

---

# Σ Χ Ο Λ Η

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΑΝΤΙΚΟΒΕΔΕΝΙΕ  
Ι ΚΛΑССИЧЕСКАЯ ΤΡΑΔΙЦΙЯ

Τομ 6

Βυπυσκ 2

2012

---

## ΣΧΟΛΗ

### ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΑΝΤΙΚΟΛΟΓΙΟ

### И КЛАССИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Издается «Центром изучения древней философии  
и классической традиции»

*Главный редактор*

Е. В. Афонасин

*Ответственный секретарь*

А. С. Афонасина

*Редакционная коллегия*

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

*Редакционный совет*

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

*Учредитель*

Новосибирский государственный университет

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

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

*Адрес для корреспонденции*

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

Тексты принимаются в электронном виде

по адресу: **afonasin@gmail.com**

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

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

© Центр изучения древней философии  
и классической традиции, 2012

---

Σ Χ Ο Λ Η

ANCIENT PHILOSOPHY AND  
THE CLASSICAL TRADITION

VOLUME 6

ISSUE 2

2012

---

## ΣΧΟΛΗ

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

*Editor-in-Chief*

Eugene V. Afonasin

*Executive Secretary*

Anna S. Afonasina

*Editorial Board*

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

*Advisory Committee*

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

*Established at*

Novosibirsk State University (Russia)

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

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

*The address for correspondence*

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

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

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

© The Center for Ancient Philosophy and  
the Classical Tradition, 2012

## СОДЕРЖАНИЕ / CONTENTS

ПРЕДИСЛОВИЕ РЕДАКТОРА / EDITORIAL	226
АНТИЧНАЯ ПСИХОЛОГИЯ / ANCIENT PSYCHOLOGY	
Ямвлих о душе	228
Е. В. АФОНАСИН	
Формообразующая и посредническая роль души Христа в позднем оригенизме	259
В. А. БАРАНОВ	
СТАТЬИ / ARTICLES	
Аксиологические мотивы в поэмах Гомера (2)	283
С. С. АВАНЕСОВ	
Монстры эллинского мифа и их периферийные варианты	306
ЭКА АВАЛИАНИ	
Платоновский <i>Филеб</i> о едином, многом и среднем	323
С. В. МЕСЯЦ	
Концепция добродетели у Эпикура	340
В. В. БРОВКИН	
«Физическая математика» Архимеда, формирование интегрального исчисления и механизмы новаций в математике	350
Л. С. СЫЧЕВА	
Понятие <i>yerro</i> в кастильском праве XIII века: между грехом и преступлением	365
А. В. МАРЕЙ	
Сферическая Земля от древних греков до эпохи Великих географических открытий	384
А. И. ЩЕТНИКОВ	
ПЕРЕВОДЫ / TRANSLATIONS	
Аристотелев корпус. Механические проблемы	405
А. И. ЩЕТНИКОВ, предисловие, перевод, примечания	
ДИСКУССИИ И РЕЦЕНЗИИ / DISCUSSIONS AND REVIEWS	
Анализ критики А. В. Лебедева термина «досократики» Дильса–Кранца	434
К. В. РАЙХЕРТ	
АННОТАЦИИ / ABSTRACTS	450

## ПРЕДИСЛОВИЕ РЕДАКТОРА

**В**торой выпуск шестого тома журнала включает в себя раздел, посвященный учениям о душе в Античности. Здесь публикуется перевод на русский язык доксографического сочинения о душе Ямвлиха Халкидского и статья о душе Христа в позднем оригенизме. Семь статей следующего раздела посвящены различным вопросам антиковедения и классической традиции в более широком смысле слова, от аксиологии Гомера до этической терминологии в кастильском праве. В разделе переводов мы продолжаем публиковать малые трактаты Аристотелевского корпуса: в этот раз подготовлен новый перевод *Механических проблем*. Том завершается дискуссионной статьей о термине «досократики» Г. Дильса и В. Кранца.

Следующий выпуск журнала будет посвящен естественным наукам в древности. Работы в этот сборник принимаются до конца ноября 2012 г. Приглашаем к сотрудничеству заинтересованных авторов.

Сердечно благодарим всех коллег и друзей, принявших участие в наших встречах, и напоминаем авторам, что журнал индексируется *The Philosopher's Index* и *SCOPUS*, поэтому присылаемые статьи должны сопровождаться обстоятельными аннотациями и списками ключевых слов на русском и английском языках. Информировать читателей, что все предыдущие выпуски можно найти на собственной странице журнала [www.nsu.ru/classics/schole/](http://www.nsu.ru/classics/schole/), а также в составе следующих электронных библиотек: [www.elibrary.ru](http://www.elibrary.ru) (Научная электронная библиотека) и [www.cceol.com](http://www.cceol.com) (Central and Eastern European Online Library).

Евгений Афонасин  
Академгородок, Россия  
11 июня 2012 г.  
[afonasin@gmail.com](mailto:afonasin@gmail.com)

## EDITORIAL

The second issue of the sixth volume of the journal includes a section dedicated to Ancient psychology. We publish a Russian translation of the doxographic fragments of the *De anima* of Iamblichus of Chalcis and an article on the soul of Christ in Late Origenism. Seven articles of the next section concern various issues related to the classical tradition, from Homer's axiology to the process of reinterpreting of moral terminology in the Castilian criminal law. The articles are followed by a new Russian translation of the *Mechanics* of the *Corpus Aristotelicum*. A contribution, that concludes the volume, discusses the term *Vorsokratiker* by H. Diels and W. Kranz and some of its modern critique.

Our next thematic issue (January 2013) will be dedicated to natural sciences in Antiquity. Studies and translations are due by November 2012. Interested persons are welcome to contribute.

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

*Eugene Afonasin*  
*Academgorodok, Russia*  
*June 11, 2012*  
[afonasin@gmail.com](mailto:afonasin@gmail.com)

# АНТИЧНАЯ ПСИХОЛОГИЯ

## ЯМВЛИХ О ДУШЕ

Е. В. АФОНАСИН

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

---

EUGENE AFONASIN

The Centre for Ancient philosophy and the Classical Tradition,  
Novosibirsk State University, Institute of Philosophy and Law, Russia

IAMBlichus ON THE SOUL

ABSTRACT. Built on two previous studies, dedicated, respectively, to Iamblichus of Chalcis' (c. 240–325) *Letters* and his vision of the afterlife (ΣΧΟΛΗ 4.1 (2010) 166–193 and ΣΧΟΛΗ 4.2 (2010) 239–245), the author now turns to the *De anima* of the Syrian Neoplatonist, preserved only fragmentary in John of Stobi's *Eclogae*. Unfortunately, only a doxographic part of Iamblichus' original treatise *On the Soul* was preserved by Stobaeus. The fragments were collected and for the first time studied by Festugière (1953), are then comprehensively edited, translated and commented by J. Finamore and J.M. Dillon (2002). The text is interesting for many respects. It supplies us with a considerable amount of information concerning ancient opinions about the nature of the soul, its powers, activities and faculties, considers the questions related with the number of the souls, their descent, encounter with the body, life and death, and, finally, such eschatological matters as purification, judgment, punishment and reward. Besides, the fragments allow us to perceive Iamblichus' own concept of the soul as a mediator between the world and the higher reality, immersed in the context of his sharp criticism of his predecessors, such as Numenius, Plutarch, Atticus, Albinus, Plotinus, Amelius, and Porphyry. The fragments are translated into the Russian for the first time.

KEYWORDS: Ancient psychology, Neoplatonism, doxography, the soul, eschatology

---

Продолжим работу, начатую в двух предыдущих публикациях, посвященных, соответственно, эпистолярному наследию Ямвлиха и его психологии.<sup>1</sup> О душе, ее природе, способностях и предпринимаемом ею небесном путешествии Ямвлих высказывается неоднократно и в различных контекстах. В предыдущей работе я рассмотрел основные из них. Сосредоточимся теперь на доксографи-

---

<sup>1</sup> Афонасин 2010а и 2010б.



ческой части его наследия, фрагментарно сохранившейся, как и *Письма*, лишь в составе *Эклог* Иоанна Стобея.<sup>2</sup>

Насколько обширным был трактат Ямвлиха «О душе» и какие разделы включал в себя, сказать трудно. Неизвестно так же, содержал ли он сколь-либо детальное изложение его собственной позиции. Стобея интересовала лишь доксографическая часть: его привлекло систематическое изложение «мнений о душе», выполненное в лучших перипатетических традициях. Однако сохранившиеся фрагменты ясно показывают, что Ямвлих преследовал как общеобразовательные, так и полемические цели: сопоставляя мнения о душе, он стремился показать, что многочисленные его предшественники, включая как древних платоников, перипатетиков, стоиков, эпикурейцев, так и непосредственных коллег по школе, таких как Амелий и Порфирий, неверно истолковали «древнее» пифагорейское и платоническое учение. Указания на оригинальное учение Ямвлиха о двойственной природе души Стобей сохраняет лишь в нескольких случаях. Эти фрагменты поддаются интерпретации на основании других источников (см. Афонасин 2010b, 242–244 и примечания к тексту ниже).

Выдержки из сочинения Ямвлиха и подзаголовки к ним приводятся по изданию Дж. Финамора и Дж. Диллона (Finamore–Dillon, 2002), которые, в свою очередь, следовали более ранней работе Фестюжьера (Festugière 1953).

## ЯМВЛИХ. ФРАГМЕНТЫ ТРАКТАТА «О ДУШЕ»

### I. Природа души

1. [362 Washsmuth I] Возводя все то, что наилучшим образом соответствует душе, к трем основным родам, – движению, знанию и тончайшей сущности, которую он иногда называл бестелесной, – [363 W] Аристотель каждому из этих родов сопоставляет затем подходящее мнение, так обнаруживая предел беспредельному, а также ясное и сжатое средство постижения [мнения].<sup>3</sup> Мне же в этом определении видится много двусмысленного и неясного (ведь движение-перемещение не следует рассматривать так же, как протекание жизнен-

---

<sup>2</sup> Кроме того, его позицию пересказывают Присциан и Псевдо-Симпликий. Подробнее см. Steel 1978. Финамор и Диллон приводят текст, перевод и комментарий (Finamore–Dillon 2002, 229 сл.).

<sup>3</sup> Аристотелево обсуждение мнений предшественников о душе служит для Ямвлиха естественной точкой отсчета, хотя, разумеется, используемый им материал гораздо обширнее и принадлежит другой эпохе. См. Аристотель, *О душе* 1.2, 405b11–2 сл.: «...движение, чувственное восприятие и бестелесность». Замена «чувственного восприятия» на «знание», вероятно, обусловлено 404b28 сл.

ных процессов, знание-представление (αἰ μορφωτικαί) – как отвлеченное знание (ἄμορφοι γνώσεις), а чистоту воздуха как чистоту бестелесной сущности), равно как много неполного и неадекватного (ведь все разнообразие мнений невозможно охватить этими тремя родами).

Души состоят из атомов

2. Некоторые возводят сущность души к первым началам четырех элементов. Ведь первичные атомарные тела элементарнее даже четырех элементов; будучи несмешанными и совершенно заполненными чистой первичной сущностью,<sup>4</sup> они не допускают внутри себя никакого деления. Первые начала бесконечно разнообразны по форме, и одна из них сферична; именно из этих сферических атомов, как они говорят, и состоит душа.

Душа – форма для тела

3. Как учат некоторые аристотелики, душа – это форма, связанная с телами,<sup>5</sup> или простое бестелесное качество, или сущностное совершенное качество. К этому мнению примыкает другая, хотя и не нашедшая отражения в традиции, но представляющаяся правдоподобной точка зрения, согласно которой душа – это соединение всех качеств и простое их объединение, либо выводимое из них, либо им предшествующее.

Душа как математическая сущность

4. [364 W] Теперь предлагаю тщательно рассмотреть тех, кто связывает сущность души с математической сущностью. Из них первый род – это фигура (σχήμα),<sup>6</sup> кладущая предел протяженности (διάστασις), и сама протяженность. Именно так определяет ее платоник Север, а Спевсипп определил ее как «распространенную во всех направлениях форму».<sup>7</sup> Причиной же или, скорее, предваряющим их обеих единым можно назвать ее, дав тем самым наиболее чистое определение.

<sup>4</sup> Аристотель также начинает с атомистов (403b31). «О чистой первичной сущности» атомисты не говорят.

<sup>5</sup> Ср. Аристотель, *О душе* 2.1, 412a19.

<sup>6</sup> Как замечают Диллон и Финамор, сопоставление с *Комментарием к Тимею* Прокла (2.153, 21 Diehl) показывает, что здесь возможна описка: согласно Северу «пределом протяженности» является не фигура, а точка (στικτή, σημείον). С другой стороны, по свидетельству Ямвлиха (*Об общих принципах математики* 4) точку в качестве первого принципа фигуры рассматривал Спевсипп.

<sup>7</sup> Спевсипп, фр. 54 Таράν. Ямвлих упоминает это определение еще раз в своем сочинении *Об общих принципах математики* 9. Полемику вокруг этого сообщения подробно обсуждает Диллон 2005, 57 сл.

Число, далее, образует второй род. В самом деле, некоторые пифагорейцы прилагают его к душе непосредственно;<sup>8</sup> Ксенократ – поскольку она является самодвижущимся числом,<sup>9</sup> Модерат-пифагореец [того же мнения], поскольку она охватывает пропорции (λόγοις περιέχουσιν);<sup>10</sup> как различительный инструмент бога-творца (κρίτικὸν κοσμοῦργοῦ θεοῦ ὄργανον) – Гиппас, слушатель («акусматик») Пифагора; по словам Аристотеля,<sup>11</sup> Платон [образует душу], полагая, что первоначальное живое существо (αὐτὸ τὸ ζῶον) состоит из идеи единого и первичных измерений длины, [ширины] и глубины, определяя единое как ум, двоицу – как научное знание (ἐπιστήμη), плоское число – как мнение, а объемное число – как чувственное восприятие.

#### Душа как гармония

5. 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)<sup>12</sup> в вещах и живых существах, и к сотворению всего сущего, [365 W] в то время как Плотин, Порфирий и Амелий учили, что гармония пребывает в сущностных предсуществующих разумных принципах (λόγοι); многие другие платоники и пифагорейцы также рассуждали в том смысле, что гармония переплетена с космосом и неотделима от небес.<sup>13</sup>

#### Душа как бестелесная сущность

6. Давайте же вновь обратимся к бестелесной сущности самой по себе и разберем вместе с тем по порядку все мнения о душе. Некоторые эту сущность, во

<sup>8</sup> То есть тем или иным способом определяют «число души», как об этом сообщает Аристотель (*Метафизика* 1.5, 985b26). Числом этим может быть единица (комментарий Александра Афродисийского к этому месту), двойка (Экфант у Ипполита, *Опровержение всех ересей* I 15, 2, см. Афонасин 2009а, 54 сл.) или четверка (Псевдо-Плутарх 877А, Секст Эмпирик, *Против ученых* IV 6).

<sup>9</sup> См. *О душе* 1.2, 404b29; 1.4, 408b32 сл. = Fr. 165 Isnardi-Parente/ 60 Heinze. См. Диллон 2005, 143 сл.

<sup>10</sup> Здесь и далее, подробнее о Модерате см. Афонасин 2009а, 76 сл. и 86 сл.

<sup>11</sup> Ср. *О душе* 1.2, 404b18–24. Ямвлих обращается здесь к устному учению Платона.

<sup>12</sup> Ср. Платон, *Тимей* 43d (о разрыве связей в душе во время воплощения). В сохранившемся трактате, надписанном именем Тимея из Локр, точного соответствия с этим высказыванием не содержится (ближайшая возможная параллель: 95E–96C).

<sup>13</sup> Ср. Порфирий, *Сентенция* 18 и Прокл, *Комментарий к Тимею*, 2.113.8–215.28 и 2.212.3–213.7. В последнем случае, как, вслед за Фестюжьером, замечают Диллон и Финамор (с. 87), Прокл не только цитирует Порфирия, который учит о космической гармонии, но и, со ссылкой на Аммония, приписывает Плотину соответствующее толкование гармонических пропорций, на основании которых в *Тимее* 35а создается душа. См. Ямвлих, *Комм. к Тимею*, фр. 53 Dillon. О гармонии небесных сфер многие «пифагорейцы и платоники» действительно учили.

всей ее полноте, называют «подобочастной»,<sup>14</sup> тождественной и единой, такой, что каждая ее часть заключает в себе целое. Другие в отдельную душу помещают умопостигаемый космос, богов, демонов, благо и все наидревнейшее (τὰ πρῶτα),<sup>15</sup> и заявляют, что все в равной мере присутствует во всем подходящим образом в соответствии с сущностью каждой вещи.<sup>16</sup> Этого мнения, бесспорно, придерживается Нумений, с ним не во всем соглашается Плотин; Амелий занимает неуверенную позицию, а Порфирий сомневается по этому поводу: то он решительно отвергает это мнение, то принимает его в качестве древнего предания. Согласно этому представлению, душа в полноте ее сущности ничем не отличается от ума, богов и превосходящих ее родов.<sup>17</sup>

7. Теория, противоположная этой, выделяет душу как следующую за умом в качестве отдельной ипостаси, причем ту ее часть, что наделена умом, истолковывает как тесно связанную с умом, однако существующую самостоятельно и независимо от него, и она отделяет душу от всех высших родов сущего, отводя ей, в качестве специального определения ее сущности, либо место, промежуточное между делимыми и неделимыми [366 W] <и телесными и бес>телесными родами сущего, либо полноту всеобщих смыслов (логосов), либо то, что после идей выполняет демиургическую функцию, либо жизнь, живую саму по себе и исходящую из умопостигаемого мира, либо, наконец, нисхождение родов истинно сущего как целого в низшую сущность. Именно этих доктрин полностью придерживались и сам Платон, и Пифагор, и Аристотель и все древние, чьи великие имена прославлены мудростью, и это поймет каж-

<sup>14</sup> ὁμοιομερής, состоящей из однородных частиц.

<sup>15</sup> Следующее за этим ἐν αὐτῇ выглядит плеоназмом. Согласно Ямвлиху (ср. также Стобей I 367, 3), эпитеты «божественный», «наидревнейший» и «наилучший» относятся к небесным существам, богам, демонам, ангелам и героям.

<sup>16</sup> Принцип, важный для неоплатонизма. См. Прокл, *Первоначала теологии* 103 «Πάντα ἐν πᾶσι, οἰκέως δὲ ἐν ἑκάστῳ – Все во всем, но в каждом в соответствии с ее сущностью». См. также Сириан, *Комментарий к Метафизике* 82.1, где это представление приписывается «пифагорейцам». Эта формула была воспринята Псевдо-Дионисием (*О божественных именах* 4.7), а затем Джордано Бруно и Лейбницем. Истоки этого представления можно найти у Антиоха Аскалонского (Цицерон, *Тускуланские беседы* V 22), а при желании – и у Анаксагора (Аристотель, *Физика* 187b1–7), однако, по-видимому, Нумений первым систематически использовал его для описания взаимоотношений этого мира с миром умопостигаемым. Подробнее см. Афонасин 2009а, 213 сл.

<sup>17</sup> В вышеупомянутом месте из *Комментария к Тимею* Прокла (213.13–15) Амелий действительно считает, что душа включает в себя все сущее в мире, богов, демонов, людей и неразумные существа. Похожая позиция Порфирия (и Плотина) выражена в *Сентенциях* 10 и 17 (см. пер. С. Месяц 2008). Ясно, что Ямвлих существенно упрощает теории своих предшественников, противопоставляя их все своей собственной.

дый, кто исследует их учения строго научно. На них же и мы основываем все наше сочинение, цель которого – раскрытие истины.<sup>18</sup>

Отдельные мнения (в основном материалистические)

8. Некоторые физики считают душу сплетением противоположностей, таких как <холодное> и горячее, сухое и влажное. Ведь они выводят слово «жизнь» из «кипеть» по причине тепла, а слово «душа» из «остывать» по причине холода, и в обоих случаях <они предлагают этимологии, соответствующие их мнениям; ведь либо они считают сущностью души огонь>, либо душой полагают вдыхаемый воздух; ведь сказано же, согласно Аристотелю, в одной орфической поэме, что душа входит в нас из космоса вместе с дыханием, порожденная ветрами; похоже и сам Орфей считал душу отдельной и единой, так что от нее происходит множество разделений, и многочисленные промежуточные «дыхания» нисходят в отдельные души из мировой души.<sup>19</sup>

9. Некоторые аристотелики полагают, что душа – это эфирное тело; другие определяют ее как сущностное совершенствование божественного тела, которое Аристотель называет «вечным движением» (ἐνδελέχεια), [367 W] как в некоторых случаях и Теофраст;<sup>20</sup> либо то, что происходит из всех более боже-

---

<sup>18</sup> Очевидно, что Ямвлих высказывает здесь свою точку зрения, согласно которой душа как отдельная ипостась представляет собой промежуточное звено между неизменным миром Ума и изменчивым космосом. Термин «полнота (плерома)» от Ямвлиха затем перешел к Проклу и Дамаскию, хотя, вопреки мнению некоторых авторов, я бы не стал связывать его в данном контексте с гностицизмом. См. так же *О мистериях* 1.8.

<sup>19</sup> Ямвлих связывает *О душе* 405b23 сл. с последующей цитатой из орфики (410b27 сл. = фр. 27 Kern / 421 Bernabé). Критикуются все те, кто слишком тесно связывает душу с первоэлементами и различными «противоположностями», что было характерно в целом для ранних греческих физиков от Гераклита и Эмпедокла до Диогена из Аполлонии и автора Папируса из Дервени. «Душе свойственно познавать не потому, что она состоит из элементов, а также ясно, что не подобает и неправильно говорить, что она движется» (*О душе* 410a26–28). Орфика цитируется еще раз ниже (фр. 25), причем, как и в этом случае, Ямвлих расширяет свидетельство Аристотеля, истолковывая его в нужном ему ключе.

<sup>20</sup> Этот комплексный фрагмент подробно разбирают Финамор и Диллон (с. 95–100). Светоподобной материальной субстанцией считает душу Гераклид Понтийский, упоминаемый Ямвлихом далее (фр. 26), однако в качестве платоника (подробнее о психологии Гераклида см. Диллон 2005, 241 сл.). Эфирной, по свидетельству Тертуллиана (*О душе* 5.1) и Макробия (*Сон Цициона* 1.14.20), первым назвал душу перипатетик начала II в. до н. э. Критолай, возглавлявший Академию до Карнеада. Термин «энделехейя», приписываемый Аристотелю Теофрастом (в его доксографическом сочинении, см. Епифаний, *Против ересей* 3.31–32) и означающий здесь «сущностное совершенствование божественного тела», должно быть указывает на главное свойство души – вечное движение. Так же этот термин определяется Цицероном (*Туск.* 1.10) и Филоном Александрийским (*De somniis* 1.30). Состоящая из той же субстанции, что и небеса, душа обладает тем же фундаментальным свойством – вечным круговым движением.

ственных родов, если несколько модифицировать их воззрения;<sup>21</sup> либо то, что сливается (συυκεκραμένον) с телами, как считают стоики;<sup>22</sup> либо то, что смешивается с началом роста или присуще телу как «одушевленному» – однако не самой душе в качестве ее принадлежности – как говорит о душе Дикеарх из Мессены.<sup>23</sup>

## II. Душевные способности

Как способности присущи душе?

10. Платон не считает, что душевные способности существуют независимо от души; напротив, он говорит, что они по естеству связаны с душой и единообразно («как одна форма») сосуществуют с ней по причине несложной природы души.<sup>24</sup> Так же и Аристотель, полагая сущность души простой, бестелесной и формообразующей (εἶδος τελεσιουργόν), не представляет дело таким образом, как если бы способности были присущи некой сложносоставной душе.<sup>25</sup> Напротив, философы-преемники Хрисиппа и Зенона и все те, кто считает душу телом, рассматривают способности так, как если бы они были качествами одного субстрата, а душа подлежала этим способностям как субстанция;<sup>26</sup> и из них они составляют одну сложную природу, сочетающую неподобные (ἀνομοίωv) начала.

