

ТРАКТАТ ТИМЕЯ ЛОКРСКОГО «О ПРИРОДЕ КОСМОСА И ДУШИ»

А. С. АФОНАСИНА

Новосибирский государственный университет

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.¹ 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* 20a).²

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 (27a).

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 доксографов 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):

¹ Taylor 1928, 15. Спутник Тимея Гермokrat 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.

² 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?³

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.⁴ 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,

³ См. также Цицерон, *О государстве* 1.16.

⁴ 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 является 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.⁵ 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.⁶

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 упоми-

⁵ 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).

⁶ καὶ πρὸ Πλάτωνος δὲ τὰ αὐτὰ διελήφεσαν Πυθαγόρικοι περὶ αὐτῆς. Τίμαιος τ' οὖν ὁ Λοκρὸς ἐν τῷ Περὶ φύσεως κόσμου καὶ ψυχᾶς (ἀφ' οὗπερ ἐφοδιασθέντα Πλάτωνα τὸν διὰ τοῦτο φερώνυμον Τίμαιον συντάξει λέγουσιν, ὡν 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.⁷

Иоанн Филопон цитирует длинный отрывок из комментария к *Тимею*⁸ 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.⁹ 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).¹⁰ 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».¹¹ Точного соответствия с дошедшим до нас текстом Тимея

⁷ 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.

⁸ 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.

⁹ 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).

¹⁰ У Марга ошибочно 245а.

¹¹ 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, *CMG. Suppl. I*, 1934).¹² 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, настораживает, но само по себе не доказывает позднее происхождение трактата Псевдо-Тимея.¹³

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).¹⁴

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),¹⁵ авторы анонимных *Пролегомен к платоновской философии* (5.27 Westerink) и *Схолий к платоновскому «Тимею»* (20a, p. 279 Greene), словарь Суды (s. v. Τιμαίος) и др. древние и новые авторы и комментаторы вплоть до середины XIX в.

¹² 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.

¹³ 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.

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

¹⁵ Ср. также его комментарий к *Горгию* (41.17, ed. L. G. Westerink), где упоминается пифагореец и политический деятель из Италии Тимей (...Τίμαιος ὁ Πυθαγόρειος πολιτικῶς 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. Энтон многословной и растянутой, он в тоже 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. утвердилась 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 Лаэртий 8.85), Аэтий на материале *Мнений физиков* (*Physicorum opiniones*, 9.1, ed. H. Diels). Повидимому, 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 Лаэртий 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.¹⁶

Его «место в истории» хорошо обозначил неоплатоник Сириан в своем *Комментарии к «Метафизике»* (CAG 6.1, p. 175.5 Kroll).¹⁷ 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».¹⁸

В общем, как говорит Сириан немного выше (80.4–81.6), если внимательно 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

¹⁶ 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.

¹⁷ ὁρθῶς 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.

¹⁸ 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 αἰτία 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,¹⁹ 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 гг. 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.²⁰ 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 «Τίσιαιος ὁ Λοκρός τάδε ἔφα»,²¹ 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

¹⁹ Об оценке дорического диалекта разными авторами см. Baltes 1972, 12 n. 1.

²⁰ К слову сказать, этот исследователь внес определяющий вклад в изучение еще одного важного псевдо-пифагорейского текста – *О природе мира* Окелла Луканского (Harder 1926).

²¹ О формах подобного рода заголовков впервые говорит M. 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 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.

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 (μορφῆς) 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-Тимею 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 ἀκτρίγωνόν и ἀκτῆτράγωνον (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.,²² тогда как В. Буркерт²³ 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 деления окружности на 360 градусов, впервые встречается у Гипсикла Александрийского (ок. 150 г. до н. э.), который способствовал распространению в Греции этой вавилонской традиции.²⁴ 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*), деление 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

²² Вывод в основном делается на основе филологических наблюдений, таких как употребление слова *ἀπεργάζεω* (Thesleff, *Intr.* 218).

²³ *Gnomon* 39 (1967) 555.

²⁴ 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)²⁵ 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 ἕλης 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).

