элементами аристотелизма) учения о душе.

В пользу присутствия платоновского влияния на философию души (*ruwān*) в сасанидском богословии говорит и образ души как наездника коня-тела – «душа (*ruwān*) есть господин и начальник над телом... подобно наезднику над лошастью (*aspwār asp*)... Животная душа (*jān*), разум (*bōy*) и предсуществующая душа (*frawahr*) суть духовные сущности, присутствующие в ней, и инструменты души (*ruwān*)» (Dēnkart, III, 218).

Подобное представление демонстрирует поразительную близость образу души из платоновского *Федра* (246 a–b), где она уподоблена «соединенной силе крылатой парной упряжки и возничего». Как и в *Денкарде*, душа у Платона состоит из трех частей – «разделена на три вида: две части ее мы уподобили коням по виду, третью – возничему» (253 c–d); нетрудно заметить, что аффективная, животная душа (черный конь) вполне соответствует пехлевийской *jān* (хотя последняя и лишена негативных черт, присутствующих в образе строптивного черного коня у Платона); разумное, «стыдливое» начало (белый конь) – разуму (*bōy*), наконец, возничий, которого Платон отождествляет с памятью о предшествующих перерождениях (254b) – предсуществующей душе (*frawahr*).

*Разрешения* Прискиана вполне вписываются в приведенное выше зороастрийское учение о нескольких видах души. Так, животная душа (*jān*) имеет прямое соответствие тому, что у Прискиана понимается под «неразумной душой» (*irrationalis anima*), или «одушевляющего все живое начала» (*aliorum animalium animatione*). Соответственно, разумной душе (*rationalis anima*) соответствует пехлевийское *ruwān*; предсуществование душ (то, что в пехлевийских текстах обозначено термином *frawahr*) Прискиан допускает, хотя и не обозначает отдельным термином.

<sup>14</sup> Манихейское учение о соотношении души и тела отличалось еще большим дуализмом, чем христианское (См. Hauser–Klimkeit 1998).

Можно, далее, обнаружить и некоторую перекличку между трактовкой связи души со зрением. В *Денкарде* говорится, что «зрение человека (*wēnāgīh ī mardōm*) относится к его возрастающей разумности; разумность эта является зрением души (*jān*), направляющей взор» (цит. по: Bailey 1971, 98). Прискиан тоже связывает зрение, разумность и душу: «благое и прекрасное для разумных [существ] увеличивает подвижность душевного взора (*animae oculum conversum*)».

Таким образом, хотя мы не можем утверждать (за неимением надежных свидетельств), что *Разрешения* оказали влияние на развитие учения о душе в позднеасанидском зороастризме, очевидно, что они оказывались в русле этого развития. По крайней мере, нам не известно другое сочинение, не просто доступное «мудрым мужам Ирана», но и предназначенное для них, в котором бы содержалось сжатое изложение фактически всех античных доказательств бессмертия души от Платона до Прокла и Порфирия.

Теперь, когда мы рассмотрели место *Разрешений* – точнее, их «психологической» главы – в неоплатоническом и зороастрийском контекстах, следует вернуться к сообщению Агафия (*О царствовании Юстиниана* 2.28 и 30–31), с которого мы начали эту статью.

#### РАЗРЕШЕНИЯ И ПРОБЛЕМА «ПЕРСИДСКОГО ИСХОДА» НЕОПЛАТОНИКОВ

Первым, что заставляет несколько усомниться в сообщении Агафия, является вопрос о датировке *Разрешений*. Мы можем предположить, что трактат был написан (1) либо перед путешествием философов в Персию, (2) либо во время этого путешествия и/или их пребывания при дворе Ануширвана, (3) либо после их возвращения из Персии.

Последний вариант (3) представляется наименее вероятным. Если бы *Разрешения* писались *после* пребывания Прискиана в Персии, он не преминул отразить в сочинении хоть какие-то иранские реалии. В тексте, однако, их не обнаружено. Кроме того, если принять упомянутую выше версию Тардьё, что философы поселились по возвращению в Харране, то трудно объяснить, каким образом написанное в этом отдаленном и провинциальном городе сочинение проникло на запад. Оно тогда должно было сохраниться в сирийских или арабских переводах, но никак не на латыни.

Вариант (2) тоже не представляется убедительным. В «Предисловии» Прискиан упоминает 32 сочинения, которыми он пользовался при написании *Разрешений*, причем список этот не является исчерпывающим. Разумеется, покидая Афины, философы наверняка забрали с собой какую-то часть библиотеки. Допустим, в ней могли оказаться и те книги, которыми Прискиан позже воспользовался при написании *Разрешений*; можно допустить, что какое-то собрание греческих текстов могло находиться и при дворе Ануширвана. Однако

допущения эти, хотя и вероятные, не подкрепляются фактами.<sup>15</sup> Нам ничего неизвестно ни о судьбе библиотеки афинской школы, ни о том, была ли какая библиотека в Ктесифоне. К тому же, если принять, что *Разрешения* были написаны *после* отъезда из Афин, то тогда опять же неразрешимой остается проблема отсутствия персидских реалий в тексте (или хотя бы намек на благодарность Хосрову за приглашение ко двору), и проблема последующей судьбы рукописи.

Поэтому наиболее правдоподобным выглядит вариант 1: *Разрешения* были написаны Прискианом до поездки в Персию. Это, с одной стороны, объясняет отсутствие в тексте иранских реалий (с которыми Прискиан еще не был достаточно знаком). С другой стороны – снимает вопрос об использовании многочисленных книжных источников. Работая над трактатом до поездки, Прискиан мог спокойно пользоваться своей личной или «школьной» библиотекой. Наконец, более понятным становится то, как эта рукопись впоследствии попала на Запад. Путь рукописи во Францию или Англию из Афин представляется более вероятным, чем из Харрана, или какой-либо другой восточной провинции. В Афинах и после закрытия школы должны были оставаться ученики и последователи неоплатоников; открыто преподавать философию они не могли, однако хранить и переписывать философские тексты им ничто не мешало.

Но если *Разрешения* были написаны *до* отбытия философов в Персию, то и само это отбытие предстает в несколько ином свете: не как поспешная эмиграция (как это иронично представлено Агафием<sup>16</sup>), а как длительно подготавливаемый шаг. По крайней мере, в ходе этой подготовки Прискиан должен был успеть написать свой трактат.

Конечно, трактат мог быть написан и в предельно сжатые сроки – скажем, в течение двух-трех месяцев, что для составления компилятивного сочинения могло быть достаточным. И все же какое-то, и не малое, время должно было уйти на разные сопутствующие моменты. Какое-то время должно было потребоваться Хосрову (или его «научному консультанту») на составление вопросов. Какое-то время – на переписку между Афинами и Ктесифоном. И переписка эта вряд ли ограничивалась письмом Хосрова с вопросами-«апориями» и отправленным в ответ сочинением Прискиана; должны были быть и другие письма. Учитывая, что скорость почтового сообщения в VI веке отличалась от современной, а также то, что обмен письмами происходил между воюющими

---

<sup>15</sup> Так же не достаточно убедительным представляется предположение Де Хааса: «Если Прискиан не имел библиотеки в своем распоряжении, он мог пользоваться собранием “естественных вопросов”, учебников и доксографий» (De Haas 2010, 757). В «Предисловии» к *Разрешениям* Прискиан сам указывает, на какие сочинения он ссылается по вторичным источникам, и таковых в его списке единицы (напр., «Хрестоматия по Страбону», а также отдельные упомянутые им конспекты лекций).

<sup>16</sup> И как, полностью полагаясь на свидетельство Агафия, утверждает И. Адо (Hadot 2007, 46).

государствами (а в 530–532 гг. военные действия велись особенно интенсивно), время на это должно было уйти немалое.

И второе предположение, вытекающее отсюда же. Можно, конечно, допустить, что переписка афинских философов с Хосровом<sup>17</sup> протекала в условиях секретности. Тайно пробирались гонцы с письмами, тайно писался философско-научный трактат, тайно шли сборы к отъезду в Персию. Такая версия, не лишенная детективной занимательности, представляется, однако, не слишком вероятной. Как и другая крайность – что философы могли открыто и безбоязненно переписываться с правителем воюющего с Византией государства. В *Войне с персами* Прокопий не раз сообщает о том, как ромеи следили за любой «несанкционированной» перепиской с Персией (тем более – с персидским царем), перехватывали и подвергали допросам и пыткам гонцов. Афинская же философская школа и имена ее дидаскалов были хорошо известны и в Константинополе. Не случайно Агафий (не-философ и житель Константинополя) называет их «цветом и вершиной всех занимающихся философией в наше время» и посвящает им значительное место в своем сочинении.<sup>18</sup> Так что логичнее предположить, что переписка афинских философов с Ануширваном и их последующий отъезд происходили с ведома верховной власти. Не исключено – что и самого Юстиниана.

Уже высказывалась гипотеза, что «персидское путешествие» философов могло быть не бегством, а своего рода посольством, санкционированным Юстинианом (Вусси 1987).<sup>19</sup> Эта гипотеза объясняет и кратковременный характер пребывания неоплатоников при дворе Ануширвана, и тот факт, что пребывание это совпало с подготовкой и подписанием «вечного мира» между Юстинианом и Хосровом.

Это вроде бы противоречит тому, что сам же Юстиниан своими указами 529 года поставил вне закона преподавание философии и деятельность языческих философских школ (что и послужило причиной закрытия платонической школы в Афинах). Однако, это противоречие лишь внешнее. Указы Юстиниана

<sup>17</sup> Возможно – учитывая, что Хосров официально стал шахиншахом Ирана 13 сентября 531 г., первоначально приглашение философов исходило от отца Хосрова, Кавада (см. Hadot 2007, 46).

<sup>18</sup> Конечно, как это часто случается между воюющими государствами, между ними идут процессы не только насильственной миграции (насильственное переселение пленных), но и вполне добровольной. Так Прокопий упоминает о том, как торговцы и ремесленники, разоренные установленной Юстинианом монополией на торговлю шелком, «поменяв подданство, беженцами отправились в персидские пределы» (*Тайная история* 25.25). Однако для философов, учитывая их известность и то, что они направлялись не просто в Персию, а ко двору Хосрова, все было бы значительно сложнее.

<sup>19</sup> Она основана на сообщении словаря Суды (п2251), философы прибыли в Персию вместе с посольством Ареовинда. По мнению Тиля (Thiel 1999, 9 f.), это является редакторской ошибкой.

на не были направлены конкретно против философов: они также касались манихеев, самаритян и иудеев. Да и в той части, в какой они касались «эллинистов», целью их было, главным образом, пополнение казны (крайне оскудевшей в первые годы царствования Юстиниана<sup>20</sup>) за счет имущества языческой аристократии.