[368 W] Так способности присущи душе, ей самой или же общему живому существу, которое заключает в себе душу и рассматривается как существующее в теле (μετὰ τοῦ σώματος θεωρούμενον ζῶον). По мнению тех, кто считает, что душа живет двойной жизнью, одной сама по себе, другой – в теле, они присущи душе одним способом, а цельному живому существу – другим; так это представляют

Вероятно, из этой исходной идеи затем возник неологизм «энтелехейя» («душа есть первая энтелехейя естественного тела», 412b5), однако не исключено, что некоторые перипатетики не последовали за своим учителем, что и нашло отражение в доксографической традиции.

<sup>21</sup> Эта фраза Ямвлиха, по мнению Финамора (Finamore 1985, 12 сл.), может указывать на «эфирное тело» души.

<sup>22</sup> Ср. SVF 1.145; 2.473 и др., где говорится о «полном смешении». Вероятно, имеется в виду «огненная пневма». Poleмику стоиков и перипатетиков о смешении см. в трактате Александра Афродисийского *О смешении и росте* (рус. пер. М. Солоповой 2002).

<sup>23</sup> Ср. Цицерон, *Тускуланские беседы* 1.10, где позиция Дикеарха излагается более подробно. Здесь говорится, что, по мнению Дикеарха, души не существует ни в человеке, ни в животном. «Одушевленность» – это характеристика всего живого организма и не может быть отделена от него.

<sup>24</sup> См., например, *Федон* 78b, хотя душа и трехчастна: *Тимей* 69b и др.

<sup>25</sup> Это вольное толкование позиции Аристотеля. Ямвлиху важно противопоставить его и Платона стоикам.

<sup>26</sup> ὡς ἐν τῷ ὑποκειμένῳ ποιότητος συμβιβάζουσι, τὴν δὲ ψυχὴν ὡς οὐσίαν προὑποκειμένην ταῖς δυνάμεσι τιθέασιν... См. SVF II.826 (28F Long–Sedley).

Платон и Пифагор.<sup>27</sup> Те же, кто считает, что у души лишь одна жизнь – жизнь сложного [организма], так как душа растворена (συγκεκραμένης) в теле, как говорят стоики, или потому что душа отдает всю свою жизнь общему живому существу, как на этом настаивают перипатетики, утверждают, что способности присущи [душе] одним лишь способом – разделенные (ἐν τῷ μετέχουσθαι) целым живым существом или же растворенные в нем.<sup>28</sup>

Как различаются способности?

11. Как же они различаются? Согласно стоикам, некоторые различаются в соответствии с подлежащими им частями тела. Ведь различны, по их словам, даже истечения пневмы из ведущей части (ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ): одни предназначены для глаз, другие – для ушей, иные – для остальных органов восприятия. Другие (способности) различаются благодаря своим особенностям в том же самом субстрате; ведь как сладость и приятный запах присутствуют в одном и том же теле – яблоке, так и ведущая часть заключает в один субстрат и воображение, и признание (συγκατάθεσιν), и стремление, и разумение (λόγον).<sup>29</sup> Для аристотеликов и всех тех, кто считает душу несложной, ее способности <различаются не> субстанционально, но по виду тех эффектов, которые они в силах произвести.<sup>30</sup> По Платону душа в одном смысле называется трехчастной, так как тройным образом различается в разных жизненных сущностях (ἐν ἑτέροις οὐσίαις τριπλῆ ζωῆς),<sup>31</sup> [369 W] в другом же смысле у нее множество спо-

<sup>27</sup> О двойной жизни души Ямвлих говорит не раз. См. *О мистериях* 3.3 и фр. 17 ниже.

<sup>28</sup> Речь идет о позднейших толкованиях Аристотеля, которые, по мнению Ямвлиха, искажают исходное учение Платона и Аристотеля об автономности души. Александр Афродисийский (*О душе* 20.26–21.13) отрицает, к примеру, что душа и тело подобны кормчему и кораблю.

<sup>29</sup> См. SVF II.836, 837, III.177 (признание), 169–177 (стремление); Long–Sedley 1987, I, p. 53–54. Яблоко в качестве примера приводят Порфирий, Александр Афродисийский и другие авторы.

<sup>30</sup> Текст предложения исправлен издателем. См. Аристотель, *О душе* 402b1 сл., 411a26 сл., 413b13 сл., 432a22 сл. и др. Согласно Аристотелю, если душевные способности делимы, тогда что их объединяет? Тело не может объединять, следовательно, это душа, которая таким образом оказывается неделимой. Это верно даже в случае с растениями и насекомыми, которые способны жить, будучи разделенными на части. Критикуя трехчастное деление души у Платона, он отмечает, что лучше говорить о выделении отдельных способностей в единой душе, допуская отделение разве что для ума (413b24).

<sup>31</sup> *Тимей* 69b, *Федр* 246a и др. Диллон и Финамор (p. 108 сл.) отмечают, что различие между частью души и ее способностью хорошо представлено в платонической традиции, как это показывают фрагменты трактата Порфирия *О душевных силах* (253F.1–122 Smith; ap. Stobaeus I.350.8–354.18). Части души отличаются своими субстратами, однако несколько способностей могут быть присущи одной части. С этим соглашаются даже те, кто, как Николай Дамасский и Лонгин (253F.37–42), считают душу несложной. Как бы там ни было, согласно Порфирию (Fr. 253F.11–18 Smith, ap. Stobaeus 350.19–25) и,

способностей, так как различия теперь наблюдаются не в жизненных сущностях, но в одном и том же субстрате в различных индивидуальных свойствах. В целом же часть отличается от способности тем, что часть касается субстанционального различия, в то время как способность – порождения или созидания в одной и той же субстанции.

#### Многообразие душевных способностей

12. Последователи Зенона считают, что душа восьмичастна и что с <этим> частями связаны многочисленные способности, как, например, ведущая часть заключает в себе воображение, признание, стремление и разумение.<sup>32</sup> Платон и его школа, а так же Архит<sup>33</sup> и остальные пифагорейцы, объявляют душу трехчастной, разделяя ее на разум, стремление и желание (εἰς λογισμὸν καὶ θυμὸν καὶ ἐπιθυμίαν), ведь они полезны для определения состава добродетелей. Из душевных способностей они указывают на силу роста, воображение, восприятие, мнение, движущее тело намерение, стремление к добру или злу и мышление.<sup>34</sup> Аристотель выделяет пять способностей: силу роста, восприятие, движение-перемещение, стремление и мышление.<sup>35</sup>

#### Какие способности присущи душе?

13. Плотин удаляет из души все неразумные способности – чувственное восприятие, воображение, память и рассудок.<sup>36</sup> Он оставляет лишь чистый рассудок в чистой сущности души, так как этот последний обладает способностью, родственной душевной сущности. [370 W] Напротив, платоник Демокрит и его сторонники возводят все эти виды способностей к сущности самой души.<sup>37</sup>

вероятно, Ямвлиху (см. фр. 12 ниже) трехчастное деление души важно не само по себе, но как способ построения иерархии добродетелей, о чем подробнее см. новую работу Дж. Финамора (Afonasin–Dillon–Finamore 2012, 113–132) и установления ее отношения с телом. Подробнее о термине *полудύναμος* см. Dillon–Finamore, 109 ff.

<sup>32</sup> Испорченный текст дополнен издателями. См. SVF I.143, II. 827, 828, 830, 832, 836, 879.

<sup>33</sup> Ни Архит, ни псевдо-Архит не говорят о трехчастной душе, однако, как отмечают комментаторы, сохранился примечательный фрагмент сочинения *О природе человека* некоего Эсара (Aesarus) (ар. Stob. 1.355.1–357.22) в котором пифагореец этой доктрины придерживается. Теслеф, Диллон и Финамор считают вероятным идентификацию этого Эсара с пифагорейцем Аресой (Aresas) из Лукании, которого упоминает Ямвлих (*О пифагорейском образе жизни* 266). См. Thesleff 48–50.

<sup>34</sup> ...φύσιν καὶ φαντασίαν καὶ αἴσθησιν καὶ δόξαν καὶ κινήτικὴν σωματικὴν διάνοιαν καὶ ὄρεξιν καλῶν ἀγαθῶν καὶ νοήσεις...

<sup>35</sup> φύσιν, αἴσθησιν, κίνησιν κατὰ τόπον, ὄρεξιν, διάνοησιν (*О душе* 441a31 и 432a29). В других местах список варьируется. Ср. 413a23, 413b1, 432a22 и 433b1.

<sup>36</sup> См. *Эннеады* 4.3.18 (о том, что, оставляя тело, душа сохраняет лишь высшие способности), 1.1.7 (о том, что чувственное восприятие не принадлежит сущности души) и др.

<sup>37</sup> О Демокрите см. статью Люка Бриссона в *Dictionnaire des Philosophes Antiques* 2.7167. Этот платоник, живший до Плотина и придерживавшийся, как видно, прямо



Платон полагает, что способности принадлежат как самим душам, так и живым существам, различая свое в каждой жизни (καθ' ἑκάτεραν ζωὴν διορίζομενος ἑκάτερον).

Порфирий, Плотин и их последователи утверждают, что присущие ей способности душа проецирует (προβάλλει) на каждую часть мира, и жизни, будучи так или иначе спроецированы, разрушаются и прекращают существование подобно тому, как из семени появляется растение, когда семя возвращается в себя.<sup>38</sup> Можно предположить так же, хотя и не настаивая, новую точку зрения, согласно которой эти способности остаются в мире, а отнюдь не разрушаются.<sup>39</sup>

#### О памяти

14. [609 Hense III] Таковы важнейшие способности души, однако есть и другие способности, ей присущие, но не сущностные, такие как память, которая есть удержание впечатления.<sup>40</sup>

#### Об уме

15. [317 Wachsmuth I] Что же касается ума и других высших способностей души, то стоики говорят, что разум не насажден в душе изначально, но присоединяется впоследствии, примерно к четырнадцати годам благодаря чувственному восприятию и воображению.<sup>41</sup> Напротив, последователи Пифагора и Платона утверждают, что разум присущ и новорожденному, однако затемнен внешними влияниями и потому не проявляет себя должным образом, пребывая в спящем состоянии.<sup>42</sup>

Что же касается ума, то многие перипатетики полагают, что один ум происходит из семени и природы и появляется в момент рождения; однако к нему они добавляют второй ум, называемый отдельным и внешним, возникающий тогда же, но проявляющийся позже, когда актуализируется потенциальный ум и начинает подобающим образом участвовать в актуальном мышлении.<sup>43</sup>

---

противоположной позиции, комментировал диалоги Платона и писал доксографические сочинения.

<sup>38</sup> Или «прорастает», как у многолетних растений, вроде тюльпанов, когда растение увядает, а луковица остается и дает жизнь новому растению на следующий год.

<sup>39</sup> О том, что, оставаясь в мире, низшие способности души некоторым образом продолжают существовать, Ямвлих говорит и в своем комментарии к *Тимею* (фр. 81 Диллон, из Прокла, *In Tim.* 3.234.18). См. ниже фр. 37. Подробнее см. Dillon-Finamore 116–117.

<sup>40</sup> См. Аристотель, *О памяти* 451a14. Этот и следующий фрагменты перенесены Фестюкьером из других мест *Антологии* Стобея.

<sup>41</sup> SVF 2.841 (Гален цитирует Хрисиппа) и 471a, 2.83 и 764 (о возрасте в 14 лет).

<sup>42</sup> *Тимей* 43d–44a; Прокл, *In Tim.* 3.348.6–21.

<sup>43</sup> О потенциальном и актуальном уме Аристотель говорит не раз. См. раздел трактата *О душе* 3.5 и *О возникновении и уничтожении* 736b. Как и в других подобных случаях, Ямвлих ссылается на перипатетическую традицию после Аристотеля, представ-

Напротив, многие платоники сами помещают ум в душу в момент ее первого воплощения и совершенно не отличают ее от ума.<sup>44</sup>

### III. О действиях души

16. [370 Wachsmuth I] Кому не знакомо перипатетическое учение, согласно которому душа, сама оставаясь неподвижной, оказывается причиной всякого движения?<sup>45</sup> Но если неподвижное недействительно, то недейственное начало (ἀνενέργητον) в душе будет зачинателем действия.<sup>46</sup> И если, как говорят некоторые, действие (ἐνέργεια) есть цель, связь (συνουχία), единство и надежная причина движения, и если, по словам Аристотеля, неподвижная энтелехия души крепко удерживает это действие в себе (ταύτην ἐν ἑαυτῇ συνείληφεν), тогда все то, что осуществляется во всех действиях живых существ, будет происходить от такого совершеннейшего действия.<sup>47</sup> Что же касается Платона, то по его мнению совершенные действия ни в коем случае не родственны (συμφύτω) сущности и жизни души. Ведь ясно, что он связывает действия с универсальным живым существом (τὸ κοινόν), но так как изменение, делимость, телесная протяженность (παράτασις) и распространение [371 W] во времени и пространстве совпадают с действиями, ни одно из которых не присуще самой бес-телесной жизни, то отсюда следует, что, согласно Платону, ни одно из движений сложного живого существа не присуще самой душе. И так как, по его представлению, жизнь двойственна, – одна отделена от тела, другая общая с ним, – то так же и некоторые действия присущи самой душе, а некоторые общие с тем, что содержит ее в себе (τοῦ ἔχοντος). Одни действия изначально возникают в душе, другие возбуждаются телесными страстями, а третьи оживляются (ἀνακτινοῦμενα) в равной мере и тем и другим. Однако все они возникают из души, которая и есть их причина. Перемещение (φορᾶς) корабля зависит от совместных усилий рулевого и ветра, хотя необходимы также и другие [условия], без которых корабль не сдвинется, однако рулевой и ветер сами по себе представляют собой важнейшие причины, без которых движение невоз-

---

ленную прежде всего комментариями, наиболее известным из которых был комментарий Александра Афродисийского на трактат *О душе*.

<sup>44</sup> Предложение обрывается. См. 6 и 7 выше, 17–18 и 39 ниже. Этого мнения, согласно Ямвлиху, придерживались Нумений и, отчасти, Плотин, Порфирий и Амелий.

<sup>45</sup> Вероятно, имеется в виду точка зрения комментаторов, вроде Александра Афродисийского, согласно которой душа, в качестве формы для тела, сама остается неподвижной (*In De An.* 21.22-24.17). См. Аристотель, *О душе* 405b30–b25.

<sup>46</sup> Ямвлих считает, что комментаторы ошибочно истолковывают учение Аристотеля. Он не согласен с тем, что неподвижное и недейственное (неактивное) начало само может стать причиной действия.

<sup>47</sup> Напротив, если неподвижное будет действительным (активным), что характерно для ума, то каким образом он может быть ответственен за телесные действия любых живых существ?

можно. Так же и душа использует все тело и управляет его действиями, используя тело в качестве инструмента (ὄργανον) или транспортного средства (ὄχημα), однако она способна и на собственные движения, и свободные души, отделившиеся от сложного живого существа, осуществляют (ἐνεργοῦσιν) сущностную жизнь души, боговдохновенную (ἐνθουσιασμών), нематериально разумную (τῶν ἀύλων νοήσεων), словом, ту, что связывает нас с богами. Конечно, считающие душу телесной, как, например, стоики и многие другие, с этим не согласятся. Не согласятся с этим и те, кто думает, что душа смешивается с телом в акте зарождения (συκεκράσθαι αὐτὴν εἰς τὴν γένεσιν), и таковы многие физики. Им подобны и те, кто считают душу своего рода побегом (βλάστημα), соразмерно (ἐν ἀρμονίας) произрастающим из тел.<sup>48</sup> [372 W] Все они приписывают душе телесные (σωματοειδεῖς) движения.

#### IV. О психических актах

17. Все ли души осуществляют одинаковые акты (ἔργα),<sup>49</sup> или у универсальных (τῶν ὅλων) они совершеннее, а у остальных соответствуют тому чину (τάξιν), который они занимают? Как говорят стоики, разум (λόγος) уникален, рассудок (διανόησις) един для всех, а правильные действия (τὰ κατηρθώματα) и добродетели одинаковы как для индивидуальных, так и для универсальных душ. Плотин и Амелий придерживаются того же мнения (ведь они не определяют индивидуальную душу как что-то, отличное от универсальной, но как нечто, единое с ней); напротив, согласно Порфирию, действия (ἐνεργήματα) универсальной души совершенно отличны от действий индивидуальной души.<sup>50</sup>

18. Не стоит пренебрегать и другим мнением, согласно которому души можно разделить на роды и виды, тем самым различая между совершенными актами универсальных душ, чистыми и незапятнанными действиями божественных душ и, в отличие от этих последних, дерзкими (δραστήρια) действиями демонических душ, великими деяниями душ героев и актами того вида, который характерен для смертных (θνητοειδῆ) и присущ животным и людям, и

<sup>48</sup> Федон 91d (против мнения Симмия о том, что, будучи своего рода соразмерностью или настройкой, исчезнет вместе или даже ранее настраиваемого объекта, то есть тела).

<sup>49</sup> Как видно из дальнейшего, Ямвлих не проводит принципиального различия между действиями (энергиями) и делами (актами) души.

<sup>50</sup> Плотин действительно настаивает на единстве мировой души и индивидуальных душ. Напротив, развивая позицию Плотина, Порфирий в *Сентенциях* 37 проводит некоторое различие между мировой душой и отдельными душами, говоря, что первая не сводится к их сумме. Само по себе это не объясняет критику Ямвлиха. Возможно, его источник до нас не дошел или же Ямвлих, как и в других подобных случаях, намеренно заостряет противоречие.

так далее до самого конца. Данное определение позволяет затем провести разделение на основе зависящих от них свойств.<sup>51</sup>

19. Считающие, что души одинаковы на всех уровнях и по роду и по виду, как думает Плотин, или даже по числу, как нередко поспешно заявляет Амелий, признают тождество души и ее действий.<sup>52</sup> Другие, рассуждая более основательно и настаивая на том, что различные сущности душ претерпевают последовательно первое, [373 W] второе и третье нисхождения (προόδους), что и следовало ожидать от тех, кто обсуждает это при помощи новых, но неопровержимых аргументов, говорят, что действия универсальных, божественных и нематериальных душ всегда завершаются (ἀποτελεῦσθαι) в их сущностях, но они ни в коем случае не согласятся с тем, что индивидуальные души, заключенные в единой форме и разделенные среди тел, могут быть непосредственно отождествлены с их действиями.

20. Продолжим тем же методом и рассмотрим разделение, подобное предыдущему. Я утверждаю, что акты – это прораствание (προσπεφυκέναι) сил в тех душах, которые полны, просты по природе и отделены от материи, как это раскрывается в только что представленном мнении, и в случае менее совершенных душ, которые существуют разделенными по земле, их акты подобны произрастанию плодов у растений. В этой связи следует заметить, что стоики примешивают (συμμιγνύουσιν) все действия души, какого бы они ни были типа, к неодушевленным частям, которыми они управляют, в то время как последователи Платона – не ко всем. Ведь, как они говорят, некоторые силы, такие как восприятие и желание, связаны с телом как материальной основой, другие же, более чистые, такие как разум, совсем не нуждаются в теле.

21. Что же касается актов, связанных с телесными силами (τῶν σωματοειδῶν δυνάμεων) души, то Платон не связывает их с телами сущностным образом, говоря, что они общаются через обращение (κατ' ἐπιστροφῆν)<sup>53</sup> и избавляя акты отдельных (τῶν χωριστῶν) сил от всякой склонности к телам. Так что акты универсальных и более божественных душ не смешаны благодаря чистоте их

<sup>51</sup> Здесь и в следующих двух фрагментах Ямвлих излагает свою позицию, которая нашла отражение в *О мистериях* 8.6 и др. и *Письме к Македонию* (Стобей, II 173, 26 – 174, 27 W.), а также пересказывается Проклом в *Комментарии к Тимею* (3.245.19–247.25, фр. 82 Dillon, комментируется 41d, фраза о «вторых и третьих»), Псевдо-Симпликием и Присцианом (Finamore–Dillon 2002, 229 сл.). Подробнее см. Steel 1978, 23 сл., текст, перевод и комментарий Финамора и Диллона, новую статью Даниэлы Таормины (Afonasin–Dillon–Finamore 2012, 63–74) и мою предыдущую работу (Афонасин 2010b).

<sup>52</sup> εἶναι αὐτῆν ἐρούσιν ἅπερ ἐνεργεῖν. Прокл, как замечают Финамор и Диллон (с. 128 сл.), в том же самом обвиняет Теодора из Асины (*Комм. к Тимею* 3.246.23–28) и, на основе ряда параллельных мест (с. 128, сн. 53), подозревают в этом влияние Ямвлиха. В оставшейся части этого фрагмента и начале следующего этой точке зрения и стоикам (как во фр. 10 выше) Ямвлих вновь противопоставляет свою позицию.

<sup>53</sup> Ср. Порфирий, *Сентенция* 7.

сущности, в то время как акты погруженных в материю индивидуальных душ (τῶν ἐνύλων καὶ μεριστῶν) не до такой степени безупречны (ἄχραντα). Акты душ, восходящих и освободившихся от творения, избавляются от остатков телесных влияний, а те, что нисходят, сплетены (συμπλέκεσθαι) и соединены (συνυφαίνεσθαι) с ними всевозможными способами (πολυειδῶς). [374 W] Те души, которые размещены на едино-видных духовных телах (τοῖς αὐτοειδέσι πνεύμασι) и с их помощью легко достигают всего, чего пожелают, с самого начала осуществляют свои акты без труда; посеянные же в более плотные тела и заключенные в них наполнены (ἀναπύπλασθαι), так или иначе, их природой. Кроме того, универсальные души обращают к себе все то, чем они управляют (ἐπιστρέφειν εἰς ἑαυτὰ τὰ διοικούμενα), тогда как отдельные души сами обращаются к тому, о чем заботятся (ἐπιστρέφεσθαι πρὸς ταῦτα ὧν ἐπιμελοῦνται).

22. Исходя в своем разделении из других принципов, перипатетики придерживаются мнения, что душевные акты касаются только живого существа и сложного [организма] (τοῦ συνθέτου). [Платон сначала помещает их в душе, однако затем приписывает их общему (τὸ κοινόν)]. Однако Платон и Пифагор, полагая, что их сущность превышает природу и есть прародитель всего природного, считают их акты старшими и более славными, чем природа. Кроме того, они не допускают природного начала для души,<sup>54</sup> полагая, что она, происходящая из себя и для себя,<sup>55</sup> сама одушевляет свои действия; и тем внутренним движениям, которые можно считать прекрасными и благими, и превосходящими природу, они предоставляют право занять высший уровень (καθ' αὐτὰ ἐξαιροῦσιν).

23. Ведь и сами платоники весьма расходятся во мнениях.<sup>56</sup> Некоторые, такие как Плотин и Порфирий, сводят к единому составу и к одной форме виды и части жизни, и действия [души].<sup>57</sup> Другие, такие как Нумений, затевают по этому поводу спор.<sup>58</sup> [375 W] Третьи же, такие как Атик и Плутарх,<sup>59</sup> в этом споре приходят к согласию. Эти последние утверждают, что предвечные (προῦλοκεμένων) беспорядочные и несдержанные (πλημμελῶν) движения со-

<sup>54</sup> ἄρχεσθαι τε αὐτὴν οὐ ποιοῦσιν ἀπὸ τῆς φύσεως.

<sup>55</sup> αὐτὴν δὲ ἀφ' αὐτῆς καὶ περὶ αὐτὴν ἐξηγεῖσθαι.

<sup>56</sup> Как и выше (фр. 15) перипатетики вновь противопоставляются платоникам, на сей раз в основном «средним». Исчерпывающий очерк их философии: Диллон 2002.

<sup>57</sup> Разумной и неразумной составляющих жизни души, которую они, в отличие от стоиков, считают единой.

<sup>58</sup> Ср. фр. 44 Des Places, где (по свидетельству Порфирия) Нумений утверждает, что мы обладаем двумя противоборствующими душами.

<sup>59</sup> В тексте сказано: οἱ περὶ Ἀτικὸν καὶ Πλούταρχον. Однако не ясно, о каких приверженцах идет речь. Подобное мнение Плутарх высказывает, например, в *Платоновских вопросах* 1003а и в *О сотворении души в «Тимее»* 1014b-с, Атик – во фр. 23 Des Places (Proclus, *in Tim.* 1.381.26). В отличие от Нумения, они считают, что неразумная душа прекращает свое существование после упорядочения ее демиургом.