²⁵ 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 (ὄστία), 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.²⁶ 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-

²⁶ 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.²⁷ 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.²⁸

Затем принцип, противоположный единице, эксплицитно называется неопределенной диадой, а сама единица – монадой (22–30):²⁹

²⁷ Важное исследование: Moraux 1973, 509–527; см. также Диллон 2002, 119–140 и 421–424.

²⁸ «ἀρχὴν ἕφασαν 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.

²⁹ 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.).³⁰

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.

³⁰ 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.³¹

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.³²

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

³¹ Порфирий, *Жизнь Пифагора* 53; пер. М. Л. Гаспарова.

³² 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 (датируемый 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. **В** Parisinus gr. 1808 (XIII в.), в которой отсутствует раздел ТЛ 78, поэтому она дополняется еще тремя рукописями: **А** Bibliotheca Angelica 107 (конец XIII – начало XIV в.), **Л** Laurentianus Plut. cod. 99, 1 (XIV в.) и **Par. 1809** Parisinus gr. 1809 (XV в.).

3. **Е** 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.³³

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).³⁴ 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 рожденная 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' αὐταύτων) лишенным

³³ 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.

³⁴ 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)³⁵ лучше более позднего, и упорядоченное³⁶ беспорядочного, то бог, в своей благодати, увидев как материя принимает форму и всячески изменяется, причем беспорядочно, пожелал³⁷ 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,³⁸ который никогда не погибнет по какой-либо иной причине, кроме бога который его сотворил, если тот однажды пожелает его разрушить.³⁹ 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),⁴⁰ а на идею и умопостигаемую сущность, и то, что сотворено, становится в такой же степени прекрасным и безукоризненным (ἀλαρεῦχεῖρητον). 11. Оно [сотворенное = космос] является вечно совершенным в об-

³⁵ Имеется в виду то, что онтологически раньше.

³⁶ Букв. τὸ τεταγμένον причаст. пасс. от τάσσω – ставить, класть, расставлять, располагать или помещать, полагать, устанавливать, определять.

³⁷ δῆλομαι дор. = βούλομαι.

³⁸ 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.

³⁹ Букв. – рассоединить на части, развязать.

⁴⁰ 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 (συναρμοῦσθαι χώρᾳ), 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 (μορφής) 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),⁴¹ чтобы никто не оставался в неве-

⁴¹ 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.

дению относительно того, из каких частей и при посредстве чего составлена 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)⁴² 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 ποιεῦμενοι) друг друга и вызывают появление и исчезновение, и затмения, порождая точные

⁴² Тобин переводит это место как квадрат и куб, и Балтес в комментариях, 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.

восходы и закаты, завершая видимый восход утром или вечером относительно 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.⁴³ Из этих движений, которых два, вьется оно по спирали, продвигаясь за один день на один градус (κατὰ μίαν μοίραν), 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 (εἰκόων) 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' ἀποτομὰς τῶν ὀριζόντων), которые мы определяем по лучу зрения и линии земли (τῆ ἀποτομῆ τᾶς γῆς).⁴⁴ 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 (ἰσοτήτραγωνος) треугольником,⁴⁵ который оказывается принципом устройства

⁴³ Свое собственное движение – это движение иного.

⁴⁴ Букв. ἀποτομὰ *отрезок*. Мы определяем закаты и восходы небесного тела по отношению к линии горизонта, находясь в определенной точке на поверхности земли.

⁴⁵ Отметим непоследовательность в использовании дорийского диалекта. Уже в следующем предложении это слово начинается не с *альфы*, а с *эты*.

земли. **34.** Поэтому из них можно составить квадрат, из четырех равнобедренных 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 разносторонних⁴⁶ треугольников (τῶ ἀμτρίγωνῳ τρίγωνον) составлены вместе, из них возникает равносторонний треугольник. Из них составляется пирамида с четырьмя основаниями и стольким же количеством углов, форма⁴⁷ огня, наиболее подвижного и состоящего из мелких частиц (λεπτομερέστατον). 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.⁴⁸ **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 каж-

⁴⁶ Разносторонний треугольник буквально «полутреугольник», поскольку он формирует половину разделенного биссектрисой равностороннего треугольника.