Кроме того, известно, что и после закрытия школы в Афинах «преподавание языческой философии продолжало парадоксальным образом процветать по всей империи» (например – в Александрии) (Wildberg 2005, 333). Даже Агафий упоминает о правовых запретах как причине отбытия философов в Персию лишь во вторую очередь; на первом месте он ставит их желание побывать в Персидской державе и познакомиться с ее правителем, которого многие восхваляли за мудрость и увлечение философией.

Вообще, как показал Э. Уоттс (Watts 2005), традиционное восприятие указов Юстиниана 529 года и последующего «исхода» неоплатоников во главе с Дамаскием из Афин как своего рода конца античной философии не соответствует действительности. Коллапс произошел на столетия позже, в конце VI века, когда перестают создаваться комментарии на платоновские тексты, и взамен начинают множиться разнообразные *Prolegomena Philosophiae* (ранне-средневековые аналоги «Введений в философию»).

Мог ли Юстиниан воспользоваться поездкой афинских философов в Персию в дипломатических целях? Вполне вероятно. Если он использовал для этого отставку к персидскому двору врачей Стефана и Трибуна,<sup>21</sup> то почему бы ему не использовать для этого афинских философов? Юстиниан, как мы знаем из сочинений Прокопия, сам часто не придерживался принятых им же законов и менял, под воздействием текущих политических выгод, свое отношение к тем или иным из своих подданных.

В пользу «посольской» гипотезы говорит и название одного несохранившегося сочинения на среднеперсидском, которое приводит библиофил и энциклопедист X в. Надим. В *Фихристе* под уже упомянутой рубрикой «Названия книг поучений, моральных изречений и мудрости, сочиненных персами, греками, индусами и арабами – как известными, так и неизвестными авторами» среди книг, связанных с именем Ануширвана, он упоминает *Книгу об отпращивании царем румийцев (т. е. греков) философов к царю Персов, дабы спросить о предметах мудрости* (كتاب اوسال ملك الروم الفلاسفة الى ملك الفرس يسئله عن اشياء من الحكمة) (Ibn al-Nadim 1871–1872, 316).

Правда, спрашивающими здесь изображены сами философы, а не Хосров. Однако такая перемена ролей могла указывать не только на апологетическое искажение действительных целей пребывания Прискиана и его коллег в Пер-

<sup>20</sup> См. об этом у Прокопия в *Тайной истории* 19.4–12.

<sup>21</sup> Об этом аспекте дипломатии Юстиниана сообщает Прокопий (*Война с персами* 2.26.31–38 и 2.28.8–10).

сии. Не исключено, что философы не только отвечали на вопросы Ануширвана, но и сами задали ему и его ученым какие-то вопросы.

Кроме того, предположение, что пребывание афинских философов при дворе Ануширвана имело и дипломатические цели, позволяет объяснить, почему это пребывание совпало с подготовкой «вечного мира» между Персией и Византией, и почему почти сразу после заключения этого договора они покинули Ктесифон.

Это выглядит более вероятным, чем рассказы Агафия о том, что философы вернулись, потому что якобы были шокированы тем, что в Персии «начальствующие лица слишком горды» и «непомерно напыщенны», что «каждому позволено иметь сколько угодно жен», и особенно тем, что у персов допускаются близкородственные браки. Как будто подобная критика этих «персидских нравов» не является общим местом почти любого описания персов еще со времен Эсхила и Геродота (см. Momigliano 1975, 123–132)! И афинские неоплатоники с подобными описаниями, конечно же, не могли не быть знакомы. Не говоря уже о том, что все они сами происходили из областей, непосредственно граничивших с Персидским царством (Сирии, Лидии, Киликии, Финикии), и обычаи персов им должны были быть известны не понаслышке.

Вообще, информированность и добросовестность Агафия исследователями сильно преувеличивается. Даже признавая, что то, что он пишет о Хосрове, носит черты «антиперсидской пропаганды» (см. Bechtle 2000), большинство относится к его сообщению с доверием. Некоторые даже полагают, что Агафий при этом основывался чуть ли не на сочинении кого-то из самих афинских неоплатоников, где описывалось это путешествие.<sup>22</sup> Однако это загадочное сочинение нигде и никем не упоминается. Единственный источник, присутствие которого в свидетельстве Агафия можно обнаружить, – это Платон: достаточно сравнить характеристику Хосрова с платоновской – Кира<sup>23</sup> или описание

---

<sup>22</sup> Одним из первых высказал подобную гипотезу Целлер, полагавший, что таким источником для Агафия могло быть какое-то сочинение Дамаския (Zeller 1923, 916). Камерон предложила другую «кандидатуру» – Симпликия, чьим сочинением Агафий якобы мог воспользоваться (Cameron 1970, 100–105). Ряд современных исследователей приняли эту гипотезу (Perkams 2005, 510; Watts 2005, 299), предпочитая, однако, не конкретизировать, кто мог быть автором этого таинственного итинерария. Критика этого предположения содержится у И. Адо (Hadot 1996, 24).

<sup>23</sup> Ср. у Платона: «Я догадываюсь относительно Кира, что в общем он был хорошим полководцем и любил свое государство, но совершенно не понимал правильного воспитания и не проявил разума как домохозяин» (*Законы* 694c; здесь и далее все цитаты из Платона даются по: Платон 1972). У Агафия: «Можно по справедливости удивляться Хозрою за его подготовку войск, хорошее управление ими и в особенности за постоянный боевой труд»; однако быть подлинным философом он не мог, поскольку имел «варварское» воспитание (*О царствовании Юстиниана* 2.32).

крушении иллюзий у философов после прибытия в Персию с тем, как Платон описывает свое разочарование жизнью на Сицилии.<sup>24</sup>

Не меньшим доверием пользуется и сообщение Агафия о «философской» статье мирного договора, заключенного между Византией и Персией.

Если смотреть на это сообщение непредвзято, то оно выглядит еще менее вероятным, чем утверждение Агафия о том, что философы решили покинуть Персию, оттого что были шокированы персидскими обычаями. И то, и другое рисует маститых философов наивными простаками. В первом случае, их прямо-таки поражают те самые обычаи персов, о которых они не могли не знать до своего пребывания в Персии. Во втором – они, решив вернуться, предпринимают шаг, который должен был предельно осложнить их жизнь после возвращения. Ведь включение в мирный договор положения, о котором пишет Агафий, к тому же в виде ультимативного требования со стороны правителя враждебного государства, делало положение философов по возвращению крайне уязвимым. Они должны были оказаться под двойным подозрением – и как учителя языческой мудрости, и как «пятая колонна» (да еще по договору, который сам по себе был невыгоден для Константинополя). Таким образом, включение в мирный договор специального положения, касавшегося философов (как это описывает Агафий) автоматически делало их заложниками очень непростых, и, несмотря на все мирные договоры, перманентно враждебных отношений между Константинополем и Ктесифоном.

К тому же, довольно странно, что об этом пункте мирного соглашения не сообщает такой авторитетный источник, как Прокопий, посвятивший юстиниановским войнам с Персией отдельное сочинение. Конечно, Прокопий мог не знать обо всех пунктах этого мирного соглашения, поскольку находился в это время в Италии, в армии Велисария. Но почему, не доверяя молчанию Прокопия, не принимая его как *argumentum ex silentio*, мы должны полностью доверять сообщению Агафия? Прокопий был современником интересующих нас событий; Агафия же в то время вообще еще не было на свете: «персидское путешествие» имело место за пять-шесть лет до его рождения. Над своим же трудом Агафий работал в 560-х годах; за тридцать лет, прошедших со времени пребывания афинских неоплатоников у Ануширвана, большинство современников этого события умерло, да и само событие наверняка успело обрасти анекдотами и вымыслами...

---

<sup>24</sup> У Платона: «Когда же я приехал, тамошняя пресловутая блаженная жизнь... никак не пришлась мне по душе. Не понравилось мне и наедаться дважды в день до отвала, а по ночам никогда не спать одному и всякие другие привычки, связанные с подобной жизнью» (*Письма* 326bc). У Агафия: «Там все они скоро увидели, что... они (персы – Е. А.) не выдерживались от прелюбодеяний, хотя позволено каждому иметь сколько угодно жен, и они действительно их имеют. По всем этим причинам философы были недовольны и винили себя за переселение» (*О царствовании Юстиниана* 2.30).

Кстати историки (не философии, а «обычные») считают, что сообщение Агафия следует «рассматривать осторожно» (Greatrex 1998, xiv). Похоже, рассказ о том, что судьба философов решалась на уровне межгосударственного соглашения, слишком льстит профессиональному самолюбию историков философии, чтобы взглянуть на это сообщение более трезво и критично.

Сказанное, разумеется, не означает, что сообщение о «философской статье» договора между Хосровом и Юстинианом было выдумкой Агафия или его информанта. Это могла быть просто своего рода «статья о толерантности», аналогичная той, которая имелась в мирном договоре между Персией и Восточной Римской империей от 422 г.: персы обязались не преследовать проживавших в их землях христиан, римляне – проживавших на римских территориях зороастрийцев. Возможно, что аналогичная статья имелась и в «вечном мире», где, кроме зороастрийцев, в разряд «терпимых» могли быть добавлены и «эллинисты». Однако даже в таком, более вероятном, виде эта статья вряд ли сыграла решающую роль в возвращении философов. Главной причиной, как уже говорилось выше, было то, что «персидское путешествие» философов носило характер – по крайней мере, официально – дипломатической миссии; когда цель миссии – заключение мирного договора – была достигнута, философы возвратились обратно.

Вопрос, где именно они поселились после возвращения, представляется в этом контексте менее существенным, и, главное, при отсутствии достаточно надежных сведений – неразрешимым. В Афины они не вернулись – что, опять же, заставляет усомниться в сообщении Агафия о статье мирного договора, по которой «эти люди, по возвращении их к своим, должны жить в дальнейшем без всякой боязни». Даже при гарантиях личной безопасности, которые, по видимому, дал им Юстиниан, было сочтено за лучшее «не входить дважды в одну и ту же реку». Они могли поселиться в Харране, могли – в другом месте; как показал Уоттс, в Восточной Римской империи в тот период было еще достаточно городов со значительным языческим населением, где Прискиан и его спутники могли поселиться – как вместе, так и по отдельности, и продолжать заниматься философией, пусть и не в форме школы (Watts 2006, 311–312).

Таким образом, трактат Прискиана позволяет реконструировать философские и естественнонаучные взгляды неоплатоников; проследить влияние античной «психологии» и других античных философских и научных представлений на раннесредневековую мысль Ирана, а также уточнить сообщение Агафия о судьбе последних афинских неоплатоников. Работа по изучению *Разрешений* только начата; с переводом и комментированием других глав трактата мы надеемся получить более полную картину истории позднего платонизма и его распространения на Среднем Востоке в доисламский период.