провождаются последующими, которые оформляют и упорядочивают их, и из них двоих они составляют затем созвучие (συνυφαίνουσι).

Причиной, приводящей к нисхождению души, согласно Плотину, является «исходная инаковость», по Эмпедоклу – «бегство от бога» (фр. 115 DK.), по Гераклиту – «изменчивый покой (τῆς ἐν τῷ μεταβάλλεσθαι ἀναπαύλης)» (фр. 84a DK.),<sup>60</sup> согласно гностикам – «паранойя или отклонение (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,<sup>61</sup> считают его происходящим из материи, как нередко говорят Нумений и Кроний, из самих тел, как считает Гарпократион,<sup>62</sup> или из растительной и неразумной [частей] души, как весьма часто утверждают Плотин и Порфирий.<sup>63</sup>

<sup>60</sup> *Эннеады* 4.8.1.11–23, причем позиция Эмпедокла возводится к Пифагору. Ср. так же *Энн.* 5.1 (понятия «дерзости» и «инаковости»).

<sup>61</sup> ...ἀπὸ τῶν ἕξωθεν προσφουμένων προσιθέντων ὁλωσοῦν τῇ ψυχῇ τὸ κακόν, ἀπὸ μὲν τῆς ὕλης... Употребляемая терминология свидетельствует о том, что имеются в виду «астральные» влияния на душу, которые буквально «приплетаются» к ней как сорняки при ее прохождении через небесные сферы. Интересная параллель: свидетельство Климентя о гностике II в. Василиде и цитата из книги *О прилепившейся душе* его последователя и «сына» Исидора (Климент, *Строматы* 2.113.3–114.1). Исидор доказывает, что «естественность» прилепившихся страстей не является моральным оправданием для бездействия и потакания им: «Силою разума следует бороться против низменных тварей, которые сидят в нас!» – восклицает он. Следом за этим сразу же идет цитата из письма другого гностика, Валентина, также «о присоединившихся духах (просартήματα)» (Климент, *Строматы* 2.114.2–6). Здесь сердце человека сравнивается с «постоялым двором», где живет кто попало и полно нечистот. Ср. Марк Аврелий 12.3.4, где также говорится о присоединившихся страстях теми же словами. Ср. также Макробий, *Комм. на «Сон Сципиона»* 1.11.12 (incrementa). Скорее всего, сведения Ямвлиха о гностиках ограничены неоплатонической полемикой, инициированной трактатом Плотина. 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.

<sup>62</sup> Гарпократион – ученик Аттика. Подробнее о нем см. Диллон 2002, 264–267. В комментарии на это место Диллон отмечает, что Ямвлих мог иметь в виду 8 главу трактата 1.8 Плотина, где последний критикует точку зрения тех, кто возводит зло к материи и считает пагубным всякое воплощение. Источником зла скорее следует считать форму, активное начало в сложном теле, причем только тогда, когда она смешивается с материей.

<sup>63</sup> Напр., Плотин, 4.4.44.31 (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.

24. <...> Напротив, согласно Аристотелю, от человеческих эти действия отличаются формой их жизни и другими свойствами.<sup>64</sup> По мнению стоиков, низшие действия жизни постоянно отделяются (ἀεὶ ἀπομερίζεται), становясь все менее совершенными, и чем ближе они подходят к неразумному, тем заметнее низшее отделяется от высшего по пути к несовершенству (ἐπὶ τὸ ἀτελέστερον ἀποφέρεται τὰ καταδεέστερα τῶν πρεσβυτέρων).<sup>65</sup> Наконец, как я слышал от некоторых платоников, таких как Порфирий и многие другие, человеческое [поведение] подобно поведению диких зверей, а поведение животных подобно человеческому в той мере, в которой их действия, различающиеся по их сущности, уподобляются друг другу.<sup>66</sup>

#### V. О количестве душ

25. [376 W] Некоторые считают, что сущность души численно едина, но затем умножают ее, – как думает Амелий, отношениями и распределениями<sup>67</sup>

<sup>64</sup> Вероятно, первая часть предложения опущена Стобеем. Должно быть, как предполагают Диллон и Финамор, Аристотель вновь противопоставляется Платону и пифагорейцам или, возможно, досократикам. От «человеческих» действий души отличаются, разумеется, животные.

<sup>65</sup> Финамор и Диллон замечают, что здесь Ямвлих несколько заостряет стоическую теорию различных уровней души, различаемых степенью натяжения («тоноса») пневмы (фр. 720, SVF 2.71 и др.), настаивая (в поддержку своей позиции) на том, что каждый последующий уровень совершеннее предыдущего.

<sup>66</sup> ἐφ' ὅσον πέφυκε τὰ διακεκρμένα καθ' ἑτέρας οὐσίας ὁμοιοῦσθαι πρὸς ἄλληλα. Сопоставления подобного рода достаточно распространены. Ср., например, вышеупомянутое свидетельство Климента о гностике Василиде, где, перед процитированным отрывком, говорится, что «последователи Василида считают страсти прилипающими [к душе] (προσαρτήματα). Эти духи первыми пристают к разумной душе, в соответствии с изначальным беспорядком и смешением, а вокруг них и на их основании вырастают другие, иного рода, такие как духи “волка”, “обезьяны”, “льва” или “козла”. Каждый из них на свой манер вызывает в душе желанья, свойственные этим животным, как они говорят. И люди так привыкают к ним, что сами начинают подражать этим животным, имитируя не только поведение и желанья неразумных тварей, но даже движение и красоту растений, в тех случаях, когда духи растительной природы приросли к ним. Они имитируют даже свойственное неживой природе, например твердость алмаза» (*Строматы* 2.112.2–113.3). Однако, по свидетельству Немесия Эмесского (*О природе человека* 51), Ямвлих настаивал на непереходности этих свойств «по сущности» и даже сочинил для обоснования своей позиции (не сохранившийся) трактат о том, что души человека не перевоплощаются в души животных и наоборот.

<sup>67</sup> σχέσεις καὶ κατατάξεις. Диллон и Финамор переводят: relations and assignments и предлагают в качестве параллелей *О мистериях* 1.8 (где содержится критика Порфирия) и место из *Комм. к Тимею* 1.49.29 (где, в контексте обсуждения общности жен в *Государстве*, Прокл говорит, что божественные отношения кажутся нам парадоксальными из-за нашей предрасположенности (κατάταξις) к определенному телу, а затем

или, как считают орфики, выдохами (ἐπιπνοίαις) универсальной души,<sup>68</sup> – а после восходят от множественности целого к единой душе, которая устраняет (ἀποθεμένην) эти отношения и распределения по иному (τὰς εἰς ἕτερον κατὰτάξεις), и избавляется (ἀπολυομένης) от разделения в том, что ей причастно, – тем самым сохраняя ее совершенно целой и тождественной и придавая ей единую сущность, подвергающуюся ограничению [через индивидуацию] (καθ' ἐν πεπερασμένην). Другие, такие как Демокрит, Эпикур и их последователи, считают, что в бесчисленных мирах <состоящих из> бесчисленных атомов, соединяющихся случайным образом, души состоят из тех же элементов и бесчисленны числом, как они провозглашают, в полном соответствии со своей исходной гипотезой. Те же, кто связывает душу с семенем, считают, что, так как [организм] может произвести много семени и этот процесс вечно длится и никогда не прекращается, то душ так же должно быть множество из-за этого вечного порождения. Другие из изменения в единой и гибнущей (φθειρομένου) жизни выводят многих животных и многие живые организмы (πολλὰ ζῶα καὶ πολλὰς ζῶας) и, так как изменение происходит непрерывно и вечное рождение (ἀειγενεσίαν), происходящее из этого изменения, никогда не прекращается, они считают, что численность душ не ограничена (τὸ ἀλέραντον πλῆθος), так как их возникает все больше и больше.<sup>69</sup> Наконец, еще одни, не отличая душу от начала роста,<sup>70</sup> [377 W] признают, что бесчисленные души возникают благодаря делению, подобно тому, как каждый отросток, отделенный от растущего дерева, подобен целому дереву и может, как легко видеть, дать начало такому же [дереву].<sup>71</sup> Напротив, последователи Платона, считающие души нерожденными и негибнущими, настаивают на постоянной соразмерности их числа (τὴν αὐτὴν συμμετρίαν), ведь ничто не добавляется к ним из сотворенного мира (τῆς γενέσεως) и ничто не удаляется у них в результате гибели (τὰ ἀπολλύμενα). И эту меру (τὸ μέτρον) последователи Плотина ставят в соответствие (προσβιβάζουσι) совершенному числу как чему-то ему свойственному.<sup>72</sup>

---

приводит «на манер Ямвлиха» серию диалектических эпитетов: безотносительные отношения, нераспределенные распределения и нераздельные деления).

<sup>68</sup> Это свидетельство Аристотеля Ямвлих уже приводил во фр. 8, выше. О том, что души обитают в эфире и входят в тело посредством дыхания, говорится в ряде орфических фрагментов (228 a, b Kern / 538, 541 Vern.). Ямвлиху важно подчеркнуть, что с точки зрения этих его предшественников индивидуальные души, порожденные «единой, но делимой» Мировой душой, качественно не отличаются от нее и свободно переходят от индивидуального состояния ко всеобщему и обратно.

<sup>69</sup> Не известно, о ком в точности идет речь.

<sup>70</sup> Природы. τῆς φύσεως τὴν ψυχὴν μὴ διακρίνοντες.

<sup>71</sup> См. вышеупомянутые места из *О душе* 411b18 сл. и 413b16, где Аристотель делится наблюдением, что если расщепить растение или насекомое, то его части будут жить отдельно как будто в них «в действительности одна душа, а в возможности – много».

<sup>72</sup> *Государство* 611a и *Тимей* 41d, где Платон говорит, что число душ равно количеству звезд. Вероятно, предполагают Диллон и Финамор, «последователи Плотина» пы-



## VI. Нисхождение души

## А. Различные типы нисхождения

26. Плотин, Порфирий и Амелий считают все души равными и низводят их из занебесной области в тела. *Тимей* похоже представляет изначальное возникновение души совершенно по-другому.<sup>73</sup> Демиург рассеивает их среди всех лучших родов по всему небу и среди всех элементов вселенной (τοῦ παντός). Этот демиургический посев душ оказывается разделенным затем во всем божественном творении, так что первое нисхождение (πρόδος) душ устанавливается вместе с ним (συνυφιστάμενη) и включает в себя вместилища (τὰ δεχόμενα) для душ. Душа всего [разместится] во всем универсуме, души видимых богов – в небесных сферах, а души элементов – в тех элементах, к каким каждая из них была приставлена по жребию (λήξιν). Отсюда начинаются нисхождения (κάθοδοι) душ, одних – по одному жребию, других – по другому, и цель *Тимея* состояла в ясном изложении этого.

[378 W] Вот только другая платоническая школа (ἄρρεσις) не признает, что нисхождение душ начинается из различных областей, отведенных им демиургом, в соответствии с делением на лучшие роды, такие как боги, ангелы, даймоны и герои, и в соответствии с расселением их по миру (τὰς νομάς τοῦ παντός). Напротив, они помещают душу навечно в тела, – как Эратосфен, платоник Птолемей и им подобные, – а затем из более тонких (λεπτοτέρων) тел перемещают в более плотные (ἰσχυρότερων) тела.<sup>74</sup> По их мнению души пребывают в чувственно воспринимаемом мире (εἰς μοῖραν τινα τοῦ αἰσθητοῦ) и нисходят в твердые (τὸ στερεόν) тела в разное время и в разных местах мира. Места, откуда души нисходят в наш мир, Гераклид Понтийский помещает на Млечном пути, другие – на всех небесных сферах. Некоторые говорят, что души живут вокруг Луны или в подлунном воздухе и нисходят оттуда в область земного творения, другие же настаивают на том, что они всегда нисходят из одних твердых тел в другие [твердые] тела. Разнообразные нисхождения в этот мир совершаются из очень многих и различных мест, и способы [этих нисхождений] так же сильно различаются.

27. Гераклит утверждает, что изменения с необходимостью возникают из противоположностей, и считает, что души путешествуют по пути вверх и вниз и что для них оставаться на месте – это труд, а изменять положение – отдых.<sup>75</sup>

---

тались вывести отсюда совершенное число, вроде квадрата 3600 (число дней в цикле в 36000 лет, в каждом году 360 дней), равного 12960000 (так называемый «Великий год»).

<sup>73</sup> См. *Тимей* 41d сл.

<sup>74</sup> Буквально «подобные раковине устрицы». Ср. *Федр* 250c.

<sup>75</sup> Гераклит, фр. 60, 84 a, b DK. τὸ μὲν τοῖς αὐτοῖς ἐπιμένειν κάματος εἶναι, τὸ δὲ μεταβάλλειν φέρειν ἀνάπαυσιν. Ямвлих считает, что, как и у Платона, души нисходят и

Платоник Тавр и его последователи говорят, что души посылаются на землю богами,<sup>76</sup> другие же, в согласии с *Тимеем*, сообщают, что это происходит для заполнения универсума (εἰς τελείωσιν τοῦ παντός), [379 W] чтобы живых существ в космосе было столько же, сколько их в мире умопостигаемом.<sup>77</sup> Другие целью нисхождения объявляют показ (ἐπίδειξις) божественного образа жизни. Ведь такова воля богов, показать свою божественность через души. Явившись открыто, боги показывают себя через чистые и незапятнанные душевные жизни. В соответствии с другим делением, некоторые типы нисхождения считаются добровольными, когда душа сама решает заняться земными делами (τὴν διοίκησιν τῶν περὶ γῆν), либо в этом ее убеждают (πειθαρχούσης) лучшие, некоторые же – невольными, когда душа насильно низводится до низшего уровня (τὸ χεῖρον).<sup>78</sup>

### В. Взаимодействие души с телом

#### 1. Одинаково ли воплощаются все души, или же это зависит от свойств души?

**28.** Души связаны с телами не одинаково; душа всего, как считает и Плотин, содержит в себе связанное с ней тело, однако сама не привязана к нему и не охвачена им. Напротив, отдельные души соединены с телами, находятся под влиянием тел и поселились в телах, которые уже находятся во власти природы универсума. Души богов обращают (ἐπιστρέφουσι) свои тела, подобные уму, к своей умной сущности; души других божественных родов правят своими повозками (τὰ ὀχήματα) в подобающем им ряду (ὡς ἕκασται ἐτάχθησαν). Кроме того, чистые и совершенные души поселяются в телах чистым образом, не обремененные страстями и не утратившие разум, противоположные же – противоположным образом.<sup>79</sup>

[380 W] Однако Атик и <некоторые другие> платоники с этим не согласны.<sup>80</sup> Они связывают все души с телами единообразным образом. Во всех воплощениях (ἐνσωματώσεως) душ они каждый раз сначала постулируют неразумную, беспорядочную (πλημμελή) и погруженную в материю (ἔνυλον) душу, лишь затем допуская ее к общению с упорядочивающей ее разумной душой.<sup>81</sup>

восходят по необходимости. Это же высказывание Гераклита приводит Плотин и в том же контексте.

<sup>76</sup> Кальвен Тавр комментировал *Тимей* (фрагменты сохранены Иоанном Филопоном). Подробнее см. Диллон 2002, 243 сл.

<sup>77</sup> См. 41b7 и 92с.

<sup>78</sup> См. фр. 29 и 30 ниже.

<sup>79</sup> См. *О мистериях* 1.8 и Плотин 4.3.9.

<sup>80</sup> Ср. выше фр. 23. Текст испорчен, возможно, как и ранее, речь идет об «Атике и Плутархе».

<sup>81</sup> ἐν αὐτῇ δὲ κατακοσμουμένη τὴν κοινωνίαν τῆς λογικῆς ἐπεισάγοντες.

2. Различаются ли цели воплощения, или всякое воплощение – это зло?

29. Думается мне, что и цели различны, и способы, которыми души совершают нисхождение. Если души нисходят в этот мир для спасения, очищения и совершенствования, то они должны оставаться незапятнанными (ἄχραντον) и при нисхождении. Если же ради воспитания и улучшения их собственного нрава они возвращаются в тела, то им не удастся оставаться полностью бесстрастными и самостоятельными (ἀπόλυτος καθ' ἑαυτήν). Если же они нисходят сюда в наказание и по приговору, то в некотором смысле подобны [наильно] влекомым и понуждаемым.<sup>82</sup>

<Некоторые из новых философов> так не рассуждают и, не принимая во внимание различие, к одной и той же цели сводят воплощение всех душ, решительно настаивая на том, что воплощение в тело – это всегда зло. Так прежде всего думают те, кто следуют за Кронием, Нумением и Гарпократионом.<sup>83</sup>

3. Воплощение зависит образа жизни, который душа вела до нисхождения

30. Следует также рассмотреть жизни душ до воплощения, так как и они отличаются большим разнообразием. Имея различный жизненный опыт, души по-разному ведут себя при первом нисхождении. Недавно инициированные (νεοτελεῖς) и повидавшие многое в высшем мире (πολυθεάμονες τῶν ὄντων), спутники (συνοπαδοί) и родственники богов, полностью совершенные (παντελεῖς) и вмещающие в себя в целостности все виды (τὰ εἶδη, части?) души впервые помещаются в тело свободными от страстей и чистыми; остальные, уже насыщенные страстями и полные желаний, впервые воплощаются со страстями.<sup>84</sup>

С. Когда и каким образом происходит воплощение?

1. [381 W] Когда возникает жизнь?

31 <. . .> Согласно же Гиппократу Асклепиаду жизнь возникает и душа появляется<sup>85</sup> тогда, когда сперма формируется в эмбрион (ведь он надлежащим образом готов принять жизнь), согласно же Порфирию – как только рождается ребенок.<sup>86</sup> Можно было бы предложить и другое мнение, еще не высказыва-

<sup>82</sup> О разных типах нисхождения душ см. Платон, *Федр* 250а и далее, Плотин 4.4.45. Ямвлих одобряет эту точку зрения (*О мистериях* 5.18). См. Афонасин 2010b.

<sup>83</sup> Ср. выше фр. 23. Кроний упоминается вместе с Нумением (фр. 31 и 43 Des Places), Гарпократион также упоминается в фр. 43 Des Places.

<sup>84</sup> Ямвлих интерпретирует *Федр* 247с сл. Подробнее см. Афонасин 2010b.

<sup>85</sup> ...ἡ καθ' ἐνέργειαν ζωολογία καὶ παρούσα τῆς ψυχῆς φύεται. Ср. Гиппократ, *О природе ребенка* (*Nat. Puer.*) 18 Lonie.

<sup>86</sup> Если источником Ямвлиха был Порфирий, то Стобей пропустил в начале этого отрывка сообщение о Нумении: (фр. 36 Des Places, Порфирий, *Об одушевленности эмбриона* (Περὶ τοῦ πῶς ἐμψυχοῦται τὰ ἔμβρυα) р. 34, 20–35, 2 Kalbfleisch): «Если эмбрион потенциально (δυνάμει) жив в обычном смысле слова или даже жив как активное

емое, согласно которому душа обладает многими силами и сущностными свойствами и что в подходящий момент времени и каждый раз по-разному, когда возникающее тело годится для этого, она сначала принимает растительную (τῆς φύσεως), затем чувственную (τῆς αἰσθήσεως), затем страстную жизнь (τῆς ὀρμητικῆς ζωῆς), затем разумную (λογικῆς) душу и наконец – умную (νοεῶς).<sup>87</sup> Таковы различные мнения о том, в какой момент времени душа вступает в естественный союз с телом.

## 2. Как душа входит в тело?

32. Теперь исследуем вхождение души в тело. Мнение, согласно которому душа входит извне (ἀπὸ τῶν ἐκτὸς) во время того, что называется зачатием (συλλήψει), известно в трех вариантах: душа привлекается либо желанием родителя через дыхание, либо желанием воспринимающей семя матки, когда она оказывается готовой удержать ее в себе, либо их общим желанием, когда они совместным дыханием привлекают душу, так как природа [семени] так же воз-

---

существо (ἐνεργεία), то трудно определить сам момент вхождения души (εἴσκρισις), и лишь после немалых сомнений и не без ухищрений он может быть определен как тот самый миг, когда сперма попадает в матку, как если бы она не смогла удержать ее и не стала плодородной без помощи души, пришедшей извне и ставшей после вхождения внутрь естественным соединением. Об этом много говорят Нумений и толкователи загадок Пифагора, считавшие Платоновскую реку Амелет, Стикс у Гесиода и орфиков и истечение (ἐκροή) у Ферекида – спермой». Возможно также, что использовался *Ad Gaurum* Порфирия (к слову, новое издание трактата готовится в настоящее время Люком Бриссоном и его коллегами). Таким образом, существует три точки зрения о моменте вхождения души в тело: в момент истечения спермы, в момент зачатия или в момент рождения. Медики (Гиппократ и Гален) и, примечательным образом, платоник Алкиной (*Дидаскалик* 178.34; Dillon 1993, 156) считали, что эмбрион имеет душу, стоики (cf. SVF 2.806) и неоплатоники (Порфирий, фр. 267 Smith, из Пселла, Прокл, *in Tim.* 3.322.18–31) настаивали на том, что душа входит в тело в момент рождения. Мнение Нумения о том, что сперма уже одушевлена и в момент зачатия лишь переходит из потенциального в актуальное состояние, достаточно своеобразно. В целом, сперма связывается с воздухом еще в древней медицинской традиции. О том, что «сперма животных по своей сущности есть пена крови (ἀφρόν); сбиваемая (ἐκρίψόμενον) во время соитий под действием врожденного пыла самца, она вспенивается (ἐξαφροῦται) и откладывается в семенных жилах; отсюда... происходит название любовного соития (ἀφροδίσια)» и что «втянутый при вдохе воздух вздымает кровь, одна часть которой поглощается плотью, а другая, оставшаяся, оседает в семенные проходы и образует семя, которое есть не что иное, как пена крови, взбитой воздухом (spuma sanguinis spiritu collisi = ἐκρίψόμενον)», говорит Диоген из Аполлонии (A 24 и B 6 DK, T 15a–b Laks, см. Афонасин 2009b, 578).

<sup>87</sup> Это «мнение» (с которым Ямвлих, должно быть, согласен) достаточно обычно и вполне укладывается в платоническую теорию (*Тимей* 43a). Однако Ямвлих ничего не добавляет к предыдущему и никак не отвечает на вопрос о том, когда душа входит в тело.

буждена.<sup>88</sup> Другая теория представляет душу самодвижущейся и входящей в органическое тело по необходимости, либо из универсума, либо из души всего, либо из всего созданного мира (τῆς δημιουργίας πάσης).<sup>89</sup> Однако наиболее чистые из платоников, такие как Плотин и его школа, говорят, что органическое тело, которое подчиняет себя ради творения использующим ее силам, начинает движение, возникающее из этих пределов, однако уверенно утверждают, что сами эти силы не зависят от отдельных тел.<sup>90</sup>

### 3. Как душа использует тело?

33. [383 W] Теперь следует рассмотреть те способы, которым душа использует тело. Некоторые сравнивают это с управлением кораблем, если отдельно рассмотреть действия рулевого (ὁ κυβερνήτης).<sup>91</sup> Другие проводят сопоставление с наездником, который восседает на повозке (ὄχημα), обеспечивает ее общее движение и определяет его направление.<sup>92</sup> Некоторые предлагают, как более подходящие, аналогии равномерно сбалансированного взаимодействия тела и души<sup>93</sup> или слияния души с телом и склонения ее к нему,<sup>94</sup> [или] подчинения тела ду-

---

<sup>88</sup> ἡ ἔλκουσα ἀπὸ τῶν ἐκτὸς τὴν ψυχὴν ἐν τῇ καλουμένῃ συλλήψει ἢ διὰ προθυμίαν τοῦ γεννῶντος διὰ τῆς ἀναπνοῆς, ἢ διὰ προθυμίαν τῆς ὑποδεχομένης [μήτρας], ὅταν αὐτὴ ἐπιτηδείως ἔχη πρὸς τὴν κράτησιν, ἢ διὰ συμπάθειαν ἀμφοῖν, ὅταν κοινῇ συμπνέοντα ἀμφοτέρω ἐλκτικὴν ἔχη τὴν ιδιότητα συγκινουμένης καὶ τῆς φύσεως. Мировая душа как будто испускает индивидуальные души, которые вдыхаются затем во время полового акта. Ср. Порфирий, *Ad Gaurum* 35.9 сл. О желании матки (которая есть «зверь детородного вождения») зачать говорит Платон (*Тимей* 91b), причем если это желание не осуществляется, то неудовлетворенное желание приводит к болезням. Однако что играет основную роль, желание родителей, готовность женщины или природа самого семени?