⁴⁷ Марг переводит εἶδος как Grundkörper, «основная часть», а Тобин как «форма».

⁴⁸ Пропорция полностью соответствует *Тим.* 32a7–b8, с тем лишь отличием, что в ТЛ эта пропорция приводится более подробно.

дом из них. Точно так же и одна разновидность воздуха прозрачная и сухая, другая – 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,⁴⁹ во-первых, плавкое, как золото, серебро, медь, олово, свинец, стагон, и во-вторых – хрупкое, как сера, горная смола, нитра⁵⁰ 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 ἀρχάν) 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

⁴⁹ πακτῶ δὲ εἶδεα τὸ μὲν χυτὸν χρυσός..., τὸ δὲ...

⁵⁰ Щелок – род соды или поташа, который в смеси с маслом, служил моющим средством.

лишен этого от рождения, в будущем не сможет говорить. И поэтому говорится, 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 (λόρων), 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, воспламеняющее 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 (πέψεισι) 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 (ποικιλώτατον) – 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 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, 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 (ἀμάχανον). 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 (ὄργανοποία) 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).⁵¹ **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 ἄρμῶν τὰς συνστάσεις) ослабляются, когда пневма больше не имеет прохода или питание больше не поступает, то живое существо умирает.

68. Многочисленны жизненные бедствия (κἄρες ζῶας) 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,⁵² 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 (προλέτεια), 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 (πόθοι), разнузданная страсть, сильный гнев и большое негодование,

⁵¹ Балтес: «она (пневма) поворачивает наверх через протоки, которые выводят наружу», т. е. вытекает через воздушные трубки, нос и рот.

⁵² ἀνίατοι неизлечимое, исправление Балтеса.

различные желания и чрезмерные удовольствия. **73.** В целом, образ действия 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.** Смешения 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 ἥθη 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 ὀρεῖαν) с помощью поощрения, и призывают к полезным занятиям. **81.** Искусство умщевания (ἀληπτική)⁵³ и медицина, наиболее ему близкая, задачей которой является забота о теле, приводят силы в лучшее соответствие (ἐς τὰν κρᾶτίσταν ἀρμονίαν 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-

⁵³ ἀληπτική AL – но Марг оставляет ἀληπτικά (стр. 148 в изд.).

ставляют, если необходимо, разумное подчиняться рассудительности,⁵⁴ дабы неразумное желание (τῷ δ' ἀλόγῳ 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 даймონ⁵⁵ 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 (τὼς 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.⁵⁶

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.

⁵⁴ Следуя чтению Марга: τὸ μὲν λογικὸν τῷ λογισμῷ πείθεσθαι. В рукописи: τὸ μὲν ἄλογον τῷ λογισμῷ πείθεσθαι, заставляют неразумную часть подчиняться разумной.

⁵⁵ Не вполне понятно, идет ли здесь речь о высшей части души (даймон Сократа), или независимом от человека существе.

⁵⁶ То есть, Гомера.

КОММЕНТАРИЙ

Τίμαιος Λοκρῶ Περὶ φύσιος κόσμου καὶ ψυχᾶς – такое название трактата сохранилось у Ямвлиха (*Введение в арифметику Никомаха* 105.11 Pist.). Вариант названия в основных рукописях – Τίμαιος 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)⁵⁷ 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.

Τίμαιος 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

⁵⁷ 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 σωμάτων).

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.⁵⁸ Ни в ТЛ, ни у Платона прямо об этом не

⁵⁸ 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.⁵⁹ 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),⁶⁰ согласно гностикам – «паранойя или отклонение (παρανοίας 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,⁶¹ считают его происходящим из материи, как нередко говорят Нумений и Кроний, из

⁵⁹ Подробнее соответствующие разделы книг Диллона 2002, Афонасина 2007, и наше издание фрагментов Нумения и свидетельств о нем (ΣΧΟΛΗ [2009] 3.1).