Перевод «Предисловия» и Главы I трактата выполнен по изданию Байуотера (Bywater 1886). Все примечания наши.

## РАЗРЕШЕНИЯ АПОРИЙ ХОСРОВА, ЦАРЯ ПЕРСОВ (ПРЕДИСЛОВИЕ И ГЛАВА I)

### ПРЕДИСЛОВИЕ

Поскольку [заданные] вопросы касаются многих и разных предметов, и каждая глава содержит различные поводы для исследования, следует сходным образом разделить вопросы по одному и присоединить к каждому соответствующее ему разрешение. Кроме того, насколько это в наших силах, к тем основательным и неоспоримым доказательствам будут присоединены выписки из древних книг. Пользоваться этими сочинениями мы будем кратко и связно, дабы не утомить длинными цитатами, но стараясь не пропустить и того, что предаст настоящему обсуждению требуемое изящество. Поэтому мы укажем по порядку сочинения, желательные [для данного исследования] или способствующие правильному и верному его восприятию, чтобы легче было понять, из каких книг это [сочинение] составлено, и вспомнить, где в этих старых [книгах] мы это узнали.

Из Платона мы воспользовались *Тимеем*, *Федоном*, *Федром*, *Государством* и другими подходящими [для нашего исследования] диалогами. Из трудов Аристотеля – *Физикой*, *О небе*, *О возникновении и уничтожении*, *Метеорологикой*. Сходным образом из того, что написано в *О сне и сновидениях*,<sup>25</sup> а также из написанных в форме диалогов *О философии*<sup>26</sup> и *О мире*.<sup>27</sup>

Много ценного относительно того, по поводу чего задавались вопросы, можно почерпнуть из *Естественной истории* и *Естественных речей*<sup>28</sup> Феофраста, а также из того, о чем он пишет в сочинениях *О сне и сновидениях*, *О кусающихся и брыкающихся*,<sup>29</sup> *О ветрах* и *Об образах жизни, нравах и местах проживания*.<sup>30</sup> Также подходит [для обсуждения] Гиппократово сочинение *О воздухах, водах и местностях*.

<sup>25</sup> *De Somno et somniis*. В русском переводе: «О сновидениях» (Чулкова 2005).

<sup>26</sup> Утерянный диалог, содержащий концепцию развития человечества, критику учения Платона и изложение космологических взглядов Аристотеля.

<sup>27</sup> Аристотелевский псевдоэпиграф, подлинным автором которого являлся, по видимому, стоик Хрисипп.

<sup>28</sup> По мнению Р. Шарплза, под этим названием фигурирует несохранившаяся *Физика* Феофраста (Sharples 1988, 48).

<sup>29</sup> Не сохранилось; упоминается среди сочинений Феофраста Диогеном Лаэртием (5.43).

<sup>30</sup> Р. Шарплз полагает, что под этим заглавием имеется в виду упомянутый Диогеном Лаэртием труд Феофраста *О разумении и нраве животных* (*Peri zōiōn phronēseōs kai êthous*), поскольку *habitat* и являлся первым значением греческого *êthos*. Вместе с тем, сам же Шарплз указывает и на возможную связь этого сочинения с другим упомя-

Мы также использовали выписки *Географии* Страбона,<sup>31</sup> заметки Альбина на *Лекции Гая о платоновском учении*,<sup>32</sup> и *Комментарии на метрологию Посидония* Геминия,<sup>33</sup> Птолемея *Из географии о широтах*, а также то, что показалось нам полезным в его *Из астрономии*,<sup>34</sup> также *Земного круга* Маркиана и *Метеорологии* Арриана, Дидима об Аристотеле и его учениях,<sup>35</sup> и комментарии Доротея на *Физику* Аристотеля.<sup>36</sup>

Достоин высокой оценки и Феодот, что одарил нас множеством хороших примеров в *Собрании учений Аммония*,<sup>37</sup> и Порфирий – в *Смешанных исследованиях*,<sup>38</sup> и Ямвлих, написавший *О душе*,<sup>39</sup> и Александр и Фемистий, за изложение учения Аристотеля,<sup>40</sup> также великий Плотин, и Прокл, составивший из разных [своих] книг антологию,<sup>41</sup> и особенно [за книгу] *О трех Платоновых доказательствах бессмертия души*.<sup>42</sup>

Итак, первый из разнообразно составленных вопросов, гласит:

---

нутым Афинеем (*Пирующие софисты* 8.137 сл) зоологическим сочинением Феофраста «О местных особенностях» (Sharples 1988, 49, 61).

<sup>31</sup> *Utilibus quae sunt ex Strabonis Geographia*, по предположению Маркотта, в греческом оригинале фигурировало как *Chrēstomatheiai ek tēs Strabōnos Geōgraphias (ho ek tōn Strabōnos Geōgraphikōn)*, что соответствует в Палатинском кодексе (X) выпискам из Страбона – те два отрывка из Страбона, которые Прискиан цитирует в *Разрешениях*, присутствует и в этой Хрестоматии (Marcotte 2007, 174–175).

<sup>32</sup> Имеются в виду лекции Гая Платоника, изданные неоплатоником II в. н. э. Альбином (в переводе ошибочно назван «Лавинием»).

<sup>33</sup> Название этого сочинения упоминается Иоанном Филопоном в комментарии к *Метеорологии* Аристотеля; у Фотия, как предположил Маркотт, фигурирует под названием *О кометах* (Marcotte 2007, 174).

<sup>34</sup> Вероятно, оба названных сочинения Птолемея (II в. н. э.) относились к его *Математическому синтаксису* (Marcotte 2007, 174).

<sup>35</sup> Какая-то часть *Эпитом* Ария Дидима (II в. н. э.), излагающих учение Аристотеля.

<sup>36</sup> Возможно, имеется в виду *Комментарии* афинского врача Доротея (ок. II в. н. э.), на которые ссылается Флегон из Тралл в *О чудесах и долгожителях*.

<sup>37</sup> Конспекты лекций неоплатоника III в. Аммония, составленные Феодотом, преподавателем платонической философии в Афинах (см. о нем: Theiler 1966, 37–38).

<sup>38</sup> См. вводную статью.

<sup>39</sup> Речь идет о трактате Ямвлиха *О душе*, фрагментарно сохранившемся в составе *Эклог* Иоанна Стобея (Афонасин 2012); о душе Ямвлих писал и в других сочинениях, сохранившихся также в виде фрагментов.

<sup>40</sup> Комментаторы Аристотеля Александр Афродисийский (ок. 200 г. н. э.) и Фемистий (IV в. н. э.); первый обосновывал смертность человеческой души, второй – ее бессмертие.

<sup>41</sup> Имеется в виду несохранившийся *Монобиблон* Прокла.

<sup>42</sup> Об этом сочинении см. Westerink 1973.

## ГЛАВА I

### О ДУШЕ И, ГЛАВНЫМ ОБРАЗОМ, ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ

Прежде всего: какова природа души – одна ли та и же во всех телах, или же различная? И происходит ли различие телесных форм у всего одушевленного от различия душ, или различие душ происходит от различия тел? Действительно, хотя очевидно, что душа формируется в каждом человеке сходным образом, однако каждая из душ чем-то отличается от другой, и [все они] не имеют в себе подобия.

Следует знать и то, что является причиной различия души. Ибо если тело изменяет душу, и поэтому одна душа отличается от другой, то, значит, тело владычествует над душой. Если же душа изменяет тело и является причиной различия телесных форм, то это доказывает, что она владычествует над телом. Если же от их сочетания (*mixtura*) друг с другом они изменяются обоюдно, то чем это сочетание прекрасней, тем оно лучше для них обоих. [Поэтому] надлежит рассмотреть, что это за сочетание, и каким образом душа и тело сочетаются друг с другом.

С этой целью необходимо, прежде всего, исследовать душу. Есть ли она некая сущность, в себе пребывающая, и не обретающаяся в ином? И если это будет доказано, то является ли бесплотное простым, несоставным, неразрушимым, как нечто единообразное, что необходимо связано с бессмертием, нетленностью и неуничтожимостью души, и ее отделенностью от тела<sup>43</sup>; или же душе бывает присуще противоположное [всему] этому?

#### ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ДУША СУЩНОСТЬЮ ИЛИ СЛУЧАЙНЫМ ПРИЗНАКОМ

Итак, милостиво следуя древним и лучшим учениям, [тебе] нетрудно признать обоснованным, что сущность разумной души бестелесна, нетленна и отделима от тела, с которым по своей природе она соединена. Исследуя многие справедливые и убедительные доводы, следует показать, что сущность души пребывает в самой себе. Если ее сущность пребывает сама в себе, состоит сама из себя и не имеет числа, она неделима и единична. Противоположное же этому душа принимает в силу своей изменчивости (*mobilitatem*). Подобно тому, как тела под внешним воздействием поочередно принимают противоположности белого и черного, здорового и больного, так и душа принимает взаимные противоположности справедливости и нетерпимости, благоразумия и неразумия, или, более кратко – добродетели и порока. Проявляя эти противоположные качества, душа воспринимает их своим существованием (*subsistendo*), сущностно же пребывая сама в себе. Воспринимая их своим существованием и, как сущность, пребывая сама в себе, она не является [привходящим] признаком: если

---

<sup>43</sup> Ср. у Порфирия: «Душа – сущность непротяженная, нематериальная, неуничтожимая, бытие которой составляет жизнь, живущая благодаря самой себе» (Месяц 2008, 282).

бы она была свойством, она не была бы самой в себе пребывающей сущностью, и даже принимая противоположные свойства, она не становится признаком, но прежде всего пребывает сама в себе.

Итак, противоположные воспринимаемые сущности добавляются к душе, самой же сущности (души) свойственно быть неделимой и в самой себе не испытывающей не прибавки, не убытка. И, коротко говоря, через это и многое другое проявляется сущность существующей самой по себе разумной души. То же, что она является нетелесной, доказывается из следующего.

#### О ТОМ, ЧТО ДУША НЕТЕЛЕСНА

Действительно, душа может быть либо приложенной к одушевленному живому существу, либо сочетающейся, либо сросшейся с ним.<sup>44</sup>

Однако если бы она была даже почти без зазора приложена [как тело – к телу], живое существо не могло бы быть полностью одушевленным; ибо невозможно, чтобы одно тело было приложено к другому всей своей поверхностью. Но живое существо одушевлено полностью, и, следовательно, душа не приложена к телу и поэтому сама не является телом.<sup>45</sup>

Если же душа есть сочетание с телом, то она не была бы единой, а была бы чем-то состоящим из частей; поскольку же душа должна быть единой, она не является сочетанием.