<sup>89</sup> Такая интерпретация *Тимея* характерна для средних платоников. О том, что душа – это само-движущееся начало, говорят многие авторы (см. *Дидаскалик*, 178). Ранее Ямвлих упоминает мнение платоников о том, что воплотиться так или иначе все души должны обязательно (так что воплощение совершается «в силу необходимости»).

<sup>90</sup> См. Плотин 4.3.3 и 4.3.23. Возражение Ямвлиха состоит в том, что, вопреки Плотину, душа не может входить в тело лишь частично и «разумная сила» не может сохранить свою независимость от тела, используя его лишь как инструмент.

<sup>91</sup> ἢς καὶ ἀπολελύσθαι χωρὶς δύναται ὁ κυβερνήτης. Этот образ имеет длинную историю, начиная с Платона (*Государство* 448a) и Аристотеля (*О душе* 413a). Ямвлих подчеркивает здесь самостоятельность действий рулевого и относительную неуправляемость корабля. В этом отношении связь возничего и повозки, о которой говорится в следующем предложении, более тесная. Это и понятно: один идет по морю, другой правит по твердой земле.

<sup>92</sup> Имеется в виду миф из *Федра*. См. также *Тимей* 69c, где говорится, что разумная душа находится в голове и использует остальное тело, как наездник повозку.

<sup>93</sup> ἀρμόζουσαν συνεργεία ἀπ' ἀμφοτέρων ἰσομοιούση.

<sup>94</sup> συννεύσει καὶ ῥολῆ πρὸς τὸ σῶμα.

шой.<sup>95</sup> Другие не признают ничего подобного и утверждают, что душа есть часть целого живого существа.<sup>96</sup> Некоторые, наконец, сравнивают ее с искусством, присущим органам от природы, как если бы руль был одушевлен.<sup>97</sup>

#### 4. Связываются ли души с богами?

34. Касательно связи душ с богами спор возник между теми, кто говорит, что душам в телесной оболочке невозможно смешаться (μίγνυσθαι) с богами и теми, которые считают, что бывает лишь одно общение (πολιτείαν) душ с богами, даже если чистые души и проводят существенную часть времени в телах. Напротив, другие утверждают, что души вступают в общение только с даймонами или героями.<sup>98</sup>

### VII. Жизнь и смерть

#### А. Выбор образа жизни

35. [383 W] <Предпочтительные образы жизни очень многообразны.><sup>99</sup> Согласно Платону, о лучших судят по очищению, возвышению (ἀναγωγή) и совершенству, а худших отличает противоположное.<sup>100</sup> Согласно стоикам [жизни] лучше всего оценивать по обусловленному их природой стремлению к сотрудничеству (κοινωνία) и добру;<sup>101</sup> по мнению перипатетиков [об этом судят] на основе должной соразмерности в согласии с природой и умной жизни, превосходящей человеческую природу;<sup>102</sup> по Гериллу – на основе знания; по

<sup>95</sup> Вероятно, речь идет о стоиках и эпикурейцах. Говорится, что либо душа и тело достигают баланса, либо тело уступает душе, либо, наконец, душа телу.

<sup>96</sup> Вероятно, точка зрения вышеупомянутых «материалистов» и врачей.

<sup>97</sup> οἱ δὲ ὡς τέχην ἐμπεφυκέναι τοῖς ὀργάνοις, ὥσπερ εἰ ἦν ἔμψυχος <ὁ> οἶαξ. Специфический автор этой точки зрения не известен.

<sup>98</sup> Возможно, Стобей перенес этот фрагмент из другого места трактата. Об общности («небесной политии») людей и богов, так как они обладают единым логосом, говорят стоики (SVF 2.528), а Нумений так определяет единомыслие, царящее среди эпикурейцев (фр. 23 Des Places). Фрр. 50 и 53 ниже показывают, что Ямвлих склоняется ко второй точке зрения. Сторонник теургии считает, что души людей обитают на уровне ниже богов. Ср. *О мистериях* 2.2.

<sup>99</sup> Отсутствующее в рукописи начало раздела дополняется издателями. Подобную доксографию см. Цицерон, *Академика вторая* 129–131, *О пределах блага* 2.34–35, 5.16–23, Климент Александрийский, *Строматы* 2.127 сл.

<sup>100</sup> Об очищении см. *Федон* 80с, в целом же толкование среднеплатоническое, и, как отмечают Диллон и Финамор, должно быть Ямвлих добавил его к существующей эллинистической доксографии для того, чтобы подчеркнуть правильную точку зрения в исторической ретроспективе.

<sup>101</sup> Cf. SVF 1.179, 2.528.

<sup>102</sup> О том, что созерцательная жизнь лучше действенной, Аристотель говорит в *Никомаховой этике* 1177b26 сл.

Аристону – по тому, в какой мере достигнуто безразличие (ἀδιαφορία);<sup>103</sup> по Демокриту – по благопристойности (εὐσχημοσύνη);<sup>104</sup> по мнению других – по той части в них, которой присуще благо (μέρει τινὶ τοῦ καλοῦ), и они основывают свой выбор либо на безмятежности (ἀοχλησία), как Иероним,<sup>105</sup> либо на других каких способах (τρόποις) прожить жизнь, из которых произрастает (φύονται) бесчисленное множество частных образов жизни, предпринятых в области становления (περὶ τὴν γένεσιν διαιρούμενοι). Однако об этом нам не следует беспокоиться, и лучше будет их просто отбросить,<sup>106</sup> так как они уведут в дурную бесконечность.

### В. О смерти

**36.** Когда наступает конец этой жизни, что следует за ней? Верно ли, что, как при рождении, душа, согласно разным философским школам, либо существует раньше тел, либо возникает вместе с ними, так же и после смерти она либо погибает раньше тела, либо разрушается вместе с ним, либо, покинув тело, остается сама по себе? Такова главная суть проблемы, хотя отдельные ее части и подразделение ее на конкретные виды вызывают многочисленные споры.

Умирают ли живые существа от удушья сразу после того, как в их артерии перестает поступать воздух извне, или когда понижается и ослабевает жизненный тонус, или когда по какой-либо причине внутренние органы покидает присущее им тепло? Если же смерть наступает именно таким образом, то душа гибнет или до смерти тела, или же одновременно с ним, как это представлял себе Корнут.<sup>107</sup>

<sup>103</sup> Речь идет о двух экстремальных отклонениях от стандартного стоического учения. Ученики Зенона Герилл и Аристон в качестве цели человеческой жизни утвердили, соответственно, крайний интеллектуализм (знание) и полное безразличие к внешним благам.

<sup>104</sup> Демокрита Стобей упоминает многократно, в том числе и в этическом контексте. В аналогичном обзоре этических мнений Цицерон (*О пределах блага* 5.8.23) вспоминает учение Демокрита о «беззаботности», сравнивая его со спокойствием души. В схожем контексте Климент (*Строматы* 2.130) приписывает Демокриту учение о том, что цель – это благое состояние духа, или благосостояние. См. Демокрит, фрр. 733–745 Лурье. Этот фрагмент ни Дильс, ни Лурье не упоминают.

<sup>105</sup> Иероним (290–230 до н. э.) был перипатетиком, а затем основал свою школу. Он учил, что целью человеческой жизни должно быть избавление от боли. Цицерон упоминает это мнение в данном контексте, а Климент приписывает его Спевсиппу и, затем, Эпикуру.

<sup>106</sup> Заметим (вместе с Диллоном и Финамором), что это же выражение употребляет Платон в мифе об Эре (*Государство* 618e), говоря о судьбе души, что не может быть случайностью.

<sup>107</sup> О том, что пневма или воздух есть основа жизни, впервые должно быть говорит Диоген из Аполлонии (фр. В 4 DK / 8 Laks и А 29 / Т 14), ср. свидетельство А 19 DK / Т 8 Laks, из Теофраста, где развивается теория о том, что все ощущения и мышле-

[384 W] Если же душа – это некая изначальная возможность ( $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$   $\acute{\upsilon}\lambda\omicron\kappa\epsilon\iota\tau\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon$ ), как гармония лиры или совершенство [тела], и покидает тело после смерти, то она ни в коем случае не уничтожается раньше тела (ведь она не отправляется в небытие через движение), но немедленно переходит в небытие в чистоте и не подвергаясь тлену, и когда она есть, она есть моментально, как проблеск света. Тогда жизнь присутствует в живом существе потому, что оно обладает формой жизни ( $\tau\acute{o}$   $\tau\eta\varsigma$   $\zeta\omega\eta\varsigma$   $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ ), а то, что называется смертью, наступает тогда, когда оно не причастно жизни или не обладает ею. Этой точки зрения в первую очередь придерживаются многие перипатетики.<sup>108</sup>

Напротив, если душа рассеяна ( $\pi\alpha\rho\acute{\epsilon}\sigma\tau\alpha\rho\tau\alpha\iota$ ) в теле и находится в нем, подобно воздуху в мехах, окружена телом или смешана с ним и движется в нем подобно пылинкам в воздухе, видимым через окно, то ясно, что она покидает тело и, покидая его, разлетается и рассеивается вокруг, как это представляют себе Демокрит и Эпикур.<sup>109</sup>

### С. Судьба души после смерти

37. < . . . > Напротив, Плотин и его окружение склонны отделять неразумные способности от разумных, либо низводя их до уровня творения, либо отделяя от рассудочного мышления ( $\tau\eta\varsigma$   $\delta\iota\alpha\nu\omicron\iota\alpha\varsigma$ ). Это ставит перед выбором одного из двух мнений. Либо индивидуальная неразумная способность ( $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$   $\acute{\alpha}\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ ) вновь растворяется ( $\lambda\acute{\upsilon}\epsilon\tau\alpha\iota$ ) в той универсальной жизни, из которой она некогда выделилась и в которой все пребывает неизменным настолько, насколько это возможно, и таково мнение Порфирия; либо неразумная жизнь как целое продолжает существовать и, будучи отделенной от рассудочного мышления, сохраняется в космосе, как заявляет большинство древних жрецов.<sup>110</sup>

---

ние связаны с качеством внутреннего воздуха. Подробнее см. Афонасин 2009b, 565 (фрагмент), 573 (свидетельство), 601 сл. (приложение о системе кровообращения). Эту точку зрения разделяли позднейшие гиппократики. Об охлаждении как предвестнике смерти говорит Эмпедокл (фр. 85 DK), о жизненном тоне – стоики и эллинистические медики. Стоик Луций Анней Корнут (ок. 20–60 гг. н. э.), автор трактата «Греческое богословие», возможно, писал о смерти и так попал в этические доксографии.

<sup>108</sup> О душе как форме тела Аристотель говорит в 412a, 414a и др.

<sup>109</sup> Ср. Эпикур, *Письмо Геродоту* 63, атомы с пылинками сравнивает Демокрит у Аристотеля (*О душе* 404a). Кроме того, примечательно место в *Федоне* 77d, где Сократ забавляется над точкой зрения Симмия, который боится, как бы покидающую тело душу не разнес ветер, «особенно если человеку выпало умирать не в тихую погоду, а в сильную бурю».

<sup>110</sup> Диллон и Финамор указывают на две параллели, место из Комментария к *Федону* Дамаския (1.177), где приводятся мнения платоников по этому вопросу: Нумений считает душу бессмертной от разумной души до воодушевленного состояния ( $\epsilon\chi\epsilon\omega\varsigma$ ), Плотин – до природы, Спевсипп и Ксенократ, а также Ямвлих и Плутарх – до неразумной души, Прокл и Порфирий – только до разумной. Перипатетики сохраняют только ум, а



38. [385 W] О сущностях, занимающих промежуточное положение между душой и телом, мнения также сильно расходятся. Некоторые связывают душу непосредственно с органическим телом, и это относится к большинству платоников. Другие же [считают, что] между бестелесной душой и земным [телом] ради ее защиты расположены эфирные, небесные и духовные покровы (περιβλήματα), окружающие разумный жизненный принцип (τὴν νοεράν ζωὴν) и служащие ей своего рода транспортными средствами (ὀχήματα), обеспечивающими соразмерное соединение ее с твердым телом посредством неких промежуточных общих скреп.<sup>111</sup>

### VIII. Эсхатология

#### A. Суд, наказание и очищение

##### Что включает в себя очищение?

39. [454 Wachsmuth I] < . . . ><sup>112</sup> Напротив, Плотин и многие из платоников наиболее совершенным очищением считают оставление (ἀπόθεσιν) страстей и всяких образных представлений (τῶν μορφωτικῶν διαγνώσεων), пренебрежение к всевозможным мнениям и отказ от плотских размышлений, наполненность (πλήρωσιν) умом и бытием и уподобление (ἀφομοίωσις) мыслящего и мыслимого. Нередко утверждается также, что очищение затрагивает неразумную душу и формирующий мнение разум (τὸν δοξαστικὸν λόγον), в то время как сущ-

---

некоторые лишь одну Мировую душу, позволяя всем индивидуальным душам разрушиться. Ср. также *Комментарий к Тимею* (234.9 сл., Ямвлих, фр. 81 Dillon), где Прокл сообщает, что смертной неразумную часть души считали Атик и Альбин, а Ямвлих признавал бессмертие как неразумной души, так и ее оболочку. Привлечение «древних жрецов» для авторитетности суждения ясно показывает, что во второй части фрагмента Ямвлих выражает свою позицию.

<sup>111</sup> συμμέτρως δ' αὐ καὶ πρὸς τὸ στερεὸν σῶμα συμβιβάζειν μέσοις τισὶ κοινοῖς συνδέσμοις αὐτὴν συνάλποντα. Об оболочке души (ὀχήμα) Ямвлих имеет особое мнение, полагая, что она вечная и состоит полностью из эфира. В нее боги поместили разумную душу, которая отделяется от нее лишь для того, чтобы подняться к создавшему это эфирное тело богу: фр. 81 и 84 Dillon, cf. Finamore 1985, 11–27, 167–168. Источник дискуссии – следующее место из *Тимея*: «Божественные существа создал сам демиург... и вот они, подражая ему, приняли из его рук бессмертное начало души и заключили в смертное тело, подарив все это душе вместо колесницы, но, кроме того, они приладили к нему еще один, смертный, вид души, вложив в него опасные и зависящие от необходимости состояния» (69c). Автор *Дидакалика* (23) связывает душу с телом непосредственно (ср. фр. 26 выше, где такая же точка зрения приписывается Эратосфену), другие платоники и авторы трактатов Герметического корпуса (Festugière 1953, 237) предполагают существование разных промежуточных (эфирных, небесных или духовных) субстанций. Плотин (4.3.15.1–5) и Порфирий (у Прокла, *К Тимею* 3.234.18–26) считали, что душа, по мере нисхождения, получает все более земные тела.

<sup>112</sup> Начало предложения отсутствует. Перед этим цитируются *Тимей* 42a–d, *Горгий* 523a–524a и *Государство* 614b–616c (Stobaeus 448.17–454.9).

ностный разум и ум души всегда превосходят этот мир (космос), связаны с миром умопостигаемым и не нуждаются как в очищении, так и избавлении от того, что избыточно (τῶν περὶ τῶν).<sup>113</sup>

#### *Наказание и очищение*

**40.** Давайте теперь рассмотрим, что именно ответственно за все это. Я говорю о суде, наказании и очищении. Большинство платоников говорят, что это сами индивидуальные души; однако наиболее точно мыслящие среди них считают, что это более универсальные и совершенные души, единственная мировая душа, универсальный порядок и ум, который правит всем космосом. [455 W] Наиболее древние (философы) считают, что это видимые боги, в особенности Солнце, невидимые демиургические причины и лучшие из универсальных родов, под которыми подразумеваются герои, демоны, ангелы и боги, управляющие всем мироустройством.<sup>114</sup>

#### *Смысл жизни*

**41.** Какова же та цель, ради которой они прежде всего существуют? Цель суда – это несмешанная чистота блага, полностью отделенное от всего несовершенного совершенство блага, а также запредельное превосходство наилучшего самого по себе, с которым не в силах сравниться ничто из низшего. Важнейшие цели его были угодны древним, однако затем вещи, вроде хорошего порядка, отделения плохого от хорошего и тому подобное [люди] начали считать более важными причинами в силу их практической полезности.

**42.** Цель наказания в обеспечении победы лучшего над худшим, в обуздании, преследовании и полном устранении зла и в осуществлении соразмерного и заслуженного равенства для всех.<sup>115</sup> Основываясь на этом мнении древних

<sup>113</sup> Согласно Плотину (1.2), избавившись от всего внешнего и достигнув четырех платонических добродетелей (мудрость, умеренность, мужество и справедливость), душа очищается и становится подобной богу. На этом пути она сначала отвергает «мнение», затем – привязанность к материальному, и лишь после этого попадает в сферу ума, уподобляясь ему.

<sup>114</sup> Основные тексты: *Горгий* 523a–529d, *Федон* 114 с, *Государство* 614b–621b, *Федр* 248c–249d, *Законы* 904c–905c. Подробнее см. Афонасин 2010b. Ямвлих приводит три точки зрения. Одни считают, что за все это ответственна сама душа (речь идет либо о перевоплощении и ответственности души за прошлые проступки, либо о муках совести). Другие отводят эту роль высшим существам, от совершенных душ до высшего ума. Третьи, с которыми соглашается и Ямвлих, считают, что суд происходит «между небом и землей» (*Федон* 107d) и что за это ответственны скорее космические, нежели высшие интеллектуальные силы, такие как солярное божество, подлунный демиург (см. его комментарий к *Софисту*, фр. 1 Dillon) и их помощники, а также земные герои, демоны и видимые боги. Иными словами, в суде участвуют лишь те сущности, которые имеют эфирные тела. Подробнее см. вторую книгу *О мистериях*.

<sup>115</sup> ἐν τῷ τῆν ἀνάλογον καὶ κατ' ἄξιαν ἰσότητα τοῖς πᾶσιν.

одни считают, что польза наказания в арифметическом равенстве или умножении (πολλαπλασίωσιν),<sup>116</sup> другие – в соразмерном ответном страдании того, кто поступил несправедливо, третьи – в избавлении от порока, четвертые – в чем-то еще тому подобном. Многие платоники и пифагорейцы кружатся (ἐλίσσονται) вокруг таких мнений.<sup>117</sup>

43. Сочтем наиболее полезными целями очищения следующие: удаление всего лишнего, восстановление собственной сущности, [456 W] совершенствование, исполнение, независимость, восхождение к порождающей причине, присоединение частей к целому и дар силы, жизни и действия, исходящий от общего к частному.<sup>118</sup> Однако некоторых не убедило мнение древних, которые указывают на истинную пользу очищения, поэтому они предпочитают говорить об отделении от тела, избавлении от оков, освобождении от тлена, бегстве от рождения и иных менее важных целях очищения, как если бы они были важнее основных. Среди них много платоников и пифагорейцев, хотя они разнятся друг от друга в своих воззрениях.<sup>119</sup>

*Пределы осуждения, наказания и очищения*

44. Теперь определим пределы этих трех [действий] и решим, до каких границ простирается каждое из них. Души подсудны до тех пор, пока они связаны с творением, не отделены от мира и так или иначе смешаны с противоположным (τὰ διαφέροντα). Те же души, которые получили свободу, не смешаны, ничему не подвластны, предоставлены самим себе и полны богов, совершенно свободны от суда. Однако с древними в этом платоники и пифагорейцы не согласны и настаивают на подсудности всех душ.<sup>120</sup>

45. Что же касается наказания, то древние непосредственно среди богов поместили те незапятнанные души (τὰς ἀχράντους ψυχὰς), которые рождаются с богами в силу причастности их уму (ὁμονοητικῶς); покинув тела, эти души восходят к богам без всякого наказания. Напротив, платоники избавляют все души от творения только после того, как они понесли наказание.

46. [457 W] Такие же разногласия связаны и с очищением, ведь те же мужи утверждают, что души, которые следуют за богами, выше и его [очищения], в то время как другие настаивают на противоположном мнении. И из этих по-

<sup>116</sup> Ср. Аристотель, *Никомахова этика* 1131a, 1132a, а также Платон, *Государство* 615a, где говорится, что наказание или награда может быть увеличена в 10 раз.

<sup>117</sup> Кружить, грести, плавать. ἐν τοῦτοις ἐλίττεται ἡ δόξα ἀληθῆς (Платон, *Тезет* 194a8). Ямвлих употребляет это выражение саркастически, стремясь подчеркнуть ошибочность их мнений.

<sup>118</sup> ἀφαίρεσις τῶν ἀλλοτρίων, ἀπόδοσις τῆς οἰκείας οὐσίας, τελειότης, ἀποπλήρωσις, αὐτάρκεια, ἄνοδος ἐπὶ τὴν γεννησαμένην αἰτίαν, συναφή πρὸς τὰ ὅλα τῶν μερῶν, δόσις ἀπὸ τῶν ὅλων εἰς τὰ μεριστὰ δυνάμεως καὶ ζωῆς καὶ ἐνεργείας...

<sup>119</sup> О двух уровнях очищения см. Ямвлих, *Протрептик* 70.9 и *О мистериях* 1.12, 3.31, 5.15 и др.

<sup>120</sup> О чистых душах см. фр. 28–30 выше.

следних одни считают, что внутри космоса есть специальные круги<sup>121</sup> для очищения души (так думают некоторые платоники), другие же предпочитают помещать души выше этих кругов (так говорит Плотин).

#### В. Посмертное воздаяние для души

47. Что же касается воздаяния для души, которое они получают после того, как покидают тело < . . . > к ангелам и ангелическим душам; таково в целом мнение древних.<sup>122</sup> Плутарх, Порфирий и древние сохраняют ее в подобающем порядке (на подобающем уровне), Плотин же ее от всех их отделяет.<sup>123</sup>

48. Древние справедливо наделяют душу прекрасновидными (ἀγαθοειδῆ) задатками, схожими с теми, что присущи богам в уме, и власть над тем, что находится здесь, однако Порфирий от этого свойства ее освобождает. Кроме того, некоторые из древних утверждают, что она выше разумного начала и определяют ее дела настолько точно, что даже самое чистое и совершенное из разумных начал не в силах их обнаружить. < . . . > Порфирий полностью освобождает от них независимую жизнь, так как они по естеству присущи творению и предназначены для помощи сложным существам.

49. < . . . > Однако Платонов *Тимей* ведет их вверх, как если бы они засевались демиургом различным образом, одни на Солнце, другие на Земле, лишь бы не преступали пределов,<sup>124</sup> [458 W] положенных каждой из них демиургическим созиданием.

<sup>121</sup> Периоды, круговые области, περίοδοις. Диллон и Финамор считают, что здесь этот термин должен означать скорее «период времени», нежели место. Иоанн Лид (*О месяцах* 167.21) сообщает, что «Ямвлих, в первой книге трактата *О нисхождении души*, говорит о восстановлении (апокатастасисе), называя Адом область между Луной и Солнцем, где располагаются души, подвергающиеся очищению».

<sup>122</sup> О воздаянии Платон говорит несколько раз (*Федон* 114с, *Государство* 614с–е, *Федр* 249а–с, *Законы* 904d–е), причем с заметными вариациями. Однако души неизменно делятся на классы (по типу достигнутых ими добродетелей). Подробнее см. Афонасин 2010b. Эту теорию далее должно быть пересказывает Ямвлих. К сожалению, текст содержит лауну, которую Фестюжьер предлагает заполнить фразой «...некоторые отправляются к богам и божественным душам...». Диллон и Финамор указывают вместо этого на фр. 138 Халдейских оракулов (сохранившийся у Олимпиодора) и *О мистериях* 2.2, где говорится об «ангелическом месте» (оракул) и «ангелической душе» (Ямвлих). Души не могут вечно оставаться бестелесными, поэтому даже наиболее чистые из них восходят к особому ангелическому роду.