⁶⁰ *Эннеады* 4.8 [6] 1.11–23, причем позиция Эмпедокла возводится к Пифагору. Ср. также *Энн.* 5.1 [10] (понятия «дерзости» и «инаковости»).

⁶¹ 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,⁶² или из растительной и неразумной [частей] души, как весьма часто утверждают Плотин и Порфирий.⁶³

Прокл в своем *Комментарии к «Тимею»* посвящает отдельный раздел обсуждению природы материи в ее связи со злом.⁶⁴ Однако вернемся к Тимею Локрскому и продолжению четвертого раздела:

Этот вид материи называет он (Тимей) вечным, хотя и не неподвижным, самим по себе (κατ' 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.

κατ' 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 μορφήν). 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-

⁶² 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.

⁶³ 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.

⁶⁴ 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* (52а) 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» (51а). 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...» (52е). 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 (52а). 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.⁶⁵

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,

⁶⁵ 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 γενόμενα 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),⁶⁶ 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 aberrация. 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-

⁶⁶ 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 (τόπον), 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*” (τόπων εἰδῶν), он называет ее *матерью* и *кормилицей* логосов, нисходящих в нее из сущего и от отеческой причины.⁶⁷

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 (ῥα) и бог, творец наилучшего (θεὸς δασιουρῶς τῷ βελτίονος). Но так как более раннее (πρεσβύτερον)⁶⁸ лучше более позднего, и упорядоченное (τὸ τεταγμένον)⁶⁹ беспорядочного, то бог, в своей благодати, 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 χώραν 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-

⁶⁷ Перевод Л. Ю. Лукомского.

⁶⁸ Имеется в виду то, что онтологически раньше.

⁶⁹ 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 $\pi\rho\acute{\iota}\nu \acute{\omega}\nu \acute{\omega}\rho\alpha\nu\acute{\omicron}\nu \lambda\acute{\omicron}\gamma\varphi \gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\theta\alpha\iota \eta\sigma\tau\eta\nu \iota\delta\acute{\epsilon}\alpha \tau\epsilon \kappa\alpha\iota \acute{\upsilon}\lambda\alpha \kappa\alpha\iota \acute{\omicron} \theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma \delta\alpha\mu\iota\omicron\upsilon\rho\gamma\acute{\omicron}\varsigma \tau\acute{\omega} \beta\epsilon\lambda\tau\acute{\iota}\omicron\nu\omicron\varsigma$. 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 $\lambda\acute{\omicron}\gamma\varphi$ 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 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).

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 (ζῶον 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.⁷⁰ 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»).

⁷⁰ 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 (ἀπαρευχείρητον).

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 ἀμείριστος 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.⁷¹ 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.

⁷¹ 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 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 приложена к одному и тому же месту (συναρισθεῖαι 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 σχήματα 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),⁷² 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 δυνάμεις. Надо понимать, что здесь имеются в виду силы тождественного и иного, которые у ТЛ описываются как начала (ἀρχαί) движения

⁷² 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),⁷³ 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),⁷⁴ кладущая предел протяженности (διάστασις), и сама протяженность. Именно так определяет ее платоник Север, а Спевсипп определил ее как «распространенную во всех направлениях форму».⁷⁵ 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;⁷⁶ Ксенократ – поскольку она является самодвижущимся числом,⁷⁷ Модерат-пифагореец [того же мнения], поскольку она охватывает пропорции (λόγοις περιέχουσιν); как различительный инструмент боготворца (κρίτικὸν κοσμοῦργοῦ θεοῦ ὄργανον) – Гиппас, слушатель («акусматик») Пифагора; по словам Аристотеля,⁷⁸ Платон [образует душу], полагая, что первоначальное живое существо (αὐτὸ τὸ ζῶον) состоит из идеи единого и первичных изменений длины, [ширины] и глубины, определяя единое как ум, двойцу – как научное знание (ἐπιστήμη), плоское число – как мнение, а объемное число – как чувственное восприятие.

⁷³ Афонасин 2010, 239–245.