Если же она была бы сросшейся [с телом], то она всем своим телом проникала бы в тело. Однако невозможно, чтобы два тела находились в одном.

Итак, душа не является ни приложенной [к телу], ни сочетающейся и ни сросшейся [с ним], а также, несомненно, и не является телом. Отсюда следует, что ее сущность бестелесна, бестелесному же свойственно проникать через все тело.

#### О ТОМ, ЧТО [РАЗУМНАЯ] ДУША ОТДЕЛИМА ОТ ТЕЛА И ВОЗВРАЩАЕТСЯ САМА К СЕБЕ

Таковы ответы, показывающие бестелесность души. Кто-то может указать, в виде возражения, на [существование] неразумной души и того одушевляющего все живое начала, которое называют «вечным движением» (*endelechias*)<sup>46</sup> и через которое

<sup>44</sup> В этом разделе Прискиан, по всей видимости, воспроизводит соответствующие рассуждения Порфирия (см. вводную статью).

<sup>45</sup> Ср. у Немесия: «Ведь, если она [душа] соприкасается (с телом), то значит она к нему приложена (*parakeitai*), а если так, то не ко всему (телу) приложена, потому что невозможно все тело совершенно приложить к другому телу. <...> Ведь тогда одна только ближайшая к душе часть тела была бы одушевлена, а часть, не соприкасающаяся с ней, не была бы одушевлена» (*О природе человека* 2.63–66).

<sup>46</sup> В тексте термин *endelechias* оставлен без перевода; на полях дается неточное пояснение: «*perfecta aetas*» (совершенный возраст). Этот термин приписывается Аристотелю Феофрастом и означает «сущностное совершенствование божественного тела». Он указывает на главное свойство души – вечное движение, которое присуще ей так же, как и

жизнь входит во все тело и заставляет его двигаться. Следует, однако, разуметь отличие душ, отделенных от тел, от неотделенных,<sup>47</sup> и то, что неразумная [душа] не способна ни пребывать вне тела, ни действовать сама по себе. Она входит в какой-то момент в телесную форму, либо как врожденно присущее ей дыхание, по своему назначению подчиненное телу, либо как так называемое природное тепло, служащее движению тела, его питанию и изменчивости.

О разумной же душе мы говорим, что она отделена [от тела]. Если доказано, что она проявляет бестелесную сущность, то примем, что если душа может действовать без [посредства] тела, то она и ее сущность полностью отделены [от него].

Если, следовательно, душе присуща разумность (*rationalis virtus*), посредством которой она властвует над неразумным [началом] и руководит жизнью, то ей свойственно и усердие к знаниям, божественным и умопостигаемым. Ибо и те, и другие достойны философа и в отношении созерцания, и в отношении дел. Философствовать же означает не что иное, как жить подлинной жизнью, не осквернять свою плоть (*materiam*), и иметь твердое знание того, что истинно. Однако знать [это] не способно то, что изначально само по себе не было познающим; ведь необходимо, чтобы то, что познает бестелесную природу, само непосредственно обладало тем, что оно познает. Ибо ни одно тело не познает само себя и не возвращается полностью к самому себе<sup>48</sup>; все же познающее обращается на познаваемое, и потому самое себя познающее обращает на само себя познавательные действия. Ясно, что для этого необходимо, чтобы сущность [души] мы имели отдельно от того, от чего мы желаем ее очистить [т. е. тела]; ибо как бы душа была в состоянии когда-либо очиститься от телесных страданий, если бы ее сущность заключалась в теле? Действительно, никакое очищение [души] от этой порчи не следует производить, если не удалено то, что чуждо ее естеству.

Следовательно, если душа, философствуя, освобождается от телесных оков, то очевидно, что она по природе отчуждается телом. Ибо то, что неотделимо

всему космосу в целом. «Энделехия» в этом смысле определяется также Цицероном (*Туск.* 1.10) и Филоном Александрийским (*О сновидениях* 1.30); среди неоплатоников его упоминает Ямвлих в трактате *О душе* (Афонасин 2012, 233 f) – который, как указывает сам Прискиан (см. вводную статью) был одним из источников *Разрешений*.

<sup>47</sup> Ср. свидетельство Цицерона о соответствующих взглядах его учителя, перипатетика Кратиппа (I в. н. э.): «Душа человека, учит он, часть внешнего происхождения. Это следует понимать так, что вне нас есть божественная душа (*animus*), из которой извлекаются и заимствуются человеческие души. Та часть человеческой души, которая связана с чувствами, с возбуждением, с вожделием, неотделима от деятельности тела, но другая часть души, причастная рассудку и разумению, тем более активна, чем более отделена от тела» (*О дивинации* 1.70).

<sup>48</sup> Ср. у Прокла в *Первоосновах теологии* 186: «В самом деле, если она (душа – Е. А.) познает самое себя, а все познающее самое себя возвращается к самому себе не есть... тело (ибо никакое тело не может возвращаться к самому себе)».

от материи, не может не испытывать возбуждаемые материей аффекты, иметь собственную сущность и совершать лучшие [по сравнению с материей] действия. Из этого ясно, что философствование проявляет для нас бестелесную и отделенную от материи [сущность], через познание бестелесного начала, отделенного, в силу своей животворящей способности, от материи, и через познание того, что душа, живущая бестелесной жизнью, отделена от тел.<sup>49</sup> Итак, следовательно, философствуя, душа познает и саму себя и отделенные от нее тела. Все, познающее себя и отделенное от тел, является бестелесным, поскольку познает себя, и отдельным, поскольку отделено от тел. Итак, философствующая душа является бестелесной и отделенной от тел, и, следовательно, не разрушается и не гибнет вместе с ним.

Так как все, что отдельно познает и себя, что оно есть само по себе, и возвращается к себе, то оно, как таковое, полностью отделено [от тела]. Оно не может иметь одни и те же действия с телом, поскольку целиком возвращается к себе. Итак, мы выяснили, что разумная душа отделена (от тела) и обращается к себе.

И многое прочее показывает, что душа действует отдельно от тела. И то, что является нам во сне, как в отношении будущего, так и всего прочего; и те близкие к нему озарения, которые возникают в бодрствующем теле при прорицаниях; и предсказывающие будущее бессмысленные или лишенные телесности видения, через которые, однако, душа осуществляет свои полностью отделенные от тела действия. Если же душа и [своей] сущностью и разумными действиями (*intellectualibus operationibus*) отделена от тела, то, следовательно, она вся является простой, несоставной и единообразной; тело же – составным из материи и формы, то есть неким образом упорядоченных элементов. Бестелесная же субстанция поставлена над ним [т. е. телом], и, пока является единообразной и не смешанной с другими сущностями, совершенно не подвержена порче.

Если же все составное является тленным, а то, что является тленным, подвержено порче, то душа, не состоя из частей, остается нетленной и не подверженной порче, неиспорченной и простой, и потому с необходимостью разумной и бессмертной.<sup>50</sup> Тем самым показано ее отличие от того, что служит ее не знающим покоя орудием [т. е. от тела].<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup> Ср. у Порфирия: «Душа – сущность непротяженная, нематериальная, неуничтожимая, бытие которой составляет жизнь, живущая благодаря самой себе» (*Сентенция* 17).

<sup>50</sup> Ср. слова Сократа в *Федоне*: «Не правда ли, рассеянию подвержено все составное и сложное по природе – оно распадается таким же образом, как прежде было составлено? И если вообще возможно этой участи избежать, то лишь в одном случае: когда вещь оказывается несоставной?» (78с).

<sup>51</sup> Ср. у Ямвлиха: «Так же и душа использует все тело и управляет его действиями, используя тело в качестве инструмента..., однако она способна и на собственные движения» (Цит. по: Афонсин 2012, 239).

## [ТРИ ДОКАЗАТЕЛЬСТВА БЕССМЕРТИЯ ДУШИ]

Существуют три наиболее логичные доказательства бессмертия и нетленности души.<sup>52</sup> Первое выводится из действий, совершаемых душой. Душа каким-то образом достигает тела и непрерывно сообщает ему жизнь. Все же, что непрерывно сообщает жизнь, не получает ее от противоположного ему [т. е. тела]. Ибо если она непрерывно сообщает ее, то она всегда и обладает ею по своей природе и сущности. Ничего же из того, что само по себе истинно, не может сущностно подвергнуться порче и соприсродно своему единому существованию; противоположное же полностью подвержено порче. Итак, душа никогда не приемлет противоположного тому, что постоянно сообщает жизнь. Противоположное же жизни есть смерть. Следовательно, душа не приемлет смерти, и потому бессмертна.

Добавляет же к тому один из мудрецов, я имею в виду величайшего Платина, и нечто более важное: если, с другой стороны, душа не воспринимает того, что сообщает жизнь, то тем более – того, что совершенно противоположно жизни, то есть смерть. Ибо душа, по изначально присущей ей природе, не нуждается в жизни, которую она сообщает телу,<sup>53</sup> в то время как тело есть лишь тень того, что в самом себе обладает по своей сущности жизнью.<sup>54</sup>

Ибо все, совершенно не нуждающееся в причине, само есть причина, и имеет более высокие достоинства, чем то обусловленное, с которым оно ими безвозмездно делится. Так и огонь не получает обратно ту теплоту, которую сообщает горением (а имеет ее по своей природе), и, тем более, – противоположную теплоте холодность, а также присущую теплоте тяжесть. Абсолютно все, что всегда что-либо сообщает, никогда не получает обратно ни то, что оно сообщает, ни то, что ему противоположно.

Второе доказательство [бессмертия души]. Но не следует ли нам прежде принять предположение: все, что само не разрушается от собственного зла, не может разрушиться и от чего-то другого? Ведь все подлинно благое не разру-

---

<sup>52</sup> В этом разделе, видимо, содержится краткий конспект упомянутого в «Предисловии» сочинения Прокла «О трех Платоновых доказательствах бессмертия души». Первое воспроизводит доказательство бессмертия души из *Федона* (105–106) (душа, как то, что сообщает жизнь, противоположна смерти и, следовательно, сама бессмертна); второе – из *Государства* (608d–611a) (душа не разрушается ни от болезней тела, ни от собственных изъянов), и третье – из *Законов* (896a–899c) (душа бессмертна как причина всякого движения и изменения).

<sup>53</sup> По Плотину, жизнь возникает от вхождения души в тело, однако в результате этого не происходит так, что «тело от этого становится лучше, душа же – хуже; тело – лучше, поскольку становится причастным жизни, а душа – хуже, соприкасаясь со смертью и незнанием»; ибо душа, «не испытывает его (тела – Е. А.) страстей, подобно тому, как свет остается свободным от того, что им освещается» (*Эннеады* 1.1 [53]).