<sup>123</sup> Здесь и далее Ямвлих настаивает на необходимости строго отличать ум от души. Ср. фр. 5 и 6 выше. Текст содержит трудновосполнимые лауны (подробнее см. Диллон и Финамор, с. 215 и др.).

<sup>124</sup> Ср. *Тимей*, 41e4–42a1 и 42d 4–5. Ср. фр. 26 выше.

50. < . . . > Нумений, кажется, первым отстаивал (πρὸςβεῦεῖν) мнение о единстве и неразличимом тождестве души и ее начал,<sup>125</sup> тогда как древние сохраняли ее сращение (σύμφυτον) с другой сущностью. Одни сравнивали это с разложением, другие – с сочетанием. Одни считают это неразличимым единством, другие – индивидуализированным. Их индивидуальность (διорισμός), однако, не подчинена космосу и не удерживается природой, как полагают некоторые платоники, но полностью свободна от всего [букв. от мира, вселенной], как и подобает, по нашему представлению, отдельным сущностям.<sup>126</sup>

51. < . . . > Порфирий и его преемники – вплоть до человеческих жизней; и после этих душ они постулируют другой вид – неразумный.<sup>127</sup> Кроме того, Порфирий уподобляет душу вселенной, хотя она и остается как есть сама собой.

52. < . . . > Согласно платоникам, они заботятся о неодушевленных вещах.<sup>128</sup>

53. Избавленные от рождения души, согласно древним, управляют миром вместе с богами, или, по мнению платоников, созерцают их (божественный) порядок. Вместе с ангелами, согласно первым, они участвуют в творении мира, или, по словам других, всюду следуют за ними.<sup>129</sup>

*Fragmenta incertae sedis*

54. [6.9 Wachsmuth II] Насколько лучше Гераклит, считавший человеческие мнения детскими игрушками.<sup>130</sup>

55. [207.15 Wachsmuth II] Следовать во всем намерениям учителя – таков способ обучения (послушания) для ученика наиболее подходящий («эффективный») и прекрасный.<sup>131</sup>

<sup>125</sup> Началами для индивидуальной души являются, по-видимому, мировая душа и ум, или, в терминологии Нумения, первый и второй бог (демиург).

<sup>126</sup> Обсуждаемая проблема – степень слияния индивидуальной души с божественной душой. Согласно Нумению человеческая душа полностью сливается с божественной, становится ее частью. То есть она в прямом смысле разлагается. Напротив, «древние» и Ямвлих стремятся сохранить установленный «порядок», так что душа не становится божественной, но, сохраняя свою индивидуальность, сочетается с божеством. Лишь отделившись от тела и присоединившись к богам, душа обретает свою истинную сущность (что может базироваться на Аристотеле, *О душе* 430a).

<sup>127</sup> Согласно Фестюжьеру, речь идет о том, что Порфирий признает бессмертие лишь для разумной души.

<sup>128</sup> Ср. *Федр* 246b6.

<sup>129</sup> Комментируется миф из *Федра*, особенно, 246c (крылатые души управляют космосом) и 247cd (души созерцают занебесную область). Диллон и Финамор обращают внимание на противопоставление активной и пассивной функций души и, в качестве параллели, приводят очень похожее место из *Саллюстия (О богах и мире* 21.1.1–4).

<sup>130</sup> Фр. 70 DK. Ямвлих – единственный источник этого фрагмента.

<sup>131</sup> Термин ἀκρόασις, как замечают Диллон и Финамор, встречается у Ямвлиха только в пифагорейском контексте (см. так же *Теологумены арифметики* 82.13). О пифаго-

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Афонасин, Е. В., ред. (2009а) «Неопифагорейцы», *ΣΧΟΛΗ* 3.1 (специальный выпуск журнала).
- Афонасин, Е. В. (2009b) «Диоген из Аполлонии. Фрагменты и свидетельства», *ΣΧΟΛΗ* 3.2, 559–611.
- Афонасин, Е. В. (2010а) «Ямвлих Халкидский. Письма», *ΣΧΟΛΗ* 4.1, 166–193.
- Афонасин, Е. В. (2010b) «Ямвлих о душе. Дополнение к переводу Писем Ямвлиха», *ΣΧΟΛΗ* 4.2, 239–245.
- Диллон, Дж. (2002) *Средние платоники*. Санкт-Петербург.
- Диллон, Дж. (2005) *Наследники Платона*. Санкт-Петербург.
- Месяц, С. В. (2008) «Порфирий. Подступы к умопостигаемому», *ΣΧΟΛΗ* 2.2, 277–308.
- Солопова, М. А. (2002) *Александр Афродисийский и его трактат «О смешении и росте»*. Москва.
- Afonasin, E. V., Dillon, J. M., Finamore J., eds. (2012) *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*. Leiden.
- Blumenthal, H. J. and Clark, E. G. (1993) *The Divine Iamblichus: Philosopher and Man of Gods*. Bristol.
- Blumenthal, H. J. and Finamore, J. F. (1997) *Iamblichus: The Philosopher*. *Syllecta Classica* 8 (специальный выпуск).
- Blumenthal, H. J. and A. C. Lloyd (1982) *Soul and the Structure of Being in Late Platonism: Syrianus, Proclus, Simplicius*. Liverpool.
- Dillon, J. M. (1973, 2010<sup>2</sup>) *Iamblichi Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*. Leiden.
- (1987) "Iamblichus of Chalcis (ca. AD 240-325)," in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 36.2. Berlin and New York, 862–909.
- (1993) *Alcinous: The Handbook of Platonism*. Oxford.
- (2012) *The Platonic Heritage*. Ashgate.
- Festugière, A.J. (1953) *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Vol. 3. Paris.
- Finamore, J. F. (1985) *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*. Chico.
- Shaw, G. (1995) *Theurgy and the Soul*. University Park.
- Steel, C. (1978) *The Changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*. Brussel.

---

рейской концепции образования см. *О пифагорейском образе жизни* 17.71 сл. и мою статью в Afonasin–Dillon–Finamore 2012, 13 ff.

## ФОРМООБРАЗУЮЩАЯ И ПОСРЕДНИЧЕСКАЯ РОЛЬ ДУШИ ХРИСТА В ПОЗДНЕМ ОРИГЕНИЗМЕ

В. А. БАРАНОВ

Институт физиологии СО РАМН  
Новосибирский государственный университет  
[baranovv@academ.org](mailto:baranovv@academ.org)

---

VLADIMIR BARANOV

Institute of Physiology of the Siberian Branch of the Russian Academy  
of Medical Sciences, Novosibirsk State University, Russia

FORM-GIVING AND INTERMEDIARY FUNCTION OF THE SOUL OF CHRIST  
IN LATE ORIGENISM

**ABSTRACT:** On many occasions Byzantine Iconoclasts name religious images “soulless.” The article offers a review of the pertinent sources and a re-evaluation of the Iconoclastic doctrine exploring the hypothesis that the Iconoclasts might have used the term in a literal and technical sense of “deprived of soul.” Indeed in the Iconoclastic doctrinal sources the mediating role of Christ’s soul between the divinity of the Word and the human flesh is emphatically stated. This Christological scheme, going back to the Christian Platonist Christology of Origen and his followers, preconditions the primary objection of the Iconoclasts to the veneration of artificial images: the Iconoclasts’ failure of rendering the soul of Christ on the icon results in confusion or separation of natures since the soul in the Iconoclastic Christology is that which holds the natures of flesh and of divinity together. Moreover, in a passage on the non-anthropomorphic Eucharist as the legitimate image of Christ, the Iconoclasts parallel the Incarnation to the Eucharist, stating that Christ assimilated only the matter from the human nature, which is not characterized by any human shape. If we add to this other passages on the Incarnation that mention the human soul of Christ, it becomes clear that the doctrine of assuming only flesh from mankind, represented by the Virgin Mary, is a consistent doctrine. In this Christology, the soul of Christ is not only pre-existent, but has a special instrumental function, condensing and shaping Christ’s body in Mary’s womb. The role of the Mother of God in this Christology is substantially less important since she only provides matter to the Christ’s soul which shapes his human body. This can explain the substantial amount of hagiographical sources that accuse the Iconoclasts of a “Nestorianizing” attitude towards the Mother of God.

**KEYWORDS:** Origenism, Platonism, Soul of Christ, Christology, Embryology, Eucharist

---

Дошедшие до нас фрагменты иконоборцев и полемические творения иконопочитателей свидетельствуют о том, что иконоборцы очень часто используют уничижительный эпитет «бездушный» (ἄψυχος) по отношению к религиозным изображениям.<sup>1</sup> Важность этого эпитета подчеркивается в одной из анафем иконоборческого Собора в Иерии (754 г.), фрагменты из «Определения» которого зачитывались и опровергались на шестом заседании Седьмого Вселенского собора в Никее в 787 г., благодаря чему они и дошли до нас. Цитируя буквально текст из флорилегия собора, иконоборцы посчитали важным вставить именно слова «бездушные и немые» (ἄψυχοι καὶ ἄναυδοι) в первоначальную цитату из Феодота Анкирского.<sup>2</sup> В одном из фрагментов «Исследований», богословских трактатов и своеобразных черновиков основных положений Собора в Иерии, предводитель и главный идеолог иконоборческой партии император Константин V Копроним несколько снисходительно замечает, что «тот, кто творит икону Христа, не вошел в глубину учения о неслитном соединении двух природ Христа».<sup>3</sup> Что же это за «глубокое» понимание христологического догмата, к которому призывает император? Может быть, именно в этом понимании скрывается ключ к иконоборческой христологии и, соответственно, к иконоборческому отношению к иконам?

О возможной трехчастной христологической схеме иконоборцев свидетельствуют сохранившиеся фрагменты «Исследований»:

Мы просим вас [объяснить], как это возможно, что Господь наш Иисус Христос, Который, в силу неслитного соединения, представляет Собой единое Лицо из двух природ, нематериальной и материальной, может быть представлен или изображен.<sup>4</sup>

На самом деле, у Него есть и другая нематериальная природа, соединенная с плотью, и Он существует в единстве с теми двумя природами, и Его лицо или ипостась неотделима от [этих] двух природ.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Так, например, иконоборческий Собор в Святой Софии в нескольких местах упоминает «бездушную материю» (ἀψύχῳ ὕλῃ) (ed. Featherstone 1997, 74.9); или «тех, кто поклоняется бездушным иконам» (οἱ ταῖς ἀψύχοις εἰκόσιν τὴν προσκύνησιν δώσαντες) (ed. Featherstone 1997, 81.3–4).

<sup>2</sup> Фраза из Феодора Анкирского выглядит следующим образом: «ἐν εἰκόσιν ἐξ ὑλικῶν χρωμάτων» (Mansi, vol. 13, 309E); ср. выражение из анафемы: «ἐν εἰκόσιν ἀψύχοις καὶ ἀναύδοις, ἐξ ὑλικῶν χρωμάτων» (Mansi, vol. 13, 345C).

<sup>3</sup> «ὁ ποιήσας τὴν εἰκόνα τοῦ Χριστοῦ ταύτην... μὴ εἰσελθὼν εἰς τὸ βάθος τοῦ δόγματος τῆς ἀσυγχύτου ἐνώσεως τοῦ δύο φύσεων τοῦ Χριστοῦ» (PG, vol. 100, 332B).

<sup>4</sup> «Ζητοῦμεν... παρὰ ὑμῶν, πῶς δυνατόν ἐστὶ τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν ἐκ δύο φύσεων αἰῶλου καὶ ἐνῶλου ἐνώσει ἀσυγχύτῳ ἐν πρόσωπον ὄντα γράφεσθαι, τοτέστιν εἰκονίζεσθαι» (PG, vol. 100, 232A).

<sup>5</sup> «Ἐπειδὴ καὶ ἐτέραν αἰῶλον φύσιν συννηνωμένην τῇ σαρκὶ ἔχει καὶ μετὰ τῶν δύο φύσεων ἐκείνων εἰς ὑπάρχει, καὶ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἦγουν ἢ ὑπόστασις αὐτοῦ ἀχώριστον τῶν δύο φύσεων ἐστὶ» (PG, vol. 100, 236C). Эти фрагменты изданы под номерами 144 и 146 в Hennerphof 1969, 52–53. Фрагмент №145, на наш взгляд, составляет часть опровержения



В первом тексте Константин V говорит о двух природах, одной материальной и одной «нематериальной». В принципе, их можно отождествить с природой человеческой плоти (иногда рассматриваемой богословами в качестве отдельной природы, если для их целей необходимо наделить ее особым значением)<sup>6</sup> и Божеством Слова. Но что это за «другая нематериальная» природа? Поскольку мы можем со всеми основаниями рассматривать «Исследования» в связи с «Определением» Собора в Иерии, эту природу возможно отождествить с человеческой душой Христа, которая образует единую полную человеческую природу в союзе с материальной плотью и одновременно участвует в союзе с нематериальным Божеством.

В «Определении» Собора в Иерии настоятельно подчеркивается особая роль человеческой души-посредницы Христа – скрытая цитата из Григория Богослова о душе-посреднице между Божественной природой Слова и грубостью материального тела Христа использована дважды в сравнительно небольшом тексте «Определения». Итак, первый отрывок из «Определения» иконоборческого собора гласит:

Благоволением Отца и содействием равновластного и живоначального Духа, Он [Сын] вселился в девственную утробу, Он воспринял в свое существо или ипостась плоть, единосущную нам, от Ее [Девы] святой и непорочной плоти, смешал и образовал ее при посредстве разумной и мыслящей души.<sup>7</sup>

Важная роль души-посредницы в христологии иконоборцев подчеркивается и в другом фрагменте «Определения»:

Когда Божество Сына восприняло в Свою ипостась природу плоти, душа служила посредницей между Божеством и грубостью<sup>8</sup> плоти и, как плоть является плотью Бога Слова, также и душа является душой Бога Слова...<sup>9</sup>

патриарха Никифора и не может считаться такой же частью «Исследований», как фрагменты №144 и №146.

<sup>6</sup> Ср.: Леонтий Византийский, *Contra Nestorianos et Eutychianos*, 1.4 (PG, vol. 86, 1288D); Иоанн Дамаскин, «Точное изложение православной веры», III, 16 (hrsg. Kotter 1973, 153–155).

<sup>7</sup> «ὅς εὐδοκίᾳ πατρικῆ καὶ συνεργείᾳ τοῦ ὁμοδυνάμου καὶ ζωαρχικοῦ πνεύματος ἐν μήτρᾳ οἰκήσας παρθενικῆ καὶ ἐκ τῆς ἀγίας καὶ ἀωμήτου σαρκὸς αὐτῆς ἐν τῇ ἰδίᾳ ὑπαρξει ἦτοι ὑποστάσει σάρκα λαβὼν τὴν ἡμῖν ὁμοούσιον, καὶ ταύτην διὰ μέσης ψυχῆς λογικῆς τε καὶ νοερᾶς συμπήξας τε καὶ διαμορφώσας...» (Mansi, vol. 13, 213D).

<sup>8</sup> Слово «παχύτης» (букв. «толщина, густота», обычный церк.-слав. пер. «дебелость») – один из излюбленных терминов оригенистов, которые использовали его для обозначения «материальности» в контексте противоположности «тонкости» или «божественности».

<sup>9</sup> «προσλαβούσης γὰρ τῆς τοῦ υἱοῦ θεότητος ἐν τῇ ἰδίᾳ ὑποστάσει τὴν τῆς σαρκὸς φύσιν, ἢ ψυχὴ ἐμείστευσε θεότητι καὶ σαρκὸς παχύτητι. καὶ ὡσπερ ἅμα σάρξ, ἅμα θεοῦ λόγου σάρξ, οὕτως ἅμα ψυχὴ, ἅμα θεοῦ λόγου ψυχὴ» (Mansi, vol. 13, 257AB).

Источником этого фрагмента является «Пасхальное Слово» св. Григория Богослова.<sup>10</sup> Неудивительно, что иконоборцы выбрали цитату из этого знаменитого и авторитетного учителя Церкви. Любопытно то, что текст Григория Богослова, написанный до Соборов в Эфесе и Халкидоне, на которых были определены границы точных христологических формулировок, и поэтому обладающий слишком большой свободой христологического языка для богословия VIII в., повторен дважды в довольно кратком тексте «Определения» как формула соединения природ во Христе. Если сравнить первоначальный контекст цитаты из Григория Богослова с контекстом «Определения», можно заметить существенное различие: в тексте св. Григория посредническая функция души описана в «статическом контексте» союза природ, что обеспечивает православное понимание текста и отсутствие в нем и намек на учение о предсуществовании души. В отличие от своего источника, в контексте «Определения», душа-посредница Христа описана в «динамическом» процессе Воплощения – Бог Слово «смесил и образовал» плоть при посредстве души. Если, согласно православному учению, тело Христа было одушевлено в момент Воплощения, или, другими словами, душа и плоть возникли одновременно, то в «Определении» предполагается использование Сыном души в качестве инструмента для «смещения» и «образования» плоти, что подразумевает приоритет души во времени или предсуществование души Христа в иконоборческом учении о Воплощении.

Другой любопытной чертой обоих фрагментов является то, что, согласно им, Сын воспринял в Свою ипостась только плоть; фрагменты не упоминают принятие человеческой души в Воплощении, не используют стандартную формулу: «плоть, одушевленную разумной душой» и не упоминают единосущность Христа с нами согласно всей человеческой природе из разумной души и тела в соответствии с «Определением» Халкидонского Собора.<sup>11</sup> Надо сказать, что поборник иконопочитания преп. Иоанн Дамаскин также применяет прин-

<sup>10</sup> Ср.: «О чудное смешение! Присносущее рождается, несозданное создается, не-вместимое вмещается, посредством разумной души, которая является посредницей между Божеством и грубостью плоти...» (...ὡ τῆς παραδόξου κράσεως. Ὁ ὧν γίνεται καὶ ὁ ἄκτιστος κτίζεται καὶ ὁ ἀχώρητος χωρεῖται, διὰ μέσης ψυχῆς νοεράς μεσιτευούσης θεότητι καὶ σαρκὸς παχύτητι) (Григорий Богослов, *Oratio* 38, 13, ed. Moreschini 1990, 134.27–30; идентичный пассаж содержится в *Oratio* 45, 38, PG, vol. 36, 633D–636A).

<sup>11</sup> Ср.: «Итак, следуя святым Отцам, все мы единогласно учим, что Господь наш Иисус Христос есть один и тот же Сын, один и тот же совершенный по Божеству и совершенный по человечеству, истинный Бог и истинный Человек, один и тот же, состоящий из словесной (разумной) души и тела, единосущный Отцу по Божеству и тот же единосущный нам по человечеству, подобный нам во всем, кроме греха; рожденный от Отца прежде веков по Божеству, но Он же рожденный в последние дни ради нас и нашего спасения от Марии Девы и Богородицы по человечеству» (АСО II, 1, 2, 129.12–30).

цип души-посредницы в своей полемике с аполлинаризмом, чтобы доказать восприятие Сыном при Воплощении ума как самого высшего антропологического принципа. Тем не менее, Иоанн Дамаскин тщательно квалифицирует свое утверждение и сразу же после упоминания о душе-посреднице повторяет формулу Халкидона: Христос воспринимает тело (а не только плоть), «одушевленное разумной и мыслящей душой».<sup>12</sup> «Соборное послание» Патриарха Софрония Иерусалимского (634–638) может служить в качестве образца стандартного послехалкидонского христологического языка, настоятельно подчеркивающего единственность с нами всей человеческой природы Христа:

Воплощается бесплотный, и принимает наш образ, будучи по Божественному существу в том, что касается образа и вида, не имеющим образа, и подобно нам воплощается бесплотный, и делается истинным человеком Тот, Кто познается как вечный Бог. И находящийся в недрах вечного Отца является носимым в материнской утробе, и неограниченный временем принимает временное начало. Не воображаемо Он соделался всем этим (...); но истинно и на самом деле отказался от Отеческой и Собственной воли и воспринял весь состав (φύραμα) наш, то есть, единственную нам плоть и разумную душу, однородную нашим душам, и ум, совершенно одинаковый с нашим умом (σάρκα φημι τὴν ἡμῖν ὁμοούσιον καὶ ψυχὴν λογικὴν, τὴν ψυχαῖς ταῖς ἡμετέραις ὁμόφυλον, καὶ νοῦν τῷ νῷ τῷ ἡμῶν παραλήσιον).<sup>13</sup>

Формулировки, используемые иконоборцами, очень отличаются от выражений, используемых Софронием Иерусалимским. К сожалению, в «Определении» Иерии не содержится дополнительных пояснений относительно роли души Христа и восприятия плоти во время Воплощения, и для того, чтобы понять, почему роль души-посредницы столь значима для иконоборцев, необходимо обратиться в прошлое, чтобы выявить учение, обладающее похожими чертами.

Вначале определим происхождение учения о душе-посреднице, а затем попытаемся прояснить, почему это учение было столь важным для христологии иконоборцев. Для определения происхождения этого учения нам необходимо

---

<sup>12</sup> Иоанн Дамаскин, «Точное изложение православной веры», III, 18 (hrsg. Kotter 1973, 158.30–32). Прп. Максим Исповедник в «Изъяснении LIX псалма» (CPG 7690) использует цитату из Григория Богослова о том, что Слово «имело связь с плотью посредством ума (διὰ μέσου νοῦς ὁμιλήσας σαρκί)» (Gallay, Jourjon 1978, 218.7), но исключает принцип «посредничества» и пишет, что Христос «имел связь с нами посредством плоти (διὰ σαρκὸς ἡμῖν ὁμιλήσας)» (PG, vol. 90, 857C3). См. также: Максим Исповедник. Амбигва 33, PG, vol. 91, 1285C–1288A. Данная «Амбигва» посвящена использованию Григорием Богословом термина «загустение» или «одебеление» в качестве метафоры для Воплощения и ставит своей целью объяснение слов Святителя в таком смысле, который исключает возможность оригенистского понимания термина (Нектарий Яшунский, архимандрит 2006, 260–261). О полемике преп. Максима Исповедника с оригенизмом см. Бирюков 2007.

<sup>13</sup> Св. Софроний Иерусалимский, «Соборное послание», 2.3.1 (ed. Allen 2009, 86 для греч. текста; рус. пер.: Деяния 1908, Т. 6, 146).

обратиться к «Тимею» Платона. Согласно «Тимею», одному из основных источников для антропологии христианского платонизма, без посредства души ум не может соединиться с телом. Тимей так рассуждает о мировой душе:

...ум отдельно от души ни в ком обитать не может. Руководясь этим суждением, он [демиург] устроил ум в душе, а душу в теле (30b).

Платоновский демиург создает мир таким образом, что ум соединяется с материальным космосом посредством Мировой Души.<sup>14</sup> Мировая Душа помещается внутрь Космоса, она организует его и приводит его в движение (34c–35a, 36de), структурируя на основе математических принципов.<sup>15</sup> Душа служит посредницей между вечными идеальными формами и изменчивым чувственным миром. Это учение помогает оценить ту роль, которую играет душа-посредница Христа в иконоборческой христологии. В антропологической схеме, рожденной Платоном, нематериальный интеллект может войти в соединение с материальным телом только с помощью души, обладающей необходимой двоякостью. Когда эта парадигма используется в христологическом смысле, душа Христа также служит посредницей между нематериальным Божеством Логоса и материальным телом Христа.

Одним из самых искусных аргументов иконоборцев была так называемая «христологическая дилемма». Согласно «Определению» собора в Иерии, изображение Христа вводит смешение природ во Христе – или же их разделение.<sup>16</sup> Этот аргумент также получает четкую формулировку в «Определении» иконоборческого собора в Святой Софии (815 г.):

Но те, кто поклоняется бездушным образам, делают эти ереси [несторианство и монофизитство] поддержкой своего абсурдного учения, либо описывая, вместе с образом, неопишное, либо отсекая плоть от Божества, так исправляя зло с помощью зла, избегая бессмыслицы, они впадают в [другую] бессмыслицу.<sup>17</sup>

До сих пор в науке была принята интерпретация иконоборческой христологической дилеммы как остроумного софизма.<sup>18</sup> Тем не менее, христологическая дилемма может получить иной смысл, если взглянуть на нее с точки зрения учения о душе-посреднице. Трехчастная христологическая схема объясняет уничижительный эпитет «бездушные», которым иконоборцы наградили священные изображения. Действительно, иконопочитатели поклоняются на ико-

<sup>14</sup> Философы-неоплатоники модифицировали схему Платона: Плотин отождествляет демиурга с божественным Умом, а Порфирий с Мировой Душой (Sorabji 2005, 170–173).