⁷⁴ 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.

⁷⁵ 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.

⁷⁶ 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).

⁷⁷ См. Аристотель, *О душе* 1.2, 404b29; 1.4, 408b32 сл. = фр. 165 Isnardi-Parente / 60 Heinze. См. Диллон 2005, 143 сл.

⁷⁸ 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)⁷⁹ 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.⁸⁰

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».

⁷⁹ 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).

⁸⁰ 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).⁸¹ 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 Опунтский⁸² 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-

⁸¹ Подробнее о литературном наследии Платона и учении об эфире как пятом элементе см. Месяц 2002, 75–127.

⁸² 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.⁸³ 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 ἀριθμοῖ 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 эклипке. 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.⁸⁴

⁸³ Burkert 1972, а также мой перевод главы «Астрономия и пифагореизм» из этой книги (*ΣΧΟΛΗ* 5.2 [2011] 234–311).

⁸⁴ 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* 37c–38c. Нововведением ТЛ здесь можно считать толкование αἰὼν как ἀγέννητος 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 ἀγέννητος 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)⁸⁵: «...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),⁸⁶ 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–c. Обсуждаются две основные темы: покоящаяся в центре Земля как страж времени; и Земля как старейший элемент. Вторая может считаться одной из ранних интерпретаций *Тимея* 40c2.

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 τᾶς γᾶς).⁸⁷ Она старейшая из тел внутри небес (ῥαυῶ σωμαίων). 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 ff), который этот параграф из ТЛ (напомню, для него это подлинный текст!) привлекает в подтверждение мнения о неподвижности Земли у

⁸⁵ ΣΧΟΛΗ 3.1 (2009) 219.

⁸⁶ *Тимей* 37e3–38b2, цитируется Евсевием (*Приготовление к евангелию* 9.9.7) незадолго до этого.

⁸⁷ 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 устройства 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,⁸⁸ 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 τῇ λογικῇ μέρει), образ мудрости для благословенных (εἰκόνα σοφίας τοῖς εὐμοιρατοῦσι).⁸⁹

Поскольку в предыдущем предложении речь шла о природе, то разумно предположить, что субъектом здесь тоже является природа. Однако греческий

⁸⁸ *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...»

⁸⁹ ὧν τὰς ψυχὰς ἐπιρρῶτως ἐνάγαγε τὰς μὲν ἀπὸ σελάνας, τὰς δ' ἀπ' ἀλίω, τὰς δὲ ἀπὸ τῶν ἄλλων τῶν πλαζομένων ἐν τῇ τῷ ἐτέρω μοίρᾳ, ἕξω μιᾶς τᾶς τοῦ αὐτοῦ δυνάμει, ἃν ἐν τῇ λογικῇ 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 вождельный... 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 γόνον). 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. Энтон⁹⁰ 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 непонятым 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* 765a1–21.⁹¹

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 (γαίονιδέστερα), 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-

⁹⁰ Anton 1883–1891, 279.

⁹¹ 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 выражать 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 (ἄκοά). 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.⁹² 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:

⁹² 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 (ποικιλώтатов) – 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.

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.⁹³ 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.⁹⁴ И позднее эта теория становится общепринятой. Так, например, Гален называет λαμπρόν цветом (*О составлении снабдий* [Сотр.] XVI b).⁹⁵

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

⁹³ Cornford 1956, 277.

⁹⁴ 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» Гиппократ и Диогена Аполлонийского.

⁹⁵ 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).⁹⁶ **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 ὄψια), что должно

⁹⁶ 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 ἄμυα 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 источается, 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 ἀρτιῶν 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 προεβίστα 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.⁹⁷

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 проноссящихся 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

⁹⁷ 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.⁹⁸ 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-

⁹⁸ 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.⁹⁹

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, текстуральных) 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 выдают 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.

⁹⁹ 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. (2012а) «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 ψυχῆς 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 completes*. 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. (1964⁶) *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin.
- Dillon, J. M. (1973, 2010²) *Iamblichus Chalcidensis in Platonis Dialogis 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 Philostrate. 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.