<sup>54</sup> «Ибо тому, кто взирает на прекрасное в телах, не следует гнаться за ним, но зная, что оно – образ, след и тень, стремиться к тому, образом чего оно является» (*Эннеады* 1.6 [1]).

шается ни от самого себя, ни от другой благой сущности, прилегающей к нему, ни от того, что является промежуточным, то есть, ни благом, ни злом. Остается допустить, что оно подвержено разрушению только от какого-то зла. Примем же следующее: наибольшее зло для души – это смерть тела. Другие виды зла для души – это беспорядочность, невоздержанность, несправедливость, трусость и всё такого рода.<sup>55</sup> Но душа, даже имеющая эти виды зла, не разрушается ими, равно как и жизнь, которая пребывает в тленных телах, а только неразумная [душа], которая в большей степени обитает в них и удерживается ими. Разумная же пребывает сама в себе, только из-за беспорядочности и распушенности [неразумной души] меньше познает. Поэтому то [разумное], что имеет все эти виды зла, не ослабляется ими; ослабляется же и волнуется ими то, что противоположно ему. Итак, злые свойства души не разрушают ее. Все же, что не разрушается от собственного зла, неразруσιμο. Следовательно, душа неразрушима.

Третий же довод имеет абсолютно ясное причинное обоснование. Ибо то, что движется само собой, причинным образом доказывает бессмертие душ, сообразно пребывающей в нем бессмертной сущности и бессмертной причине.<sup>56</sup> То же, что душа движется сама собой, доказывается следующим образом. Душа и сообщает жизнь иному, и живет вся в себе, действует в себе и в себя саму обращается. Ведь то, что превосходит всякую другую жизнь, живет само в себе и, поскольку оно есть жизнь, оно движет (ибо все, обладающее жизнью, чем-то движется), а поскольку живет, движется само. Действительно, все, причастное жизни, живет и движется душой. Следовательно, душа одновременно есть и движущаяся, и движущая, и вся целиком и живущая, и сама жизнь. Ибо сущность ее одна и та же [до и после вселения в тело], и все действия, которые она совершает [в теле], есть те же самые, которые она прежде совершает сама в себе. Она сама вся входит во все, и пока движет сама себе и сама в себе действует – она остается единой и в том, и в другом; то же, что действует в себе самом и является причиной для прочего, есть движение – и движет оно, прежде всего, самое себя. Ведь причина самого себя отличается от всех причин и обладает большим причинным основанием. Итак, душа, с ее оживляющим [все] движением, одновременно и движет, будучи жизнью, и движется, живя. То же, что движет себя и движется собой, есть нечто совершенно самодвижущееся. То, что при этом обладает бестелесной и отдельной сущностью, есть душа; именно она есть поистине то, что движет себя. Причастному же ей телу душа дает представление (*phantasiam*) о самой себя дви-

---

<sup>55</sup> Ср. Платон, *Политик* 609b–c: «[Сократ]. У души разве нет чего-то такого, что ее портит? [Главкон]. Разумеется, есть: это все, что мы недавно разбирали: несправедливость, невоздержанность, трусость, невежество».

<sup>56</sup> См. у Платона: «Разве существует другое какое-либо определение, кроме только что данного: душа – это движение, способное самое себя приводить в движение» (*Законы* 896a).

жущей жизни, и через это – чувственную форму души и как бы некое определение этого самодвижения, как того, что само в себе прибывает и само собою познает.<sup>57</sup>

Суммируем это в виде краткого силлогизма. Все, что причастно душе, есть живущее; все живущее причастно также движению; итак, все, что причастно душе, также причастно движению. Но разумность души предшествует движениям, которые она совершает; все же, что создает какую-то форму, само изначально есть то, что оно сообщает сопричастному ей; следовательно, душа изначально сама себя движет.

Все это мы говорим о разумной душе: неразумная, имея недостаточное представление (*quasi phantasia*) о движении, движется иным, а не сама собой.<sup>58</sup> Ибо если бы она двигалась сама собой, то для движения ей не требовалось бы тело, она имела бы отдельную от тела сущность и действовала бы отдельно от него. Ведь то, что действует без помощи тела, отделено от него, и обладает по своей сущности лучшими действиями, чем неотделенное. Итак, неразумная душа движется не сама собой, а с помощью тела; разумная же душа проявляет себя в том, что движет саму себя, движется в себе и сама есть движение. Она есть чувственная форма и как бы определение самой себя, как самодвижущейся сущности. Она движется и движет – мысля, рассматривая и оценивая. Ведь движение в себе не есть движение претерпевающее и не движется иным; оно субстанциально бестелесно. Ибо в телесном движении разумная душа пребывает и движется и не благодаря телу, но в тех изменениях, которые сама же порождает, а именно – в возникновении и порче, увеличении и уменьшении, изменении и перемещении с одного места на другое.<sup>59</sup> Она продвигается, через познание лучшего и умопостигаемого, из того, что не существует, но только является кажимостью (*sensibillum*), в то, что существует. Но душа также причастна и тленному, переходя из того, что существует, в то, что не существует: ослабляясь, губит лучшее познание, и, созерцая несовершенные телесные образы, причащается тленному. Ведь мы говорим, что благое, прекрасное и разумное увеличивает подвижность душевного взора (*animae oculum conversum*); злое же и безобразное и [прочее] противоположное [вышеназванному] – понижает. И [душа] пребывает в изменениях, взаимоперехо-

<sup>57</sup> Ср. о воображении из *Переложения*: «Но если, как говорит Ямвлих, она также представляет в себе другие жизни и разумные и познавательные виды деятельности, является ли истинным то, что утверждал Аристотель – что воображение (*phantasia*) движут чувственные формы? Даже если она содержит чувственный образ более высоких типов деятельности, она все еще представляет их через форму и разделение в соответствии с чувственными образами» (Wywater 24.1–6).

<sup>58</sup> Ср. утверждение Дамаския, что и «неразумная душа движет саму себя в разнообразных стремлениях и влечениях», однако, в отличие от разумной, лишена способности возвращаться к себе самой (*Первые начала* 1.30–39; Светлов–Лукомский 2000, 37).

<sup>59</sup> У Платона: «...душа – причина блага и зла, прекрасного и постыдного, справедливого и несправедливого и всех других противоположностей» (*Законы* 896d).

де добрых и злых качеств, а также движении с места на место. Ибо на земле она врожденно связана с телом, после отделения от него возвращается в определенное ей место. Так она совершает и телесное движения и сама собой движется. И, следовательно, присущая разумному началу подвижность является совершенной и самодостаточной, и для движения нуждается только в себе самой, и не в чем другом.

<БЕЗ ПОДЗАГОЛОВКА>

Итак, в соответствии с этими приведенными умозаключениями, сущность души является нетелесной и простой, не принимающей различия при пребывании в теле. Как же простое и сущностно бескачественное становится другим? Чтобы движение душ самих по себе сущностно [происходило] согласованно, прекрасно, если между ними будет попеременно различие в свойствах: между теми, которые познаются из блага, и другими, которые из зла. И поэтому те, получают большее достоинство от бога, а те <...><sup>60</sup> зла, которое препятствует лучшему. Различие же в телесных формах происходит не от разумной души, а от [различия] родителей, мест проживания и состава воздуха. Это проявляется и в других живых существах и во всем, что пребывает в возникновении и порче, и чей телесный состав изменяется от внешних либо от врожденных причин. Пока душа пребывает выше всех изменений в силу своей простоты, ни сама не изменяет тело, сообщая ему различные формы, и не изменяется им.

Так как во всем живом каждому [виду] от природы дана одна и та же форма, как людям, так и лошадям, львам и прочим [существам], ее единообразия и врожденность невозможно изменить. Отдельные же качества могут по одному изменяться, от чего возникают частные различия. Так между собой различаются люди, и все прочее, как одушевленное и неодушевленное; поскольку причина различия телесных признаков в известной мере состоит в их смеси друг с другом.

<БЕЗ ПОДЗАГОЛОВКА>

Здесь следует поставить и оставшийся вопрос: каким образом душа пребывает с телом: в виде сочетания (*mixtura*) или смеси, или составной части, или в виде какой другой присущей ей формы?

Мы, однако, видим, что любая сущность, соединяющаяся с другой в какую-то одну субстанцию, живую или неживую, прежде всего, под воздействием этого другого перемещается и портится. Ибо нельзя помыслить, чтоб нечто было одновременно целостным и нетленным – и субстанциально соединенным с чем-то иным. Одну субстанцию могут составить только тленные [составные части]: если же они могут сохранить [в соединении друг с другом] свою целостность, даже если мы этого не замечаем, то, очевидно, они не составляют по

---

<sup>60</sup> По мнению Байютера, текст обрезан (Bywater 1886, 50 f).

своей природе одной субстанции. Это подобно смеси из вина и воды, из которой с помощью бродильной губки или папируса можно снова выделить чистую воду.<sup>61</sup> В такой смеси сущности взаимно приспособляются друг к другу, но не вступают в естественное соединение.

Сколь же достойна удивления душа, которая и соединяется с другим [т. е. телом], как то, что такое же тленное, как оно (*concorrupta*), и остается сущностно неповрежденной, как если бы она не соединялась с телом, а просто находилась рядом с ним. Ибо такова природа бестелесного: от соединения с чем-либо оно не становится тленным, но беспрепятственно наполняет все, что должно принять его, и, входя во все, не воспринимает от него тление, но остается несоединенным и не-сотленным.<sup>62</sup>

Бесплотная сущность, будучи сама по себе единой и неделимой, приближается к телу для присоединения к нему, через которое оно взаимнообразно объединяет в себе и частицы тела. Она, следовательно, остается единой с ним без слияния; ее природа остается неделимой, делимым же является в ней то, что соединяется с телом. Ведь когда что-то освещают, ставят светильник, то только свет некоторым образом смешивается с воздухом, сам же огонь остается на подсвечнике. Так и бестелесная по своей сущности жизнь. Одушевляя и освещающая тело, она не соединяется с ним в одно, как и огонь [с воздухом], но пребывает в нем [неслиянно] – и не как одно в другом, приспособляющееся к тому, что ему противоположно, но несмешанно единая, во всем разлитая и бестелесная, она остается совершенно не подверженной тлению. Ибо нет ничего невозможного в том, что то, что не приемлет с телом единства (*unitatem*), вступает с ним в соединение (*mixtorum*), и существует как нечто соединенное.