<sup>15</sup> Brisson, Meyerstein 1995, 28–29.

<sup>16</sup> Mansi, vol. 13, 241E, 244D, 252A.

<sup>17</sup> «ἀλλὰ ταύτας πάλιν τὰς αἰρέσεις οἱ ταῖς ἀψύχοις εἰκόσιν τὴν προσκύνησιν δώσαντες, ἀφορμὴν τῆς πρὶν αὐτῶν ἀτοπίας ἐχαρίσαντο, ἢ συμπεριγράφοντες τῇ εἰκόνι τὸν ἀπερίγραφον ἢ σάρκα ἐκ τῆς θεότητος κατατέμνοντες, κακῶ τὸ κακὸν διορθούμενοι· ἀτόπημα γὰρ περιφεύγοντες, ἀτοπήματι περιπίπτουσιν» (ed. Featherstone 1997, 81.2–9).

<sup>18</sup> См., напр., Alexander 1958, 48.

нах лишь материальной составляющей Христа – чертам Его тела – в то время как душа Христа, посредница между Его телом и Божеством, на иконе отсутствует. В результате, изображая бездушный образ Христа и поклоняясь ему, иконопочитатели попадают в двойную христологическую «западню» – или они согрешают как несториане, отделяя христову плоть от Его Божества (и как результат, Христос получается разделен на две независимые ипостаси), либо иконопочитатели смешивают и описывают Божество и плоть (и Христос таким образом получает одну «богоплотскую» природу), поскольку именно душа в иконоборческой христологии объединяет и в то же время разделяет плоть и Божество, позволяя сохранить их индивидуальные характеристики.

Если мы воздадим должное иконоборческому учению о посреднической функции души Христа, сможет получить разрешение еще один важный вопрос, касающийся иконоборческого отношения к иконам. Общее место в иконоборческой полемике – это обвинение иконопочитателей в идолопоклонстве. Обычно ученые интерпретировали это обвинение как достаточно недалекое и буквалистское применение Второй Заповеди к почитанию икон. Однако учение о душе-посреднице дает необходимый контекст таким обвинениям. Трехчастная христологическая схема объясняет уничижительный эпитет «бездушные», которым иконоборцы наградили священные изображения. Икона Христа по очевидным причинам не изображает душу Христа, и этот факт подчеркивали и сами иконопочитатели на протяжении всех иконоборческих споров.<sup>19</sup> Поэтому, с точки зрения иконоборцев, иконопочитатели ни в чем не отличаются от язычников, поклоняющихся неодушевленным идолам, поскольку икона не воспроизводит душу Христа и остается лишь неодушевленным куском дерева,<sup>20</sup> не обеспечивающим доступа к Божеству. Ведь именно душа осуществляет посредническую функцию между плотью и Божеством. Такая позиция иконоборцев устанавливает богословский контекст для применения Второй Заповеди к запрещению икон, что особенно часто встречается в текстах первого периода иконоборчества. Иконоборческое учение было основано на отрицании возможности обожения материального тела, что в практической плоскости вело к уничтожению мощей святых<sup>21</sup> или освящению церковей без древней практики вложения мощей в престолы.

<sup>19</sup> Иоанн Дамаскин, «Слово» I, 4 (hrsg. Kotter 1975, 78.85–88); см. также: Иоанн Дамаскин, «Слово» III, 16 (hrsg. Kotter 1975, 125.8–12); отцы Седьмого Вселенского собора (Mansi, vol. 13, 261AB); Феодор Студит (PG, vol. 99, 461D).

<sup>20</sup> Ср. анафему Собора в Иерии Патриарху Герману: «Герману двоедушному и древопоклоннику (ξυλολάτρῃ), анафема!» (Mansi, vol. 13, 365D).

<sup>21</sup> de Boor 1963, 439; см. также: Gero 1977, 152–165; Wortley 1982, 253–279. Хотя инициатива кампании по уничтожению мощей приписывается в источниках самому императору, можно полагать, что иконоборческая практика освящения церковей без вложения мощей в престолы была распространена достаточно широко, поскольку седьмой канон Седьмого Вселенского собора предписывает вкладывать мощи в церк-

Стоит на минуту остановиться и задать вопрос: как получилось, что учение, прозвучавшее в «Тимее», нашло такой отклик более тысячи лет спустя, иначе говоря – воздействие «Тимея» на иконоборцев реализовалось непосредственно, через текст или опосредованно, через традицию? По всей видимости, иконоборческая христология следует в русле платонического учения о материи как низшем онтологическом полюсе бытия. Соответственно, это учение предполагает невозможность непосредственного обожествления материи – два полюса по определению должны быть разнесены друг от друга. Это учение было включено в специфически христианский богословский контекст благодаря Оригену. Многие ученые, исследовавшие проблему телесности и материальности у Оригена, согласны в том, что Ориген приписывает бестелесность в строгом смысле слова только Богу, тварные же существа обладают телами; это не всегда означает, что тела, и особенно воскресшие тела, обязательно материальны.<sup>22</sup> Для того, чтобы сохранить телесность без материальности, наряду со стоическим учением о семенном логосе,<sup>23</sup> Ориген использует платоническое понятие «световидной» колесницы души (ὄχημα). Воскресшее тело отличается от земного тела своей эфирностью, которая понимается как иное состояние, но не иной тип материи. При этом воскресшее тело сохраняет преемственность с земным телом, хотя и без материального субстрата, подобно телесному «виду» материального тела.<sup>24</sup>

Конечно, к греческим фрагментам трактата «О началах», которые сохранились в «Послании Патриарху Мине» св. императора Юстиниана и могут свидетельствовать об учении Оригена о материальных телах, нужно относиться с той же осторожностью, что и к латинским переводам трактата Руфина и Иеронима, поскольку, как показал о. Гюстав Барди, император, скорее всего, получил от палестинских монахов-антиоригенистов для осуждения уже подготовленный текст с выдержками и не имел доступа к полному греческому тексту «О началах».<sup>25</sup> В тексте следующего фрагмента у нас имеется достаточно близкое соответствие с латинским переводом Руфина (за исключением одного исключительно важного выражения о бездушных телах), и фрагмент передает мысль Оригена достаточно надежно.<sup>26</sup> Так, мы читаем в греческом фрагменте из трактата Оригена «О началах», сохранившемся в «Послании» императора Юстиниана Патриарху Мине:

---

ви, освященные без мощей, и извергает из сана епископов, дерзнувших святить церкви без вложения мощей.

<sup>22</sup> Подробный разбор взглядов Оригена на воскресение тел см. в Crouzel 1980, 175–200, 241–266; Bostock 1980, 323–337; Edwards 1995, 501–518; Edwards 1992, 23–37.

<sup>23</sup> Петров 2005, 582–585.

<sup>24</sup> Hennessey 1992, 378.

<sup>25</sup> Vardy 1920, 243–252. Эта статья была переработана в главу в работе Vardy 1923. О переводе Руфином *De Principiis* см. также: Pace 1990.

<sup>26</sup> Руфин перефразирует одно место, и опускает фразу о конечном устранении телесности (Gasparro 1987, 56).

Хотя и говорится, что Бог «будет всем во всем» (1 Кор 15:28), но как мы не можем оставить зло, так же и Бог: когда Он «будет все во всем», Он не будет неразумными животными, чтобы Бог не был во зле и в неразумных животных. Не будет Бог и бездушными вещами, чтобы не был Бог в них, когда «будет все». Также Он не будет и телами, которые по своей природе бездушны.

Λεγομένου τοῦ θεοῦ «πάντα γίνεσθαι ἐν πᾶσιν», ὡσπερ οὐ δυνάμεθα κακίαν καταλιπεῖν, ὅτε θεὸς «πάντα γίνεται ἐν πᾶσιν», οὐδὲ ἄλογα ζῶα, ἵνα μὴ καὶ ἐν κακίᾳ ὁ θεὸς γίνηται καὶ ἐν ἀλόγοις ζῴοις, ἀλλ' οὐδὲ ἄψυχα, ἵνα μὴ καὶ ἐν αὐτοῖς ὁ θεός, ὅτε «πάντα γίνεται», οὕτως οὐδὲ σώματα, ἄτινα τῇ ἰδίᾳ φύσει ἄψυχά εἰσιν.

Cum ergo in fine “deus esse omnia et in omnibus” prommittatur, sicut consequens est, non est opinandum venire ad illum finem animalia vel pecora vel bestias, ne etiam in animalibus aut pecoribus vel bestiis deus inesse designatur; sed nec ligna vel lapides, ne in his quoque esse dicatur deus. Ita ne illam quidem malitiam ad illum finem putandum est pervenire, ne dum “in omnibus deus esse” dicetur, etiam in aliquo malitiae vasculo inesse dicatur.<sup>27</sup>

По Оригену, все души и умные природы изначально сотворены бестелесными, хотя и в относительном смысле, так как подлинную бестелесность Ориген приписывает одной Троице.<sup>28</sup> Но как же можно назвать тела бездушными – ведь опыт проживания в собственном теле для любого христианина свидетельствует об обратном? В этом тексте Ориген следует платонической линии Филона Александрийского, который в своей экзегезе Книги Бытия противопоставляет неодушевленные деревья нашего мира одушевленным и «умным» деревьям в раю:

Когда человек жил одинокой жизнью... имело смысл, что сад, подобный нашим садам, был насажден Богом, но если материя<sup>29</sup> наших садов бездушна, и изобилует разнообразными деревьями (...) в Божественном саду случилось так, что все деревья одушевлены и одарены разумом, и приносят в качестве плодов – добродетели.<sup>30</sup>

Последователи Оригена, особенно Евагрий Понтийский и Дидим Слепец, развили и систематизировали наследие александрийского богослова. Евагрий использовал учение о предсуществовании души и ее посреднической способности для своего мистического учения о возврате души в первоначальное состояние чистого созерцания. Изначально души людей, ангелов и демонов существовали в состоянии единовидных умов, соединенных с Божеством с помощью «сущностного знания» или созерцания Божественной сущности»,

<sup>27</sup> Греч. фрагм. №17 из *Epistula ad Menam* Юстиниана (= *De Principiis* III, 6, 2) содержится в: АСО III, 211.28–212.2; греч. и лат. текст представлен в издании Görgemanns, Kappp, 648.

<sup>28</sup> *De Principiis* I, 7, 1.

<sup>28</sup> *De Principiis* II, 2, 2. О различных значениях понятия «бестелесный» у Оригена см. Hennessey 1992, 373–380.

<sup>29</sup> Слово «ἄλη» также может означать «лес», что предполагает игру слов.

<sup>30</sup> Филон, *De opificio mundi*, 154, eds. Arnaldez, Pouilloux, Mondesert 1961, 242–244. Ср. описание материи у Евсевия Кесарийского в *De laudibus Constantini*, 12 (PG, vol. 20, 1381C).

затем они отпали и охладели в разной степени и, оказавшись в состоянии душ, были наделены телами разного достоинства и помещены в материальный мир в качестве нового объекта созерцания. Евагрий Понтийский сохранил основные положения учения Оригена о воскресении как качественном изменении,<sup>31</sup> но отступил от утонченной теории Оригена, утверждая уничтожение тел в конце времен.<sup>32</sup> Дидим Слепец использовал учение о душе-посреднице в полемике против идеологических противников его времени – манихеев, учивших о призрачности воплощения Христа, и Аполлинария, который утверждал, что высшая часть души Христа была замещена в Воплощении Словом.<sup>33</sup>

В процессе развития мысли из простой платоновской триады «ум-душа-тело» постепенно возникает целая «цепь» сущностей, которую начинает Божественный Логос, присоединенный к предсуществующему уму-посреднику («Христос» у Дидима и Евагрия). Этот ум, в свою очередь, присоединен к душе Христа, соединенной с материальным телом посредством тонкого световидного тела. Хотя мы и не можем рассмотреть более подробно роль души в системе каждого из богословов-оригенистов в данной статье,<sup>34</sup> стоит проиллюстрировать важность такой «телескопической» антропологической схемы, берущей начало у Платона, текстом Дидима. В своем комментарии на Книгу Бытия Дидим рассуждает о природе «кожаных риз» (Быт. 3, 21) и следует классической оригенистской интерпретации кожаных риз как грубого материального тела человека после грехопадения, подобного тем телам, в которых мы живем сейчас. В человеке, утверждает Дидим, есть целая серия последовательно медирующих принципов – высшая интеллектуальная сущность, душа-посредница, тонкое тело и, наконец, материальное тело:

«Тленное тело отягощает душу»; очевидно, «тленное тело» – это грубая материальность, и далее: «и эта земная храмина подавляет многозаботливый ум» (Прем. 9: 15), называя «земной храминой» то, что душа, отделившись от тела, использует для своего перемещающего движения, ведь она [храмина] есть нечто среднее, соединяющее умственную сущность с этой грубой материальностью. Последняя отягощает душу, тогда как «храмина» отягощает не душу, а ум.<sup>35</sup>

Определенная преемственность с этими более поздними вариантами развития христианского платонизма также наличествует в учении иконоборцев. Иконоборцы основывали свою полемику на необходимости умственного со-

<sup>31</sup> См.: Guillaumont 1962, 113–114.

<sup>32</sup> *Kephalaia gnostica* I, 26; I, 46; I, 58; III, 66; IV, 86 (ed. Guillaumont 1958, 29, 39, 45, 125, 173).

<sup>33</sup> Le Boulluec 1987, 224–227.

<sup>34</sup> О душе-посреднице Христа у Оригена см.: *De Principiis* II, 6. 3; у Евагрия Понтийского, см.: *Kephalaia gnostica* I, 77; II, 56; VI, 16 (ed. Guillaumont 1958, 53, 83, 223); Guillaumont 2004, 379–380. О душе Христа в оригенистской парадигме см. Wiles 1965, 142–143; Williams 1981; Le Boulluec 1985. См. также Gesché 1959, 385–390, 403–409.

<sup>35</sup> Ed. Nautin 1976, 252.9–15.



зерцания Божества вне какого-либо чувственного восприятия, неизбежно связанного с материей и множественностью. Так, один из иконоборческих аргументов против икон, состоящий в том, что иконы привносят в ум в процессе молитвы отвлекающий ментальный образ, который заставляет молящегося идолопоклонствовать, может быть напрямую выведен из учения Евагрия о совершенном безобразном созерцании Божества;<sup>36</sup> учение иконоборцев о Воскресшем теле Христа как о нематериальном<sup>37</sup> имеет параллели с оригенистским учением об отвержении материального компонента в конце времен, а душа Христа в оригенизме также имеет особую посредническую функцию.

Иконопочитатели не отвергали тезис иконоборцев о невозможности изображения души на иконе; они также соглашались с тем, что тело без души мертво. Догматические различия лежали в позиции сторон по вопросу об обоженности тела Христа в Воплощении. Иконопочитатели основывались на возможности существования обоженной материи без каких-либо посредничающих принципов. Патриарх Никифор считал вопрос обожения плоти Христа настолько важным, что включил его в свое «Изложение веры», посланное Папе Льву III (795–816).<sup>38</sup> Св. Феодор Студит полемизирует с учением, отвергавшим прямое обожение материальной плоти, и подчеркивает, что Бог проникает во все и находится везде – не только в существах, обладающих душой, но и в других материальных (и не обязательно одушевленных) священных объектах, таких, например, как иконы или Крест:

Где то место, в котором не было бы Божества, в разумных и неразумных, в одушевленных и неодушевленных (хотя и по аналогии восприимчивости природ к возрастанию или уменьшению)? Так, если кто скажет, что Божество присутствует и в иконе, тот не погрешит против истины, ведь оно присутствует и в образе креста и в других Божественных предметах, но не по союзу природ, поскольку они не суть обожественная плоть, но в силу относительного причастия, так как они участвуют в благодати и чести.<sup>39</sup>

Следы полемики иконоборцев и иконопочитателей по вопросу о статусе плоти и души Христа и о возможности их обожения сохранились в «Похвале» Феодору Студиту, написанной Феофаном Исповедником. В этом тексте упоминается допрос св. Феодора Студита, который проводил иконоборческий Патриарх Иоанн Грамматик. Один из вопросов Патриарха как раз касался вза-

<sup>36</sup> Mansi, vol. 13, 229DE. Ср. Евагрий Понтийский, *Kephalaia gnostica* V, 12 (ed. Guillaumont 1958, 181). Об иконоборческой гносеологии см. Баранов 2003, 390–407; Baranov 2003, 1043–1052.

<sup>37</sup> Baranov 2008, 4–22.

<sup>38</sup> PG, vol. 100, 188D.

<sup>39</sup> «Ποῦ γὰρ ἐστὶν, οὗ οὐκ ἔστιν ἡ θεότης, ἐν τε λογικοῖς καὶ ἀλόγοις, ἐν ἐμψύχοις καὶ ἀψύχοις; ἀλλὰ κατὰ ἀναλογίας τῶν ὑποδεχομένων φύσεων πρὸς τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον. Οὕτω καὶ ἐν εἰκόνι εἶναι τὴν θεότητα εἰπὼν τις οὐκ ἂν ἀμάρτη τοῦ δέοντος· ἐπεὶ καὶ ἐπὶ τύπου σταυροῦ τῶν τε ἄλλων θείων ἀναθημάτων, ἀλλ' οὐ φυσικῇ ἐνώσει· οὐ γὰρ σὰρξ ἡ θεοθεΐσα. σχετικῇ δὲ μεταλήψει, ὅτι χάριτι καὶ τιμῇ τὰ μετέχοντα» (PG, vol. 99, 344B).

имоотношения между Божеством, душой и плотью Христа в тот момент, когда душа Христа была разлучена с телом после смерти и до Воскресения. Иоанн Грамматик задал Феодору Студиту следующий вопрос: «Во гробе, где лежало тело Христа, где было Его Божество?», на что Феодор Студит ответил со свойственным ему красноречием: «Божество везде, кроме твоего сердца, о, враг Божий!»<sup>40</sup>

Однако здесь необходимо сделать важную оговорку. Предлагаемой нами реконструкции трехчастной христологической схемы иконоборцев, предполагающей союз Божества и плоти во Христе, который достигается посредством одной лишь Его души, противоречит утверждение Собора в Иерии, немедленно следующее за упоминанием души-посредницы во втором тексте:

...и как одна и та же плоть есть вместе с тем и плоть Бога Слова, так и одна и та же душа есть вместе с тем и душа Бога Слова. То и другое вместе; то есть, душа была обожена, равно как и тело, и Божество пребыло нераздельно с обоими даже когда, во время добровольного страдания, душа отделилась от тела.<sup>41</sup>

Здесь защищается традиционное учение об обожении тела Христа даже без души. Ввиду такого вопиющего противоречия следует попытаться раскрыть причины этого утверждения, чтобы проверить, совместимо ли оно с остальными аспектами иконоборческого учения или было включено по другим причинам.<sup>42</sup> Этому можно предложить два объяснения. Первое связано с церковно-политическим контекстом источника, второе – с особенной ролью и функцией души-посредницы во время Воплощения в иконоборческой христологии.

В своей монографии, посвященной Константину V, Стефан Геро показал, что богословие Собора в Иерии представляло собой частичный компромисс с богословской позицией императора, выраженной в его «Исследованиях», написанных в качестве богословских рекомендаций Собору.<sup>43</sup> Так, Собор опустил положение императора о «единосущном образе», хотя и сохранил выводы из этого положения применительно к Евхаристии, единственному истинному

<sup>40</sup> Efthymiadis 1993, 280. О проблеме взаимоотношения между Богом Словом, Его телом и душой в момент, когда тело Христа находилось во Гробе, см. Lebon 1927, 5–43, 209–241; Lebourlier 1962, 629–649; 1963, 161–180.

<sup>41</sup> «...καὶ ὡσπερ ἄμα σὰρξ, ἄμα θεοῦ λόγου σὰρξ, οὕτως ἄμα ψυχή, ἄμα θεοῦ λόγου ψυχή καὶ ἀμφοτέρα ἄμα, τεθεωμένης δηλονότι τῆς ψυχῆς, ὡς καὶ τοῦ σώματος καὶ ἀχωρίστου τούτων τῆς θεότητος ὑπαρχούσης, καὶ ἐν αὐτῇ τῇ διαζεύξει τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος ἐν τῷ ἔκουσίῳ πάθει» (Mansi, vol. 13, 257B). В этом тексте содержится скрытая цитата из псевдо-Афанасия Александрийского, *Epistula ad Iovianum* (PG, vol. 28, 532,8).

<sup>42</sup> Это расхождение привело к научному спору между И. Мейендорфом и С. Геро, но этот спор до сих пор не получил какого-либо определенного решения (Meuendorff 1975, 204, п. 23; Gero 1977, 99 и п. 150).

<sup>43</sup> Gero 1977, 40, 96, 100.

образу Христа.<sup>44</sup> Некоторые источники позволяют предположить, что проблема компромисса стояла еще острее в связи с богословской позицией императора по вопросу о физическом теле Христа.

Патриарх Никифор описывает целую программу реформ (разработанных, но не осуществленных Константином V), которые были направлены на отказ от учения о том, что Богородица родила Бога. Молитвы, обращенные к Богородице, и даже сам термин «Богородица» должен был быть исключен из употребления.<sup>45</sup> Этот термин имеет прямое отношение к нашей дискуссии, поскольку Богородица зачала и родила плоть Христа, а не Его душу, и в соответствии с иконоборческим учением о обожении плоти Христа посредством души, Дева Мария не могла называться в строгом смысле «Богородицей». Хотя у Патриарха Никифора мы не найдем объяснений того, почему эти реформы не произошли, это делает за него Феофан Исповедник. В своей «Хронографии» под 762/763 г. Феофан сообщает о следующей беседе, имевшей место между Константином V и Патриархом Константином (754–766):

Царь призвал патриарха и сказал: какой вред для нас из того, если мы будем звать Богородицу Христородицею? Патриарх, обнявши царя, отвечал: помилуй, государь! Да не придет тебе и на мысль такое слово: разве ты не видишь, как вся Церковь проклинает имя Нестория и предает его анафеме? Царь отвечал ему: я спросил только из любопытства; держи это при себе.<sup>46</sup>

Другие источники свидетельствуют о такой же позиции Константина V по отношению к Богородице.<sup>47</sup> Тем не менее, подобная радикальная позиция ни-

<sup>44</sup> PG, vol. 100, 225A.

<sup>45</sup> Никифор Константинопольский, *Antirrheticus* II, 4 (PG, vol. 100, 341C).

<sup>46</sup> de Boor 1963, 435; Mango, Scott 1997, 601; Лурье 2006, 459–460.

<sup>47</sup> Феофан Исповедник сообщает следующий эпизод под 740/741 г.: «Анастасий же, лжеименный патриарх, взяв честные и животворящие древа, клялся пред народом: клянусь пригвожденным к сим древам, так говорил мне царь Константин: “Не думай, что рожденный от Марии, который именуется Христос, есть Сын Божий, но простой человек. Ведь Мария родила его, также как меня родила моя мать Мария» (de Boor 1963, 415; рус. пер. Феофан Византиец 2005, 356 (в данном издании под 733 г.) с изменениями; Mango, Scott 1997, 576). В «Житии» Никиты Медикийского говорится, что император Константин V взял мешок с золотом и, продемонстрировав его ценность окружающим, высыпал золото и показал пустой и не имеющий никакой ценности мешок, сказав при этом, что Богородица также была достойна почитания, лишь пока Христос был в Ее утробе (AASS. *Apr. I, Appendix*, XXVIIIcd; Hennephof 1969, 29; Gero 1977, 144–146). Опровергая учение Константина V о Воплощении, Патриарх Никифор в *Antirrheticus* I, 26 делает логическое заключение: иконоборцы должны допустить, что Слово сошло с небес через Богородицу «как сквозь трубу (διὰ σωλήνος)» (PG, vol. 100, 269C), что является старым обвинением против целого спектра гностических христологий (ср. Григорий Богослов, *Послание 101 к пресвитеру Кледонию против Аполлинария*, ed. Gallay 1974, 42C; Иоанн Дамаскин, «Точное изложение православной веры», III, 12, hrsg. Kotter 1973, 134.12).