---

<sup>61</sup> Об этом действии бродильной губки сообщал Александр Афродисийский: «Подобные же изменения производит бродильная губка, опущенная в кувшин с разбавленным водой вином. Благодаря своим качествам губка выделяет из смеси воду и легко очищает ее, воссоздавая ее силой и природой своей способности» (*О смешении и росте* 231.20). Этот образ, вероятно, был использован Порфирием в рассуждениях о связи души и тела в недошедших до нас «Смешанных исследованиях». Ср. у Немесия (который так же, как и Прискиан, опирался на Порфирия) опровержение того, что «душа и тело... смешаны так, как смешиваются вино и вода»: «Смешение воды и вина портит и то, и другое (и воду, и вино): ведь такая смесь не есть чистая вода или вино. Это смешение происходит через приложение, которое, хотя и не может быть воспринято чувством по причине тонкости частиц смешиваемых веществ, однако становится очевидным из того, что эти вещества опять можно отделить одно от другого. В самом деле, губка, пропитанная маслом, как и папирус, привлекает чистую воду: разъединить же то, что соединено действительно и тщательно, так, чтобы это разъединение могло быть воспринято внешними чувствами, совершенно невозможно» (*О природе человека* 3.25–30).

<sup>62</sup> Ср. у Немесия: «Будучи бестелесной, душа проходит (проникает) через все, подобно тому, что взаимно уничтожается от соединения, и в то же время остается неповрежденной, как то, что не сливается, и сохраняет свое собственное единство» (*О природе человека* 3.51–53).

Но, будучи бесплотной и покорно (*obaudiendo*) входя в соединение с телами, остается нечувствительна к злу [связанному с телом]. Ибо бесплотные сущности соединяются с телами и остаются неслиянными с ними, едиными и в самих себе, и действуя с помощью тел, и сообщая действиям тел соответствие с собой. Так солнце превращает воздух в свет, и огонь согревает близлежащее к нему; хотя свет и соединяется с воздухом, как с чем-то тленным, но остается неслиянным с ним. Поэтому действие нетелесного, сущностное и прочное в себе, легко наполняет все, что должно принять его.

Душа входит в тело не так, как пламя зажигается на фитиле, но соединяется с телом, как негасимое пламя. [Она] отдельна [от тела], как число, прибавляемое к числу, а не некое осязаемое к нему добавление. [Она] не имеет величины; не заключена [в тело], как в мешок. [Она] превышает все измеримое: представляет собой некое невыразимое единство, которое воспринимается чувствами как (пустое) слово и вымысел; (подлинно) же постигается только разумом.

Ибо творец этой вселенной (*universitatis factor*), который есть основа всего разумного и прародитель того, что от него берет начало,<sup>63</sup> создает душу для каждого тела и соединяет ее с ним для его [т.е. тела] освещения и оживления. О том, что она с ним соединена, свидетельствует то, что она его ощущает, о том же, что она не со-тленна ему, подтверждает ее отделение от него во время сна. Ведь душа прекрасным образом пребывает сама в себе и лишь посредством дыхания наполняет тело жизнью, словно скрытое пламя в золе. Итак, бестелесные [сущности] объединены с телами и, аналогичным образом, с другими бестелесными сущностями, и могут соединяться с ними и отделяться от них. Соединение же это само по себе не телесно, хотя, в силу ощущения [тела] и подобия ему, душа испытывает склонность к телу. Эта склонность обнаруживает соединение, как и взаиморазличие, однако сущность души не подвергается порче. Таким образом, душа соединяется с телом, сохраняя свою сущность и действия неподверженными тлению.

## БИБЛИОГРАФИЯ

### 1. Источники

- Афонасин, Е.В. (2012) «Ямвлих о душе», *СХОЛН* 6.2, 228–258.  
 Владимирский, Ф. С., пер. (1996) *Немесий Эмесский. О природе человека*. Москва.  
 Дарк, Е. В., Хорьков, М. Л., пер. (1997) *Евнаний. Жизни философов и софистов, Римские историки IV века*. Москва: 225–296.  
 Еремеев, С. И., сост. (1995–1996) *Плотин. Эннеады*. Киев.  
 Левченко, М. В., пер. (1953) *Агафий Миринейский. О царствовании Юстиниана*. Москва–Ленинград.

---

<sup>63</sup> Ср. у Платона обозначение демиурга как «творца и родителя этой вселенной» (*Тимей* 28с).

- Лосев, А. Ф., Асмус В. Ф., сост. (1972) *Платон. Соч. в 3-х тт.* Москва.
- Месяц, С. В., пер. (2008) «Порфирий. Подступы к умопостигаемому», *ΣΧΟΛΗ* 2.2, 279–308.
- Рижский, М. И., пер. (1985) *Цицерон. Философские трактаты.* Москва: 191–298.
- Светлов, Р. В., Лукомский, Л. Ю., пер. (2000) *Дамаский Диадокх. О первых началах.* Петербург.
- Солопова, М. А., пер. (1998) «Александр Афродисийский. О смешении и росте», *Философия природы в античности и в средние века.* Ч. 2. Под ред. П. П. Гайденко и В. В. Петрова. Москва.
- Тахо-Годи, А. А., пер. (1993) *Прокл. Первоосновы теологии. Гимны.* Москва.
- Чекалова, А. А., пер. (1998<sup>2</sup>) *Прокопий Кесарийский. Война с персами. Война с вандалами. Тайная история.* Москва.
- Чулкова, О. А., пер. (2005) «Аристотель. О сновидениях», *Akademeia. Материалы и исследования по истории платонизма* 6. Петербург.
- Чунакова, О. М., пер. (1991) *Изведать дороги и пути праведных. Пехлевиийские назидательные тексты.* (Письменные памятники Востока, XCIV). Москва.
- Athanassiadi, P., ed. (1999) *Damascius. The philosophical history.* Athens.
- Bywater, I., ed. (1886) Prisciani Lydi Quae Extant. Metaphrasis in Theophrastum et Solutionem ad Chosroem Liber, in *Supplementum Aristotelicum Editum Consilio et Auctoritate.* Vol. I. Pars II. Berlin: 40–104.
- Cameron, A. (1970) *Agathias.* Oxford.
- Eijk, Ph. van der, Sharples, R. W., tr. (2008) *Nemesius. On the Nature of Man.* Liverpool.
- Finamore, J. F., Dillon J. M. (2002) *Iamblichus. De Anima.* Leiden.
- Hadot, I., éd. (1996) *Simplicius. Commentaire sur le Manuel d'Épictète. Introduction et édition critique du texte grec* (Philosophia Antiqua 66) Leiden, New York and Köln.
- Huby, P. and Steel, C. G., eds. (1997). *Priscian, On Theophrastus on Sense-Perception; 'Simplicius', On Aristotle on the Soul* 2, 5–12. London.
- Ibn al-Nadim (1871–1872) *Kitab al-Fihrist*, mit Anmerkungen hrsg. von G. Flugel. Leipzig.

## 2. Литература

- Абдуллаев, Е. В. (2007) *Идеи Платона между Элладой и Согдианой: очерки ранней истории платонизма на Среднем Востоке.* Петербург.
- Bailey, H. W. (1971) *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books.* Oxford.
- Beaucamp, J. (2002) «Le philosophe et le joueur. La date de la fermeture de l'école d'Athènes», *Mélanges Gilbert Dagron* (Travaux et Mémoires 14) 21–35.
- Bechtle, G. (2000) Review on: Rainer Thiel, "Simplikios und das Ende der neuplatonischen Schule in Athen." Stuttgart, 1999, *Bryn Mawr Classical Review* (posted 19 Apr. 2000) (URL: [bmc.brynmawr.edu/2000/2000-04-19.html](http://bmc.brynmawr.edu/2000/2000-04-19.html)).
- Bossier, F. and Steel C. (1972) «Priscianus Lydus en de *In de anima* van Pseudo(?)-Simplicius», *Tijdschrift voor filosofie* 34, 761–822.
- Bucci, O. (1987) «La politica culturale di Cosroe Anusirvan (539–579). La chiusura delle Scuole di Atene (529) e l'esilio degli ultimi maestri pagani in Persia», *Studi in onore di Arnaldo Biscardi.* Milano, t. 6, 507–552.
- D'Alverny, M. Th. (1977) «Les "Solutiones ad Chosroem" de Priscianus Lydus et Jean Scot», R. Roques, ed., *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie.* Paris: 145–160.
- De Haas, F. A. J. (2010) «Priscian of Lydia and Pseudo-Simplicius on the soul», L. P. Gerson, ed., *Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity.* Cambridge, vol. 2: 756–764.

- Dodge, B. (1970) *al-Nadim. The Fihrist, a tenth-Century Survey of Muslim Culture*. New York and London.
- Dörrie, H. (1959) *Porphyrios' "Symmikta Zetēmata". Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten* (Zetemata Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft, 20). München.
- Duneau, J.-F. (1966) «Quelques aspects de la penetration de l'hellénisme dans l'Empire perse sasanide (IV<sup>e</sup> – VII<sup>e</sup> siècles)», in *Mélanges offert à René Crozet*. Poitiers, Bd. 1, 13–22.
- Etienne, A. (1991) *Les "Solutiones ad Chosroes" de Priscianus Lydus*. Fribourg.
- Greatrex, G. (1998) *Rome and Persia at war, 502–532*. Leeds.
- Hadot, I. (2007) «Dans quel lieu le néoplatonicien Simplicius a-t-il fondé son école de mathématiques, et où a pu avoir lieu son entretien avec un manichéen? (À Michel Tardieu pour son 70<sup>ème</sup> anniversaire)», *The International Journal of the Platonic Tradition* 1, 42–107.
- Hällström, G. (1994) «The Closing of the Neoplatonic School in A.D. 529: An Additional Aspect», P. Castrén, ed., *Post-Herulian Athens*. Helsinki: 141–160.
- Hartmann, U. (2002) «Geist im Exil: Römische Philosophen am Hof der Sassaniden», M. Schuol, U. Hartmann, A. Luther, hrsg., *Grenzüberschreitungen: Formen des Kontakts Zwischen Orient und Okzident Im Altertum*. Stuttgart: 123–160.
- Hauser, M., Klimkeit H.-J. (1998) «The Manichaean doctrine of the old and the new man», Hauser, M. and Klimkeit, H.-J. *Studies in Manichean literature and art*. Leiden: 123–141.
- Huby, P. M. (1993) «Priscian of Lydia as Evidence for Iamblichus», H. J. Blumenthal and G. Clark, eds. *The Divine Iamblichus*. London: 5–23.
- Marcotte, D. (2007) «Le Corpus Géographique de Heidelberg (Palat. Heidelb. Gr. 398) et les origines de la "Collection Philosophique"», *The Libraries of the Neoplatonists: Proceedings of the Meeting of the European Science Foundation Network "Late Antiquity and Arabic Thought. Patterns in the Constitution of European Culture"*, Strasbourg, March 12–14, 2004. Leiden: 167–176.
- Momigliano, A. (1975). *Alien Wisdom: the Limits of Hellenization*. Cambridge.
- Perkams, M. (2005) «Priscian of Lydia, commentator on the *De Anima* in the tradition of Iamblichus», *Mnemosyne* 58.4, 510–530.
- Quicherat, J. (1853) «Solution des problèmes proposés par Chosroës: traité inédit de Priscien le philosophe», *Bibliothèque de l'école des chartes* 14, 248–263. ([www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/bec\\_0373-6237\\_1853\\_num\\_14\\_1\\_445133](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/bec_0373-6237_1853_num_14_1_445133)).
- Ricklin, Th. (1998) *Der Traum der Philosophie im 12. Jahrhundert: Traumtheorien zwischen Constantinus Africanus und Aristoteles*. Leiden.
- Shaki, M. (2012) «Greek Influence on Persian Thought», E. Yarshater, ed., *Encyclopedia Iranica* XI, Fasc. 3, London: 321–326 ([www.iranicaonline.org/articles/greece-iv](http://www.iranicaonline.org/articles/greece-iv)).
- Sharples, R. W. (1988) Some aspects of secondary tradition of Theophrastus' *Opuscula*, Fortenbaugh W. W., Sharples R. W. *Theophrastean Studies On Natural Science, Physics and Metaphysics, Ethics, Religion and Rhetoric*. New Brunswick: 41–64.
- Steel, C. G. (1978) *The Changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*. Brüssel.
- Tardieu, M. (1986). «Sābiens coraniques et 'Sābiens' de Ḥarrān», *Journal Asiatique* 274, 1–44.
- Tardieu, M. (1987). «Les calendriers en usage a Ḥarrān d'après les sources arabes et le commentaire de Simplicius a la *Physique* d'Aristote», I. Hadot, ed., *Simplicius – Sa vie, son oeuvre, sa survie*. Berlin and New York: 40–57.

- Tardieu, M. (1990) *Les paysages reliques. Routes et haltes syriennes d'Isidore a Simplicius*. Louvain.
- Theiler, W. (1966) *Forschungen zum Neuplatonismus*. Berlin.
- Thiel, R. (1999) *Simplikios und das Ende der neuplatonischen Schule in Athen*. Stuttgart.
- Watts, E. (2005) «Where to Live the Philosophical Life in the Sixth Century? Damascius, Simplicius, and the Return from Persia», *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 45, 285–315.
- Westerink, L. G. (1973) «Proclus on Plato's three Proofs of Immortality», *Zetesis. Album amicorum door vrienden en collega's aangeboden aan Prof. dr. E. de Strycker* Antwerpen and Utrecht: 296–306.
- Wiesehöfer, J. (1996) *Ancient Persia: from 550 BC to 650 AD*. London and New York.
- Wildberg, Ch. (2005) «Philosophy in the Age of Justinian», Maas, M., ed. *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*. New York: 316–340.
- Zeller, E. (1923) *Die Philosophie der Griechen in Ihre Geschichtlichen Entwicklung*. Leipzig.

## АННОТАЦИИ

ТЕУН ТИЛЬМАН

Философский факультет, Университет Утрехта, Голландия, [teun.tieleman@phil.uu.nl](mailto:teun.tieleman@phil.uu.nl)

СТОИКИ О ТЕЛЕСНОМ И ДУШЕВНОМ СКЛАДЕ

Язык: французский

Выпуск: СХОАН 7.1 (2013) 9–19

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: стоицизм, душа, дыхание (*pneuma*), смешение, физиогномика, искусство жизни.

АННОТАЦИЯ: Статья посвящена физической стороне стоической антропологии, о которой исследователи нередко забывают. Забота о душе – это центральная идея стоического «искусства жизни». И все же человеческое тело не теряет особого статуса – несмотря на то, что оно относится к классу (предпочитаемого) «безразличного». Этот статус подкрепляется и тем, что душу они считают своего рода тонким дыханием (*пневмой*) и, следовательно, также телесной. Как таковая она совершенно смешана с человеческим телом. Следовательно, забота о душе предполагает заботу о теле. Кроме того, внимание стоиков к человеческому организму определяет их интерес к физиогномике. Эти взаимосвязанные аспекты рассматриваются в контексте медицинских теорий, используемых стоиками.

МИХАИЛ ЧЕЙЗ

Национальный центр научных исследований, Париж, [goya@vjf.cnrs.fr](mailto:goya@vjf.cnrs.fr)

ДИСКУССИИ О ВЕЧНОСТИ МИРА В АНТИЧНОСТИ И СОВРЕМЕННАЯ КОСМОЛОГИЯ

Язык: английский

Выпуск: СХОАН 7.1 (2013) 20–68

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: творение, космология, Большой взрыв, Ферекид, Ориген, Афанасий, Плотин, Порфирий, Аммоний Саккас, Прокл, Иоанн Филопон, ал-Кинди, арабский неоплатонизм.

АННОТАЦИЯ: Данная работа продолжает сравнение между древними и современными воззрениями на космологию, начатое в предыдущей статье (СХОАН 5.2 [2011]). Работа начинается с краткого очерка современной теории Большого взрыва, которая сопоставляется с космологическими воззрениями досократика Ферекида Сиросского. Во второй части рассматривается базовый платонический принцип *bonum est diffusivum sui*. Я начинаю с рассмотрения тех превратностей, которые теория претерпела в патристике, у Оригена, ариан и Афанасия. Вслед за Вилли Тайлером, я отмечаю, что сходство воззрений Оригена и неоплатоника Порфирия из Тира могут восходить к учителю Плотина Аммония Саккаса. Наконец, вслед за Эндрессом, я рассматриваю арабские переводы *Первоначал теологии* Прокла, сопровождаемые интерполированными гласными из христианского неоплатоника Иоанна Филопона, что делало тексты Прокла более приемлемыми для такой креационистской и монотеистической системы, как ислам. Теория Филопона о моментальном творении была затем, благодаря ал-Кинди, принята арабскими неоплатониками и оказала существенное влияние на развитие исламской мысли. Рассматриваемые тексты даются в приложении.

СХОАН Vol. 7. 1 (2013)

[www.nsu.ru/classics/schole](http://www.nsu.ru/classics/schole)

ЕВГЕНИЙ ВАСИЛЬЕВИЧ АФОНАСИН

Центр изучения древней философии и классической традиции

Новосибирский государственный университет

Институт философии и права СО РАН, [afonasin@gmail.com](mailto:afonasin@gmail.com)

ДЕМИУРГ В АНТИЧНОЙ КОСМОГОНИИ

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 7.1 (2013) 69–109

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: античная космогония, современная космология, платонизм, время, идеальное государство, душа и тело, метафора кормчего, *kybernētēs*, кельтские монеты.

АННОТАЦИЯ: Статья начинается с краткого разбора основных элементов ранних греческих космологий Ферекида Сиросского и орфиков. Основное внимание уделяется фигуре Кроноса и демиургической активности Зевса. Античная космогония сопоставляется с современной теорией времени И. Пригожина, который, подобно древним космологам и в отличие от сторонников стандартной космологической модели (теории Большого взрыва), считает, что время не возникло вместе с нашим миром и не закончится после его исчезновения. Затем я перехожу к подробному изучению платонической метафоры кормчего (*kybernētēs*) в контексте античной интеллектуальной традиции. Наконец, в качестве иллюстрации к теме я изучаю необычную кельтскую монету, выпущенную в Нормандии ок. 100 до н. э., на которой изображен воин на колеснице, держащий в руке приз победителя в виде модели корабля. Интересно наблюдать, как, истолковывая мифологический образ в политическом смысле, неизвестный кельтский мастер проделывает тот же путь, что и древнегреческий философ.

АННА СЕРГЕЕВНА АФОНАСИНА

Центр изучения древней философии и классической традиции

Новосибирский государственный университет

Институт философии и права СО РАН, [afonasina@gmail.com](mailto:afonasina@gmail.com)

ТИМЕЙ ЛОКРСКИЙ. О ПРИРОДЕ КОСМОСА И ДУШИ

Язык: русский, перевод с древнегреческого, предисловие, комментарий

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 7.1 (2013) 110–175

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Пифагорейские псевдоэпиграфы, платонизм, эллинизм, метафизика, астрономия, медицина.

АННОТАЦИЯ: В 70-х гг. прошлого столетия интерес к псевдопифагорейской литературе был очень распространен среди филологов. Он был вызван тем, что тексты, написанные в эллинистический период и претендующие на роль аутентичных произведений ранних пифагорейцев, отличались синкретичностью как в плане грамматики, так и в плане содержания. Вопрос о точном времени и месте их происхождения, в общем-то, и по сей день остается открытым. Но такими исследователями как Х. Теслефф, В. Буркерт, В. Марг, М. Балтес, Т. Слежак и др. была проведена огромная работа, изданы тексты с подробными комментариями, написан ряд книг и статей, анализирующих содержание этих псевдопифагорейских трактатов в контексте философии эллинистического и римского периодов, сделан ряд важных наблюдений. С опорой на эти исследования и был осуществлен первый полный перевод на русский язык трактата Псевдо-Тимея Локрского «О природе космоса и души». В предисловии к переводу приводятся сведения о личности Тимея Локрского, свидетельства о нем и о трактате у разных древних авторов и обзор работ и мнений современных исследователей. В комментарии к трактату разъясняются некоторые непонятные места, по большей части на основе сопоставления нашего текста с диалогом Платона, или места, показавшиеся перевод-

чику особенно примечательными. В целом, как нам кажется, такой на первый взгляд второстепенный текст оказывается важным для понимания развития пифагорейских и платонических идей в эллинистический период и позже.

ЕВГЕНИЙ ВАСИЛЬЕВИЧ АФОНАСИН

Центр изучения древней философии и классической традиции

Новосибирский государственный университет

Институт философии и права СО РАН, [afonasin@gmail.com](mailto:afonasin@gmail.com)

ПОРФИРИЙ ОБ ОДУШЕВЛЕНИИ ЭМБРИОНА.

Предисловие, перевод с древнегреческого, комментарий

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 7.1 (2013) 176–238

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: античная психология, эмбриология, внутриутробное развитие плода, платонизм, гиппократовская медицина, душа.

АННОТАЦИЯ: Небольшой трактат неоплатоника Порфирия (ок. 234–305) *Гавру, о том, как одушевляются эмбрионы*, впервые переводится на русский язык и подробно комментируется. Опираясь на авторитет Платона и Гиппократа, он последовательно критикует медицинские, стоические и даже платонические воззрения, с целью продемонстрировать, что плод является живым существом актуально (главы 3–9) или потенциально (10–16), переопределяя понятие потенциальности и иллюстрируя свои аргументы разнообразными примерами из области эмбриологии. Цель Порфирия – доказать, что одушевление плода происходит в результате вхождения в него внешней самодвижущейся души, независимо от того, происходит это до рождения или же после него, и этот мотив пронизывает весь трактат, приобретая особое значение ближе к его концу, к сожалению, сильно пострадавшему от времени (главы 17–18 и реконструкция последних страниц текста). Перевод подготовлен на основании нового издания Т. Доранди (Brisson et al. 2012).