где не отражена в «Определении» Собора в Иерии, более того, список анафем Собора в Иерии содержит особую «анафему» против тех, кто не исповедует Деву Марию Богородицей и не прибегает к ее заступничеству.<sup>48</sup> Нужно учесть, что иерархи времени Константина V не могли иметь независимой догматической позиции и некоторая непоследовательность компромиссных формулировок соборных постановлений не только объяснима, но и оправданна. Однако далее я надеюсь показать, что позиции Собора и Константина V на самом деле не столь противоречивы, как это может показаться на первый взгляд, но выражают одно учение, хотя Собор это и делает на своем «политически корректном языке».

Итак, Собор настаивает на пребывании Божества с плотью даже при отделении души Христа от тела. Если обратиться к иконоборческим утверждениям о взаимосвязи между Божеством и плотью в других местах «Определения», то можно заметить, что описания посреднического действия душа Христа сосредоточены на Воплощении как союзе Божества и плоти; после Воплощения плоть Христа остается «помазанной Духом Святым».<sup>49</sup> Скорее всего, душа Христа представляет собой инструмент, с помощью которого Божество соединяется с плотью, а после Воплощения Божество пребывает с плотью и душой в единой ипостаси, или, по собственным словам Константина V:

После Соединения реальность нераздельна, как и исповедуем в догмате.<sup>50</sup>

Фрагмент «Определения» Собора в Иерии, касающийся иконоборческого учения о Евхаристии как истинном образе плоти Христа,<sup>51</sup> содержит важную фразу о Воплощении, которая поможет нам прояснить учение о душе-посреднице Христа и точно определить функцию этой души в Воплощении:

...как то, что Он воспринял от нас, есть лишь вещество человеческой сущности (ὅτι ὡσπερ ὁ ἐξ ἡμῶν ἀνελάβετο, ὅλη μόνη ἐστὶν ἀνθρωπίνης οὐσίας), вполне совершенной, но не представляющей самостоятельно существующего лица, чтобы не было добавления лица в Божество, точно так же Он установил, чтобы образ [Евхаристия – В.Б.] тоже был избранным веществом; то есть, чтобы предлагалось существо хлеба, не представляющее собой форму человека, чтобы не ввести идолопоклонства. Следовательно, как тело Христа по природе свято, ибо обожено, так, очевидно, и то [тело], что по установлению, то есть образ его свят, так как обоготворен благодатью через некое освящение. Ведь это и совершил Владыка Христос, как мы сказали, чтобы так же, как Он обого-

<sup>48</sup> Mansi, vol. 13, 345AB.

<sup>49</sup> «ἢ κατὰ φύσιν ἔμψυχος καὶ νοερά σὰρξ τοῦ κυρίου ἐχρίσθη πνεύματι ἀγίῳ τὴν θεότητα...» (Mansi, vol. 13, 264C).

<sup>50</sup> «Ἐπειδὴ μετὰ τὴν ἔνωσιν ἐκείνην ἀχώριστος ἡ πραγματεία, ὡς ὁμολογοῦμεν ἐν τῷ δόγματι» (PG, vol. 100, 248D).

<sup>51</sup> Более подробно о евхаристическом учении иконоборцев см.: Gero 1975, Boulnois 2009, Varanov 2010.

творил принятую Им плоть через ее союз со святостью Его собственной природы, так и [освятил] хлеб Евхаристии...<sup>52</sup>

Этот текст описывает Евхаристию как истинный не-антропоморфный образ Христа, подтверждая и уточняя учение, содержащиеся во фрагментах о посреднической функции души. Параллель между веществом Евхаристии и материальным телом Христа является очень важной для нашего исследования. Утверждение иконоборцев о том, что Слово приняло только плоть от Девы, как представителя всего человеческого рода («Он воспринял... плоть единую сущную нам, от Ее [Девы] святой и непорочной плоти, смесил и образовал ее при посредстве разумной и мыслящей души») не является неточностью языка, но четко выраженным христологическим учением. Согласно этому учению, Бог Слово принимает от Богородицы только общую материю человеческой природы, то есть материальные составляющие для Своего тела, которые Его душа «смесила и образовала» в качестве инструмента, примерно как кузнец использует свой молот, чтобы придать определенную форму куску железа. При описании Воплощения иконоборцы тщательно избегают стандартно принятого упоминания о душе как простом компоненте человеческой природы (состоящей совокупно из души и тела) или об одушевленных теле или плоти; согласно иконоборцам, Бог Слово принимает или «вещество человеческой природы» или плоть, или же тело. Эта плоть обоживается не по принадлежности к Богу Слово в силу ипостасного союза, будучи Его собственной плотью, но через союз с природной святостью Христа (τὴν σάρκα, ἣν ἀνέλαβε, τῷ οἰκεῖῳ κατὰ φύσιν ἁγιασμῷ ἐξ αὐτῆς ἐνώσεως ἐθέλωσεν), то есть, через союз плоти с душой Христа, через которые плоть соединяется с Божеством Слова.

Но почему эта плоть неизобразима – ведь, согласно самим иконоборцам, она «образовывается» или формируется посредством души и, тем самым, должна обладать определенной формой или образом? Иными словами, в чем разница между душой и плотью Христа – и нашими душами, которые «образуют» наши тела со своеобразными и узнаваемыми чертами, или душами и телами самих иконоборческих императоров, лица которых воспроизводились на их монетах? Можно высказать предположение о том, что это различие заключается в особом статусе души Христа в контексте позднеантичной эмбриологии. Особое внимание следует обратить на те положения эмбриологии, которые связаны с принятием индивидуальных отличительных черт человека в связи с вселением души в его тело.

Античные источники обращались к теме человеческого эмбриона и его взаимосвязи с душой с различных позиций и с различными целями. С точки зрения римского и еврейского права проблема статуса эмбриона, а именно, определение момента, когда он должен считаться живым существом, имела значение в случае причинения вреда беременной женщине или аборта,<sup>53</sup> а в

<sup>52</sup> Mansi, vol. 13, 264AB.

<sup>53</sup> О римских обычаях см. Jones 2007, 33–42.

византийском каноническом праве, в первую очередь, для обсуждения проблемы аборт и крещения беременных женщин.<sup>54</sup> Философы изучали проблему одушевленности эмбриона с естественнонаучной и медицинской точки зрения, а также в своих комментариях на классические философские произведения.<sup>55</sup> Богословы исследовали вопрос одушевленности эмбриона в более широком космологическом и христологическом контексте,<sup>56</sup> так как сотворение первого человека, зачатие и одушевление остальных человеческих существ и Воплощение Бога Слова были тесно взаимосвязаны. Вопрос о том, когда именно создается душа и вдыхается в тело, обсуждался во время оригенистских споров конца IV–начала V вв. в более широком контексте учения Оригена о предсуществовании душ,<sup>57</sup> а также на дальнейшем этапе оригенистских споров.<sup>58</sup> Вопрос о вселении души в тело был актуален и в полемике с апполинаризмом, монофизитством и монофелитством.<sup>59</sup>

Несмотря на разногласия о природе души и ее статусе по отношению к телу, большинство богословов разделяло мнение о том, что душа соединялась с телом в момент зачатия. Любопытный взгляд высказывает Климент Александрийский, который говорит, что особый ангел вводит душу в семя мужчины и разжигает желание женщины к соитию, так что зачатие и одушевление происходят одновременно.<sup>60</sup> Встречалась и другая точка зрения, что душа входит в эмбрион в том момент, когда он приобретает человеческий облик и начинает двигаться, а не в момент зачатия. Эта точка зрения находит свое отражение в Септуагинте, в отличие от еврейской Библии. Говоря о непреднамеренном

<sup>54</sup> Общий обзор вопроса см. в Troianos 1991. Учениям об эмбрионе в различных традициях посвящен недавний сборник Solère et al. 2008.

<sup>55</sup> В первую очередь их интересовало наследие Платона (см. Taylor 1820, 344). Неоплатонические комментаторы Аристотеля смягчали гилеморфические следствия соединения души с телом и сосредотачивались на частях души, возможности ее отдельного существования от тела, ее вечном стремлении к высшим реалиям, и на использовании ею тела в качестве орудия (Blumenthal 1996, 101–110, 113). В комментариях эмбрион рассматривался в общем контексте потенциальности и актуальности (de Haas 2000, 180).

<sup>56</sup> Congourdeau 1989, 693–709, особ. 695; Congourdeau 2007, 325–330. Обзор святоотеческих мнений по поводу «одушевления» эмбриона см. в Климик 2011.

<sup>57</sup> Clark 1992, 91, 95. Общий обзор споров о предсуществовании душ см. в Congourdeau 2009, 100–130.

<sup>58</sup> Congourdeau 1989, 696–705.

<sup>59</sup> Congourdeau 1989, 706–709.

<sup>60</sup> *Eclogae prophetae*, 50 (PG, vol. 9, 719D–721A), см. Jones 2007, 112. В своем «Педагоге» Климент Александрийский так описывает процесс зачатия и роста эмбриона: «Развитие зачаточного плода далее происходит вследствие того, что примешивается семя к оставшимся чистым последкам месячного очищения. Сила семени делает то, что кровь сгущается, подобно тому как от молочной закваски молоко свертывается, и начинается (новый) образовательный процесс» (*Paedagogus* I, VI, 48, URL: <http://www.biblicalstudies.ru/Lib/Father2/Kliment2.html> (10/06/2012)).

вреде, причиненном беременной женщине (Исх. 21:22–25), версия Септуагинты подчеркивает человеческую форму эмбриона («ἐὰν ἐξέλθῃ τὸ παιδίον αὐτῆς μὴ ἐξεικονισμένον... ἐὰν δὲ ἐξεικονισμένον...») в качестве критерия для наказания.<sup>61</sup> Форма плода также играет важную роль в эмбриологии Аристотеля, который считал душу видом или энтелехией тела. Аристотель утверждал, что семя мужчины придает форму и принцип движения материи, предоставляемой женщиной,<sup>62</sup> и душа, приобретаемая вместе с мужским семенем, постепенно актуализируется с образованием каждого соответствующего органа как форма, участвующая в формировании тела.<sup>63</sup>

В христианской традиции Феодорит Киррский наиболее явно выражает идею о взаимосвязи между душой и формой тела. В «Вопросе» 48 своих «Толкований на Исход» Феодорит Киррский так объясняет заповедь Септуагинты, связанную с формой плода:

Что значит «изображен»? Говорят, что когда тело во чреве полностью сформируется, тогда эмбрион получает душу. Ибо и Адаму Творец вначале образовал тело, а потом уже вдохнул душу. Поэтому законодатель повелевает, что если у беременной женщины в результате драки произойдет выкидыш, и если плод выйдет «изображен», то есть полностью сформировавшийся, считать это убийством, и виновника надлежит подвергать равному с убийцей наказанию. Если же он выйдет плод не сформировавшийся, это не убийство, так как плод еще не одушевлен, впрочем, виновник должен заплатить пеню.<sup>64</sup>

Феодорит явно соединяет одушевленность эмбриона с его формой и делает вывод, что вселение души должно происходить позже, чем зачатие, в тот момент, когда плод приобретает явные человеческие черты. Однако перенос антропологического учения о позднем вселении души в христологическую плоскость вызывает большие проблемы, оставляя Христа без Его человеческой

<sup>61</sup> Ср. вариант из Септуагинты: «ἐὰν δὲ μάχονται δύο ἄνδρες καὶ πατάξωσιν γυναῖκα ἐν γαστρὶ ἔχουσαν, καὶ ἐξέλθῃ τὸ παιδίον αὐτῆς μὴ ἐξεικονισμένον, ἐπιζήμιον ζημιωθήσεται· καθότι ἂν ἐπιβάλλῃ ὁ ἀνὴρ τῆς γυναίκος, δώσει μετὰ ἀξιώματος ἐὰν δὲ ἐξεικονισμένον ἦν, δώσει ψυχὴν ἀντὶ ψυχῆς...» и вариант из еврейской Библии: «Когда дерутся люди, и ударят беременную женщину, и она выкинет, но не будет другого вреда, то взять с виновного пеню, какую наложит на него муж той женщины, и он должен заплатить оную при посредниках; а если будет вред, то отдай душу за душу...» (Congourdeau 1989, 702), подробнее об этом фрагменте см. в Jones 2007, 46–50.

<sup>62</sup> Аристотель, «О порождении животных», 1.2, 716a4-7; 1.20, 728a. Об эмбриологии Аристотеля см. Mayhew 2004, 38–41; Congourdeau 2009, 184–185; Jones 2006, 22–32.

<sup>63</sup> Аристотель, «О порождении животных», 2.1, 734b, см. также «О порождении животных», 2.3, 736b; 2.5, 741a; Jones 2007, 26; Finamore 2009.

<sup>64</sup> Ed. Petruccione 2007, 301. Ср.: Феодорит, *Graecarum affectionum curatio* V, 50 (ed. Canivet 1958, 243); Congourdeau 2009, 171. Второе правило св. Василия Великого, касающееся уничтожения женщиной плода с помощью особого напитка, также отмечает степень «оформленности» эмбриона: «Жена чревата соуци, егда аще приметъ пагубное зелие, яко да уморить соуцаго во чреве ея младенца, убийца есть, и испытουемъ, аще вообразилъ бе младенецъ, или не вообразилъ...» (Кормчая 1912, 586).

души в первые дни после Воплощения и, таким образом, приводя к аполлинариевой ереси. Единственным способом избежать этой проблемы является постулирование особого качества человеческой души Христа и ее вселение в тело в момент Воплощения.

Мы можем найти следы естественнонаучного учения, связывающего форму тела с мужским семенем, и у авторов, которые, вне всяких сомнений, верили в одновременное зачатие тела и вселение души, как, например, преп. Максим Исповедник. Поскольку зачатие Христа бессеменное, а Его человеческая душа вселяется в тело не посредством мужского семени, а действием Святого Духа, богослов вынужден найти место для души Христа в Воплощении. В «*Questiones et dubia*» Максим Исповедник таким образом объясняет фразу Никео-Царьградского Символа Веры, «и воплотившегося от Духа Святого и Марии Девы» (вопрос 50): «Некоторые из святых говорят, что душа была засеяна Святым Духом подобно родителю человека, плоть же сформировалась из девственных кровей».<sup>65</sup>

Из самого текста видно, что преп. Максим согласен с этим мнением, однако вполне вероятно, что иконоборцы также могли следовать этому учению, извлекая из него те выводы, которые подходили их полемическим целям: доказательству невозможности изобразить какие-либо черты лица Христа на иконе, поскольку Он обладает уникальной душой и уникальной формой, отличными от всех других человеческих существ, чьи души-формы, включая изобразимые черты лица, были получены через семя их отцов. Следствием этой христологии было принижение роли Девы Марии и отказ признавать Ее Богородицей, так как в этой христологии Ее роль была в значительной степени вспомогательной, подобной инкубатору, который давал Христу вещество для Его растущего тела, пока Он находился в Ее чреве.

Для тех, кто не знал тонкостей иконоборческого христологического учения о неизобразимости Христа, все это должно было действительно звучать как неприкрытое несторианство. Тем не менее, вполне вероятно, что наши иконопочитательские источники свидетельствуют не о классическом двухсубъектном несторианстве Константина V, но об описанной выше христологии. Это учение

<sup>65</sup> «Φασί τινες τῶν ἁγίων ὅτι ἐκ πνεύματος μὲν ἅγιον δίκην γονῆς ἀνδρὸς τὴν ψυχὴν καταβλήθηναί, τὴν δὲ σάρκα διαπλασθῆναι ἐκ τῶν παρθενικῶν αἱμάτων» (ed. Declerck 1982, 43. ср. *S. Maximi Conf. Opuscula theologica et polemica*, 4; PG, vol. 91, 60A; см. Congourdeau 1999). Явным сторонником подобной эйбриологии является Анастасий Синаит: в третьем «Слове об устроении человека по образу и по подобию Божию», он утверждает, что, подобно первому творению Адаму, сотворенная Богом душа каждого человека передается посредством семени отца, а тело производится из «из женского брения и крови» (ἐκ τῆς γυναικείας γῆς καὶ αἱμάτων συνίσταται) (PG, vol. 89, 1165B); несколько ранее в том же «Слове» Анастасий Синаит говорит, что посредством души Бог Слово животворил, содержал, возвращал и двигал свое тело» (PG, vol. 89, 1161B; рус. пер. Сидоров 2003, 155, 146–147). К сожалению, во время написания статьи издание «Слов» Утеманна (Uthemann 1985) было мне недоступно.



противопоставило себя учению иконопочитателей о Богородице, которая дала Слову всю человеческую природу из души и тела, получившую существование в ипостаси Бога Слова и обоженную в результате ипостасного соединения.

И все же следует сделать заключительное замечание: было бы погрешением против исторической действительности думать, что иконоборцы верили в бесформенного и безликого Христа – в полную противоположность Евангельской истории.<sup>66</sup> Они использовали это учение, скорее, в гносеологическом, а не в онтологическом смысле в полемических целях против утверждения иконопочитателей, что Христос может и должен изображаться. По сути, аргумент иконоборцев можно свести к следующему: какой бы образ иконопочитатели ни изобразили под именем «Христа», это не может быть истинный образ, так как мы просто не можем знать, как выглядел Христос. Тем самым, иконоборцы заключали, что любое материальное изображение Христа ложно по определению, а почитающие его иконопочитатели совершают идолопоклонство.

Итак, можно суммировать результаты нашего исследования следующим образом: прилагательное «неживой», ἄψυχος, используется иконоборцами как богословский термин с узким техническим смыслом, означающий «лишенный души».<sup>67</sup> Неспособность иконопочитателей изобразить душу на иконе приводит, с точки зрения иконоборцев, к нескольким важным последствиям. Внимание иконоборцев к посреднической функции души Христа позволяет лучше понять богословский смысл христологической дилеммы: душа Христа выступает как «нечто третье» (*tertium quid*) – субстанция, которая благодаря своему «серединному» характеру обеспечивает существование правильного неслитного и нераздельного соединения Божественной и человеческой природ.

В своем отрицании искусственных изображений из-за их «бездушности» иконоборцы выказывают сходство со старой платонической традицией, вошедшей в христианское богословие благодаря Оригену и развитой его последователями. Из нашего анализа становится ясно, что оба учения не только совместимы, но и очень созвучны между собой. Тем не менее, из-за отсутствия дополнительных источников по христологии иконоборцев трудно сказать со всей определенностью, содержал ли иконоборческий оригенизм такие важные элементы учения Оригена, как предсуществование душ и апокатастасис, или на своем долгом пути он потерял свои мифологические тимеевские корни, сохранив лишь основную структуру платонической онтологии.<sup>68</sup> Этот процесс мог

---

<sup>66</sup> Хотя на раннем этапе существовал ряд авторов, утверждавших учение о полиморфном или изменяющемся виде Христа (McGuckin 1987; Foster 2007).

<sup>67</sup> Ср. Lampe 1969, 459–460.

<sup>68</sup> Важным этапом на этом пути стали оригенистские споры VI в. И. Перцель описывает процесс «эрозии» оригенизма как целостной системы в ходе споров в работе Perczel 2006–2007.

начаться с самого Оригена,<sup>69</sup> хотя очень маловероятно, что Ориген одобрил бы радикальное различие души Христа и обычных человеческих душ, так как в его системе душа Христа более совершенна в любви, но разделяет природу других человеческих душ.<sup>70</sup> Однако ясно, что в определенный момент некоторые специфически аристотелевские элементы добавились к оригенистскому учению о вселении души в тело, которую иконоборцы использовали в своей полемике с иконопочитателями. Получившееся в результате такого слияния учение расходится как с библейским повествованием о сотворении Адама, согласно которому Бог вдыхает душу Адама в уже сотворенное тело, так и с мифом «Тимея», согласно которому демиург создает материальный космос и помещает в его середину Мировую Душу.

В целом иконоборцы принижают статус материи, отвергая даже ту ограниченную роль, которую материя играла в платонизме на начальных ступенях восхождения к умопостижаемому и выстраивают «вертикальную» схему восхождения от материи к умопостижаемому нематериальному Божеству через ряд все менее материальных сущностей-посредниц, важнейшей из которых служила душа, достаточно материальная для соединения с материей, и достаточно нематериальная для соединения с Божеством, причем душа оказывает не только свое инструментальное воздействие на тело как источник жизни и движения, но обладает особой функцией формирования плоти Спасителя во время Воплощения и пребывания во чреве Богородицы.

Богословский ответ иконопочитателей базировался на другой христологии: на понимании человеческой природы – как тела, так и души, существующей в ипостаси воплощенного Бога Слова, с сохранением своих свойств, теперь принадлежащих единому лицу Христа. Таким образом, лицо или ипостась Христа, «Единого из Святой Троицы», могло описываться и изображаться согласно описуемым свойствам Его человеческой природы, в то время как Его Божественная природа пребывала невидимой и неопишуемой. В иконопочитательской христологии, основанной на учении св. Кирилла Александрийского о взаимопроникновении природ, не требовалось, чтобы душа играла такую же важную роль, как в оригенистской христологии иконоборцев. Для иконопочитателей плоть Христа – так же, как и Его душа – могла непосредственно воспринимать Божество, сама по себе став источником благодати, и принцип возможности существования обоженной материи послужил онтологическим обоснованием почитания икон и мощей святых.

---

<sup>69</sup> По мнению Г. Бостока, Ориген мог взять свое учение о предсуществовании душ и соединении душ с телами не прямо из «Тимея», но через посредство Филона Александрийского (Bostock 1987, 259–264, особ. 259–260).

<sup>70</sup> *De Principiis* II, 6, 5 (hrsg. Görgemanns, Karpp 1976, 366.21–24); см. также: Bostock 1987, 259.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Баранов, В. А. (2003) «Образ в контексте эпистемологических подходов иконоборцев и иконопочитателей». *AKADEMEIA: материалы и исследования по истории платонизма* 5: 390–407.
- Бирюков, Д. С., сост. (2007) *Прп. Максим Исповедник: Poleмика с оригенизмом и моноэнергизмом*. Санкт-Петербург.
- Деяния (1996) *Деяния Вселенских Соборов*. Т. 6. Казань, 1908; репр. Санкт-Петербург.
- Климик, И. (2011) Церковное Предание о проблеме «одушевления» человеческого зародыша. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/1658192.html> (10/06/2012).
- Кормчая (1912) *Кормчая, напечатанная с оригинала патриарха Иосифа*. Москва.
- Лурье, В. М. при участии В. А. Баранова (2006) *История византийской философии. Формативный период*. Санкт-Петербург.
- Нектарий Яшунский, архимандрит, пер. (2006) *Прп. Максим Исповедник. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия*. Москва.
- Петров, В. В. (2005) «Учение Оригена о теле Воскресения в контексте современной ему интеллектуальной традиции», *Космос и Душа. Учения о Вселенной и человеке в Античности и в Средние Века (Исследования и переводы)*. Под ред. П. П. Гайденко и В. В. Петрова. Москва, 577–632.
- Сидоров, А. И. при участии М. В. Никифорова, пер. (2003) *Анастасий Синаит, преп. Избранные творения*. Москва.
- Феофан Византиец (2005) *Феофан Византиец. Летопись от Диоклетиана до царей Михаила и сына его Феофилакта. Приск Панийский. Сказания*. Рязань.
- Acta Sanctorum<sup>3</sup> (1863–1925) *Acta Sanctorum*. 62 vols. Brussels / Paris. (AASS).
- Alexander, P. *Patriarch Nicephorus of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire*. Oxford.
- Allen, P., ed. and trans. (2009) *Sophronius of Jerusalem and Seventh-Century Heresy: The Synodical Letter and Other Documents*. Oxford.
- Arnaldez, R., Pouilloux, J., Mondesert, C., eds. (1961) *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*. Vol. 1. Paris.
- Baranov, V. (2003) "Origen and the Iconoclastic Controversy." *Origeniana Octava*. Vol. 2. Ed. L. Perrone. Leuven, 1043–1052.
- \_\_\_\_\_ (2008) "Byzantine Doctrines on the Resurrected Body of Christ and Their Parallels in Late Antiquity." *Patrologia Pacifica and Other Patristic Studies*. Eds. V.A. Baranov, B. Lourié. St. Petersburg. Scriptorium: Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique 4, 4–22.
- \_\_\_\_\_ (2010) "The Doctrine of the Icon-Eucharist for the Byzantine Iconoclasts." *Studia Patristica*. Vol. 44. Eds. J. Baun, A. Cameron, M. Edwards, M. Vincent. Leuven, 41–48.
- Bardy, G. (1920) « Le texte du Peri Archon d'Origène et Justinien ». *Recherches de sciences religieuses* 10: 243–252.
- \_\_\_\_\_ (1923) *Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du 'De Principiis' d'Origène*. Paris.
- Blumenthal, H. J. (1996) *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity: Interpretations of the De Anima*. London.
- Bostock, G. (1980) "Quality and Corporeity in Origen." *Origeniana Secunda*. Ed. H. Crouzel, A. Quacquarelli. Roma. Quaderni di "Vetera Christianorum" 15, 323–337.