ЕВГЕНИЙ АБДУЛЛАЕВ

Ташкентская духовная семинария, [abd\\_evg@yahoo.com](mailto:abd_evg@yahoo.com)

ПРИСКИАН ЛИДИЙСКИЙ И ЕГО «РАЗРЕШЕНИЯ АПОРИЙ ХОСРОВА, ЦАРЯ ПЕРСОВ»

Предисловие, перевод с древнегреческого, комментарий

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 7.1 (2013) 239–271

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Афинская школа неоплатонизма, ее закрытие, античная психология, доказательство бессмертия души.

АННОТАЦИЯ: Статья посвящена исследованию малоизвестного трактата неоплатоника Прискиана Лидийского *Разрешения апорий Хосрова, царя персов*, представляющего ответы на вопросы-апории иранского шахиншаха Хосрова Ануширвана, при дворе которого Прискиан побывал вместе с другими афинскими неоплатониками в начале 30-х годов VI в. н. э. Рассмотрено место этого сочинения (прежде всего, его философской части, содержащей учение о душе) в неоплатонической традиции и его возможное влияние на развитие зороастрийской догматики в позднесасанидский период. С учетом предложенной датировки *Разрешений* подвергается критике сообщение Агафия (Hist. 2.28, 30–31) о «персидском исходе» Прискиана и других афинских неоплатоников. В виде приложения публикуется перевод введения и первой главы *Разрешений*.

## ABSTRACTS

TEUN TIELEMAN

Department of Philosophy, Utrecht University, The Netherlands, [teun.tieleman@phil.uu.nl](mailto:teun.tieleman@phil.uu.nl)

LES STOÏCIENS SUR LES TEMPÉRUMENTS DU CORPS ET DE L'ÂME

LANGUAGE: French

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 7.1 (2013) 9–19

KEYWORDS: Stoicism, soul, breath (*pneuma*), mixture, physiognomy, art of living.

ABSTRACT: This article is concerned with the often neglected physical side of Stoic anthropology. The care for one's soul is central to the Stoic notion of the art of living. Yet a special status is reserved for the human body—in spite of its being subsumed under the class of (preferred) 'indifferents'. This status is explicable by reference to the fact that they regard the soul as a subtle kind of breath (*pneuma*) and hence as corporeal. As such, it is blended with the human body through and through. Care for the soul therefore involves care for the body. Furthermore, the Stoic view of the human organism entails a special interest in physiognomy. These interrelated aspects are studied against the backdrop of the relevant medical theories used by the Stoics.

MICHAEL CHASE

CNRS, Paris, [goya@vjf.cnrs.fr](mailto:goya@vjf.cnrs.fr)

DISCUSSIONS ON THE ETERNITY OF THE WORLD IN ANTIQUITY AND CONTEMPORARY COSMOLOGY

LANGUAGE: English

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 7.1 (2013) 20–68

KEYWORDS: creation, cosmology, Big Bang, Pherecydes, Origen, Athanasius, Plotinus, Porphyry, Ammonius Saccas, Proclus, John Philoponus, al-Kindi, Neoplatonica Arabica.

ABSTRACT: This contribution continues the comparison between ancient and modern beliefs on scientific cosmology which began in a previous article in this Journal (ΣΧΟΛΗ 5.2 [2011]). I begin with a brief survey of contemporary theories on Big Bang cosmology, followed by a study of the cosmological theories of the Presocratic thinker Pherecydes of Syros. The second part of my paper studies the ramifications of the basic Platonic principle that *bonum est diffusivum sui*. I begin by studying the vicissitudes of this theory in the Patristic thought of Origen, the Arians, and Athanasius. Following Willy Theiler, I suggest that similarities between the views of Origen and the Neoplatonist philosopher Porphyry of Tyre may be traceable to Plotinus' teacher Ammonius Saccas. Finally, following Endress, I study the way the Arabic translation of some propositions from Proclus' *Elements of Theology* were accompanied by interpolated glosses derived from the Christian Neoplatonist John Philoponus, which were designed to make Proclus' thought more acceptable to a creationist, Monotheistic belief system such as Islam. Philoponus' theories of instantaneous creation were taken up, thanks to al-Kindi, by the Neoplatonica Arabica, whence they exerted an important influence on the development of Islamic thought. An Appendix of texts with translation and bibliography completes the article.

EUGENE AFONASIN

Novosibirsk State University, Russia, [afonasin@gmail.com](mailto:afonasin@gmail.com)

DEMIURGE IN THE ANCIENT COSMOGONY

LANGUAGE: Russian

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 7.1 (2013) 69–109

KEYWORDS: Ancient cosmogony, contemporary cosmology, Platonism, time, ideal state, the body and the soul, the *kybernētēs* metaphor, Celtic coins.

ABSTRACT: The article begins with a brief survey of the Early Greek cosmogonies of Pherecydes of Syros and of the Orphics. My major concerns are the figure of Chronos and the demiurgic activity of Zeus. Ancient cosmogony is compared with the contemporary theory of time by I. Prigogine, who, not unlike the Ancients and in contrast with the standard cosmological theory of the Big Bang, thinks that Time did not originate with *our* world and will not end with it. Then I examine the Platonic *kybernētēs* metaphor and the ideas, associated with it in the Ancient philosophy against the background of a broader literary tradition. The topic is finally illustrated by an unusual Celtic coin struck in Normandy, France, c. 100 BCE, showing a model ship as the victor's prize in a chariot race. The image can be placed both in mythological and historical context. It is fascinating to observe how an unknown artist independently follows the steps of the Greek philosopher in his reinterpreting of a complicated mythological image in a political sense.

ANNA AFONASINA

Novosibirsk State University, Russia, [afonasina@gmail.com](mailto:afonasina@gmail.com)

TIMAIOS OF LOCRI. ON THE NATURE OF THE WORLD AND THE SOUL

LANGUAGE: Russian

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 7.1 (2013) 110–175

KEYWORDS: Pythagorean pseudoepigrapha, Platonism, Hellenism, metaphysics, astronomy, medicine.

ABSTRACT: In the seventieth of the last century interest to the pseudo-Pythagorean literature was relatively widespread among philologists. It was fuelled by the fact that these texts, written in the Hellenistic period and falsely ascribed to the Ancient Pythagoreans, were notable for their syncretism both in language and content. They posed difficult questions concerning their provenance and dating and, thanks to the efforts of such eminent scholars as H. Thesleff, W. Burkert, W. Marg, M. Baltes, and T. Szlezák, who had undertaken to place the Pythagorean pseudoepigrapha in the proper Hellenistic and Early Roman philosophical and literary context, for the first time entered the mainstream of contemporary classical studies. Still, despite the research accomplished to date, there remain numerous unsolved questions that continue to puzzle everyone entering on the field of Ancient pseudoepigraphica. A treatise “On the nature of the world and the soul”, ascribed to an ancient Pythagorean Timaios of Locri, is among the most interesting pseudonymous philosophical works available, and it is hoped that the first Russian translation of it will draw attention of Russian-speaking scholars to this intriguing document of Late Hellenistic thought. Information about Timaios' identity and the nature of the work ascribed to him is given in the introduction to the translation. In the commentary we are trying to note some unclear or otherwise remarkable places, mostly on the basis of a comparison between our treatise and Plato's dialog as it was understood in the Platonic tradition. Generally speaking this *ex facto* secondary work has proven to be an important source for our understanding of the development of Pythagorean and Platonic ideas from the Hellenistic period up to Late Antiquity and beyond.

EUGENE AFONASIN

Novosibirsk State University, Russia, [afonasin@gmail.com](mailto:afonasin@gmail.com)

PORPHYRY, TO GAURUS, ON HOW EMBRYOS ARE ENSOULED

An introduction, translation from the Greek into Russian and notes

LANGUAGE: Russian

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 7.1 (2013) 176–238

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

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

EUGENE ABDULLAEV

Tashkent Greek Orthodox College, Uzbekistan, [abd\\_evg@yahoo.com](mailto:abd_evg@yahoo.com)

PRISCIAN OF LYDIA AND HIS *SOLUTIONES AD CHOSROEM*

An introduction, translation from the Greek into Russian and notes

LANGUAGE: Russian

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 7.1 (2013) 239–271

KEYWORDS: Neoplatonic schools at Athens, its close, ancient psychology, proofs of immortality of the soul.

ABSTRACT: The article focuses on the *Solutiones deorum de quibus dubitavit Chosroes Persarum Rex* of Priscian of Lydia, one of the six Athenian philosophers who travelled to the Sassanian king Chosroes I in 531–532 CE. The *Solutiones*, namely their arguments on immortality of the soul, are considered in two contexts: of the Neoplatonic ‘psychology’ and of the theological speculations in the late Sassanian Zoroastrianism. Based on the proposed dating of the *Solutiones*, the author critically reviewed Agathias *Histories* 2.28, 30–31 on the Persian ‘exodus’ of Priscian and his colleagues. The article is amended with the translation of the Introduction and Chapter I of the *Solutiones*.



## ΣΧΟΛΗ

ANCIENT PHILOSOPHY AND THE CLASSICAL TRADITION

2013. Volume 7. Issue 1

KOSMOS AND PSYCHE IN ANCIENT TRADITION

Edited by Eugene V. Afonasin

Novosibirsk: State University Press, 2013. 279 p., with illustrations

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

The first issue of the seventh volume (January 2013) is dedicated to Ancient cosmology and psychology. The first article is concerned with the physical side of Stoic anthropology, while the second and the third ones are dedicated to the discussions on the eternity of the world in Antiquity and the image of Demiurge in Ancient cosmogony. The studies are followed by three translations: Pseudo-Timaeus of Locri, *On the nature of the world and the soul*, Porphyry, *On how embryos are ensouled*, and Priscianus, *Solutiones ad Chosroes* (an introduction and chapter 1).

These texts are prepared for the participants of the international school “ΤΕΧΝΗ. Theoretical Foundations of Arts, Sciences and Technology in the Greco-Roman World” (May and August 2012, Siberian Scientific Centre) organized by the “Centre for Ancient philosophy and the classical tradition” and sponsored by the “Open Society” Institute (Budapest).

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/](http://www.nsu.ru/classics/schole/) (journal home page) and [www.ceeol.com](http://www.ceeol.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 20.01.2013 Заказ №

Формат 70 x 108 1/16. Офсетная печать. Уч.-изд. л. 21,5

Редакционно-издательский центр НГУ,

630090, Новосибирск-90, ул. Пирогова, 2