- \_\_\_\_\_ (1987) "The Sources of Origen's Doctrine of Pre-existence." *Origeniana Quarta*. Hrsg. L. Lies. Innsbruck / Wien, 259–264.
- Boulnois, M.-O. (2009) « L'Eucharistie: figure ou réalité? Une controverse théologique, d'Origène à la querelle iconoclaste ». *Les pratiques de l'Eucharistie dans les Eglises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Age)*. Ed. N. Bériou–Béatrice, C.-D. Rigaux. Paris, 273–289.
- Brisson, L., Meyerstein W. (1995) *Inventing the Universe: Plato's Timaeus, the Big Bang, and the Problem of Scientific Knowledge*. Albany.
- Canivet, P., ed. (1958) *Théodoret de Cyr. Thérapeutique des maladies helléniques. Tome I. Livres I-VI*. Paris. Sources Chrétiennes 57.
- Clark, E. (1992) *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*. Princeton.
- Congourdeau, M.-H. (1989) « L'animation de l'embryon humain chez Maxime le Confesseur ». *Nouvelle revue théologique* 111: 693–709.
- \_\_\_\_\_ (1999) « Sang féminin et génération chez les auteurs byzantins ». *Le sang au Moyen Âge. Actes de quatrième colloque international de Montpellier Université Paul Valéry, 27–29 novembre 1997*. Ed. M. Faure. Montpellier. Les cahiers du CRISMA 4, 19–23.
- \_\_\_\_\_ (2009) *L'Embryon et son âme dans les sources grecques (VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C. - V<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.)*. Paris.
- Crouzel, H. « La doctrine origénienne du corps resuscité ». *Bulletin de littérature ecclésiastique* 81: 175–200, 241–266.
- De Boor, C. Ed. (1963) *Theophanes Chronographia*. Leipzig, 1883–1885; repr. Hildesheim, 1963.
- Declerck, J., ed. (1982) *Maximi Confessoris Quaestiones et dubia*. Turnhout / Leuven. Corpus Christianorum. Series Graeca 10.
- De Haas, F. A. J. (2000) "Recollection and Potentiality in Philoponus." *The Winged Chariot: Collected Essays on Plato and Platonism in honour of L.M. de Rijk*. Ed. M. Kardaun, J. Spruyt. Leiden, 165–183.
- Edwards, M. J. (1995) "Origen's Two Resurrections." *Journal of Theological Studies* n.s. 46: 501–518.
- \_\_\_\_\_ (1992) "Origen No Gnostic; or on the Corporeality of Man." *Journal of Theological Studies* n.s. 43: 23–37.
- Efthymiadis, S. (1993) « Le Panégyrique de S. Théophile le Confesseur par S. Théodore Stoudite (BHG 1792b). Édition critique ». *Analecta Bollandiana* 111: 259–290.
- Featherstone, J., ed. (1997) *Nicephori Patriarchae Constantinopolitani. Refutatio et eversio definitionis synodalis anni 815*. Leuven / Turnhout. Corpus Christianorum. Series Graeca 33.
- Finamore, J. F. (2009) "Soul, Intellect and Biology in Aristotle's *De Generatione Animalium*." Paper given at the 105th Annual Meeting of the Classical Association of the Middle West and South. Minneapolis, MN, April 1–4, 2009. URL: <http://www.camws.org/meeting/2009/program/abstracts/12F2.Finamore.pdf> (10/06/2012).
- Foster, P. (2007) "Polymorphic Christology: Its Origins and Development in Early Christianity." *Journal of Theological Studies* n.s. 58: 66–99.
- Gallay, P., ed. (1974) *Grégoire de Nazianze: Lettres théologiques*. Paris. Sources Chrétiennes 208.
- Gallay, P. et Jourjon, M., ed. (1978) *Grégoire de Nazianze. Discours 27–31 (Discours Théologiques)*. Paris. Sources Chrétiennes 250.

- Gasparro, S. (1987) "Il problema delle citazioni del Peri Archon nella lettera a Mena di Giustiniano." *Origeniana Quarta*. Hrsg. L. Lies. Innsbruck / Wien, 54–76.
- Geerard, M. et al. (1974–2010) *Clavis Patrum Graecorum*. 7 vols. Turnhout. (CPG).
- Gero, S. (1975) "The Eucharistic Doctrine of the Byzantine Iconoclasts and Its Sources." *Byzantinische Zeitschrift* 68: 4–22.
- \_\_\_\_\_ (1977) *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V with Particular Attention to the Oriental Sources*. Louvain. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Sub. 52.
- Gesché, A. (1959) « L'âme humaine de Jesus dans la Christologie du IV<sup>e</sup> siècle ». *Revue d'histoire ecclésiastique* 44 : 385–390, 403–409.
- Görgemanns, H., Karpp, H., Hrsg. (1976) *Origenes' vier Bücher über den Prinzipien*. Darmstadt.
- Guillaumont, A., ed. (1958) *Les six centuries des « Kephalaia Gnostica »*. Paris. *Patrologia Orientalis* 28.1.
- \_\_\_\_\_ (1962) *Les 'Kephalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'Origénisme chez les grecs et chez les syriens*. Paris.
- \_\_\_\_\_ (2004) *Un philosophe au désert, Évagre le Pontique*. Paris. Textes et traditions 8.
- Hennepf, H., ed. (1969) *Textus byzantinos ad Iconomachiam pertinentes in usum academicum*. Leiden.
- Hennessey, L. (1992) "A Philosophical Issue in Origen's Eschatology: The Three Senses of Incorporability." *Origeniana Quinta*. Ed. R. Daly. Leuven, 373–380.
- Jones, D.A. (2007) *The Soul of the Embryo: An Enquiry into the Status of the Human Embryo in the Christian Tradition*. London.
- Kotter, B., Hrsg. (1973) *Expositio fidei. Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Bd. 2. Berlin / New York. Patristische Texte und Studien 12.
- \_\_\_\_\_ (1975) *Contra imaginum calumniatores orationes tres. Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Bd. 3. Berlin / New York.
- Lampe, G. W. H. (1969) *Patristic Greek Lexicon*. Oxford.
- Lebon, J. (1927) « Une ancienne opinion sur la condition du corps du Christ dans la mort ». *Revue d'histoire ecclésiastique* 23 : 5–43, 209–241.
- Le Boulluec, A. (1987) "Controverses au sujet de la doctrine d'Origène sur l'âme du Christ." *Origeniana Quarta*. Hrsg. L. Lies. Innsbruck / Wien, 223–237.
- Lebourlier, J. (1962–1963) « À propos de l'état du Christ dans la mort ». *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 46: 629–649; 47: 161–180.
- Mango, C., Scott R. (1997) *The Chronicle of Theophanes Confessor*. Oxford.
- Mansi, J. D., ed. (1767) *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. Florentiae. Vol. 13.
- Mayhew, R. (2004) *The Female in Aristotle's Biology: Reason or Rationalization*. Chicago / London.
- McGuckin, J. (1987) "The Changing Forms of Jesus." *Origeniana Quarta*. Hrsg. L. Lies. Innsbruck / Wien, 215–222.
- Meyendorff, J. (1975) *Christ in Eastern Christian Thought*. Crestwood.
- Migne, J.-P., ed. (1857–1866) *Patrologia Graeca*. Paris. (PG).
- Moreschini, C., ed. (1990) *Grégoire de Nazianze. Discours 38-41*. Paris. Sources Chrétiennes 358.
- Nautin, P., ed. (1976) *Didyme l'Aveugle. Sur la Genèse*. Vol. 1. Paris. Sources Chrétiennes 233.
- Pace, N. (1990) *Ricerche sulla tradizione di Rufino del 'De Principiis' di Origene*. Firenze.

- Perczel, I. (2006–2007) “Finding a Place for the Erotapokriseis of Pseudo-Caesarius: A New Document of Sixth-century Palestinian Origenism.” *Palestinian Christianity: Pilgrimages and Shrines. ARAM Periodical* 18–19: 49–83.
- Petruccione, J. F., ed., Hill, R. C. Trans. (2007) *Questions on the Octateuch: On Genesis and Exodus*. Vol. 1. Washington, D.C.
- Schwartz, E., ed. (1933) *Acta Conciliorum Oecumenicorum*. T. II, 1, 2. Berlin / Leipzig. (ACO).
- Solère, J.-L., Congourdeau, M.-H., Brisson, L., eds. (2008) *L'embryon: formation et animation: Antiquité grecque et latine, traditions hébraïque, chrétienne et islamique*. Paris. Histoire des doctrines de l'Antiquité classique 38.
- Sorabji, R. (2005) *The Philosophy of the Commentators 200–600 AD: A Sourcebook*. Vol. 2. Ithaca.
- Taylor, T., trans. (1820) *The Commentary of Proclus on the Timaeus of Plato*. Vol. 1. London.
- Troianos, S. (1991) “The Embryo in Byzantine Canon Law.” *Fourth B.I.O Conference. Athens, January 1991, Biopolitics: The International University for the Bio-Environment*. Ed. A. Vlavianos-Arvanitis. Vol. 3. Athens, 179–194. URL: <http://www.biopolitics.gr/BIOPOLITICS/HTML/PUBS/VOL3/ha-trx.htm> (10/06/2011).
- Uthemann, K.-H., ed. (1985) *Anastasioi Sinaitae Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei. Opuscula adversus monotheletas*. Turnhout / Leuven. Corpus Christianorum, Series Graeca 12.
- Wiles, M. (1965) “Nature of the Early Debate about Christ’s Human Soul.” *Journal of Ecclesiastical History* 16: 139–151.
- Williams, R. (1985) “Origen on the Soul of Jesus.” *Origeniana Tertia*. Eds. R. Hanson, H. Crouzel. Roma, 131–137.
- Wortley, J. (1982) “Iconoclasm and Leipsanoclasm: Leo III, Constantine V and the Relics.” *Byzantinische Forschungen* 8: 253–279.

## СТАТЬИ / ARTICLES

### АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ МОТИВЫ В ПОЭМАХ ГОМЕРА (2)

С. С. АВАНЕСОВ

Томский государственный педагогический университет  
[iskiteam@yandex.ru](mailto:iskiteam@yandex.ru)

---

SERGEY AVANESOV

Tomsk State Pedagogical University, Russia  
AXIOLOGICAL MOTIVES IN HOMER (2)

**ABSTRACT:** Axiology as a sphere of value orientation and preferences is a base of every society. The analysis of Homer's poems gives an opportunity to explicate the value base of archaic Mediterranean culture. In the first part of the article (ΣΧΟΛΗ 4.2 (2010) 260–290) I have examined various patterns of behavior. Values such as honor, glory, devotion, self-sacrifice, friendship, mutual help, hospitality, justice-equality and justice-retribution are on the positive pole of this culture. Anger, insult, deception, greed, cowardice, audacity, and desecration of the enemy's body are on the negative pole. Positive values are fixed in the sanctioned "standards" of social behavior. In the second part I turn to the foundation of decision-making and examine how the particular actions of epic heroes are determined by the fate, the will of the gods, the traditional moral standards, or various practical considerations.

**KEYWORDS:** Values in archaic society, Homer, Ancient literature, epic poems

---

Различение у Гомера аксиологически позитивного и аксиологически негативного<sup>1</sup> несёт в себе, разумеется, не только теоретический смысл; такое различение предполагает своё практическое приложение в форме *предпочтения*. К примеру, Телемах понимает, что есть разница между *различением* добра и зла и *выбором* наилучшего; если первое само приходит с возрастом и опытом, то для второго требуется, кроме того, усилие воли (Od XVIII 229–230). Телемах без труда отличает добро от зла, но выбрать наилучшее ему «не всегда удаётся» (Od XVIII 230).<sup>2</sup> Тема *выбора* «лучшего» и «славного» звучит как скрытая ре-

---

<sup>1</sup> См. Аванесов 2010, 284–289.

<sup>2</sup> Ср. с признанием апостола Павла: «Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю» (Рим 7: 19). Овидий выразился в том же смысле: *video meliora proboque, deteriora sequor* (*Метаморфозы* VII 20).

комендация в речи Аполлона (II XXIV 52). Именно тема предпочтения и предпочитаемого (προημιμένον) уже у ранних стоиков будет конституирована в качестве способа спецификации сферы суждения о ценном.<sup>3</sup> Предпочтение подразумевает выбор одного (лучшего, наиболее достойного) ориентира для действия из нескольких предложенных и, соответственно, является в самом общем смысле *аксиологической* операцией. В гомеровских поэмах мы иногда встречаем описания попыток героев рассуждать и сравнивать, *выбирая* наилучший (предпочтительный) способ поведения в неоднозначных ситуациях. Нас, конечно, прежде всего должен интересовать выбор, относящийся не к сфере жизнедеятельности или технологии,<sup>4</sup> а к сфере *поступка*, то есть именно к той сфере человеческой активности, которая предполагает актуализацию индивидуальных разума и воли для принятия ответственного решения в *социальной* ситуации и потому подлежит *нравственной* квалификации. Нас интересует гомеровский герой не тогда, когда он выбирает эффективное средство для достижения цели, но в тот момент, когда он решает вопрос, *как себя вести*. При этом для нас особенно важен тот *решающий мотив*, согласно которому гомеровский герой (или группа действующих лиц) *предпочитает* один способ поведения и отвергает другой.

Некоторые авторы, как отмечает Е. Доддс, считают, что «у Гомера отсутствуют слова для обозначения деятельности выбора или принятия решения»; однако заключение о том, что Гомер вовсе не предполагал никакой возможности самостоятельного принятия решения человеком, было бы «не совсем справедливым».<sup>5</sup> У Гомера, по утверждению А. Ф. Лосева, мы можем найти достаточно много «изображений самопроизвольных человеческих поступков».<sup>6</sup> Сама фраза Агамемнона о том, что в действии предводителя ахейцев виновен не он сам, но Зевс (II XIX 86–87), ясно свидетельствует о *возможности* и индивидуальной вины. Иначе Агамемнону не пришлось бы в голову оправдываться. Нельзя отрицать, что в некоторых случаях поведение гомеровских героев «является результатом некоего разумного личного решения, принятого после рассмотрения возможных альтернатив»,<sup>7</sup> то есть выступает итогом рефлексивного

<sup>3</sup> См. Аванесов 2004.

<sup>4</sup> Например, к нашей теме не относится выбор Одиссеем места для выхода из моря на берег (Od V 406–424) или места для ночлега (Od V 464–475), хотя и в том и в другом случае присутствовало *колебание* рассудка и сердца. Одиссей «своим рассудком» выбирает, что «безопаснее»: вести корабль мимо бродящих скал или пройти между Скиллой и Харибдой (Od XII 55–111), то есть решает чисто *навигационную* задачу. Также, когда Нестор говорит о том, что он и Одиссей, «обдумавши строго, то лишь одно избирали, что было ахейцам полезней» (Od III 128–129), разговор ведётся только о *военной тактике*. В подобных случаях «речь идёт не о следовании какой-либо этической норме» (Ярхо 2000, 312), а о «технической» организации действия.

<sup>5</sup> Доддс 2000, 29.

<sup>6</sup> Лосев 2006, 177.

<sup>7</sup> Доддс 2000, 29.



акта. Для подобного решения, то есть для перехода избирающего субъекта (субъектов) от некоторого множества потенциальных возможностей к реализации одной из них, в каждом случае требуется определённое *основание*. Такими основаниями у Гомера выступают: судьба, божественное внушение, социальная норма, индивидуальная выгода.

### СУДЬБА

В одном случае у Гомера прямо указано, что единственным основанием выбора «субъективно» правильного решения из нескольких возможных явилась *судьба*, которой невольно подчинились избирающие. Когда троянцы «отворили Илион» известному коню, среди них возникло разномыслие по поводу дальнейшей участи этого подарка.

В граде стоял он; кругом, нерешимые в мыслях, сидели  
Люди троянские; было меж ними троякое мненье:  
Или губительной медью громаду пронзить и разрушить,  
Или, её докативши до замка, с утёса низвергнуть,  
Или оставить среди Илиона мирительной жертвой  
Вечным богам: на последнее все согласились, понеже  
Было судьбой (αἴσα) решено, что падёт Илион, отворивши  
Стены коню, где ахейцы избранные будут скрываться,  
Чёрную участь и смерть приготоив троянам враждебным  
Od VIII 505–513.

В этом эпизоде сообщается, конечно, не о том, что «люди троянские» выбрали подходящий вариант с оглядкой на *известное им* решение судьбы; речь о том, что они, согласно комментарию самого автора (511–513), *не могли сделать много выбора*, поскольку участь Трои была уже решена на уровне рока.<sup>8</sup>

В другом случае Одиссей, принуждённый выбирать между тяжкой жизнью и лёгкой смертью, сознательно избирает покорность судьбе (как он её понимает) и остаётся жить. Когда спутники Одиссея по ошибке выпустили ветры из меха Эола, устроив бурю, отбросившую корабли от Итаки, Одиссей от отчаяния чуть не покончил с собой:

Я пробудился и долго умом колебался, не зная,  
Что мне избрать, самого ли себя уничтожить, в пучину  
Бросясь, иль, молча судьбе покорясь, меж живыми остаться.  
Я покорился судьбе  
Od X 50–53.

Одиссей, пишет В. Н. Ярхо, был готов утопиться; «но победила другая возможность: он вытерпел это испытание».<sup>9</sup> Однако указанный «выбор» Одиссея

<sup>8</sup> Ср. Ярхо 2000а, 396.

<sup>9</sup> Ярхо 1963, 59.

демонстрирует скорее не терпение или самообладание героя (склонного, кстати, к рыданиям и стонам по любому поводу), но апатию фаталиста: он остаётся в живых, поскольку именно этот вариант действий воспринимается им как предписанная ему роковая необходимость.

#### ВМЕШАТЕЛЬСТВО БОЖЕСТВА

Нередко те или иные поступки гомеровских героев представлены как инспирированные богами. «Если всё личное у Гомера всерьёз подчинено надличному и общему, то, конечно, и мотивировка всех личных поступков *должна идти извне*. Настоящий эпический стиль не только мотивирует извне всякий человеческий поступок, но и вообще всякое человеческое переживание мыслит вложенным в человека богами или демонами»<sup>10</sup>. В гомеровском эпосе мы встречаем эпизоды, в которых *божество* прямо побуждает человека к выбору одного из двух возможных решений. Число этих примеров не слишком велико, но именно они породили ожесточённую полемику вокруг вопроса о «размышлении и решении» гомеровского человека.<sup>11</sup> Ниже приведены пять сюжетов, в которых представлен механизм такого выбора; все эти сюжеты – из «Илиады».

1) Вот, пожалуй, самый известный пример принятия решения героем с помощью божества. Жестоко оскорблённый Агамемноном, Ахилл раздумывает, выбирая между «двух мыслей»:

Или, немедля исторгнувши меч из влагалища острый,  
Встречных рассыпать ему и убить властелина Атрида;  
Или свирепство смирить, обуздав огорчённую душу  
II I 190–192.

Видимо, Ахилл не может сразу решить, какой образ действия соответствует его наличному статусу и соответствующему уровню достоинства. Что будет значить нападение на Агамемнона: восстановление публично поправленной чести или унижение до междоусобной поножовщины на радость врагу? Раздумья героя, который так ничего и не решил, прерывает Афина, схватившая его сзади за кудри и повелевшая действовать не оружием, а языком: «Злыми словами язви, но рукою меча не касайся» (II I 211). Герой освобождается от необходимости выбирать и предпочитать: за него всё решает богиня. Для Ахилла же теперь и сама ситуация меняется: на первый план выходит *польза* послушания, а не *ценность* предпочитаемого; об этом Ахилл и говорит:

Как мой ни пламенен гнев, но покорность полезнее (ἄμεινον=лучше) будет:  
Кто бессмертным покорен, тому и бессмертные внемлют  
II I 217–218.

<sup>10</sup> Лосев 2006, 176.

<sup>11</sup> Ярхо 1963, 51.

Так борьба «между аффектом и рассудком» с вмешательством богини переводится в новую плоскость: вместо вопроса «убивать или смириться?» перед Ахиллом встаёт вопрос «подчиниться божеству или *не* подчиниться?»; но здесь уже никакого сомнения быть не может, и тем самым «противоречие исчерпывается».<sup>12</sup>

2) Примерно то же происходит с Одиссеем; при виде раненого Сарпедона («Зевсова сына»), которого друзья выносят из битвы,

вспыхнуло в нём благородное сердце;  
Он между помыслов двух колебался умом и душою:  
Прежде настигнуть ли сына громами звучащего Зевса  
Или, напав на ликийя, у множества души исторгнуть?  
II V 670–673.

Поскольку же не Одиссеею было суждено убить Сарпедона, постольку в дело пришлось вмешаться Афине:

Сердце его на ликийский народ обратила Паллада  
II V 676.<sup>13</sup>

При этом ничего не сообщается о том, как сам Одиссей отнёсся к такому внушению извне.<sup>14</sup> Имея в виду то, что богиня в данном случае не обращала на себя внимания героя и не вела с ним никаких подходящих случаю бесед, ограничившись мгновенной операцией на сердце, мы можем думать, что герой *принял* это божественное внушение как своё собственное решение.

3) Во время удачной ночной вылазки в лагерь фракийцев Одиссеей, захвативший коней убитого царя Реса, подаёт знак к отходу; однако Диомед колеблется и раздумывает,

что ещё смелого сделать:  
Взяв ли царя колесницу, с оружием в ней драгоценным,  
Быстро за дышло увлечь, либо вынести, вверх приподнявши,  
Или ещё ему более душ у фракиян исторгнуть?  
Думы герою сии обращавшему в сердце, Афина  
Близко предстала и так провещала Тидееву сыну:  
«Вспомни уже об отшествии, сын благородный Тидея!  
Время к судам возвратиться, да к ним не придёшь ты бегущий,  
Если троянских мужей небожитель враждебный пробудит».  
Так изрекла, – и постигнул он голос богини вещавшей,  
Быстро вскочил на коня. Одиссеей обоих погонял их

<sup>12</sup> Ярхо 1963, 53.

<sup>13</sup> Таким же образом действует Афина в трагедии Еврипида «Рес», когда (в данном случае – явно) запрещает Диомеду убивать Париса, ибо это случилось бы «наперекор судьбе» (Еврипид, *Рес* 635–636).

<sup>14</sup> Лосев 2006, 181.

Луком, и кони летели к судам мореходным ахеян  
 II X 503–514.<sup>15</sup>

4) Гектор пытается решить, сражаться ли ему вместе с троянским войском в поле или отступить под защиту городской стены.

Гектор же в Скейских воротах удерживал пышущих коней:  
 Думал, сражаться ль ему, устремившись к воинствам снова,  
 Или своим ратоборцам в стенах повелеть собираться?  
 II XVI 712–714.

Тут Гектору является Аполлон в образе его дяди Асия и указывает ему правильный выбор – вернуться в битву (II XVI 715–725).

5) Диомед, по совету Нестора отступающий перед Гектором, «волнуется в сомнительных думах»: продолжать бегство или вернуться в бой? Трижды Диомед ставит перед собой этот вопрос, и трижды Зевс удерживает его от возвращения, громом давая понять, на чьей стороне божественная поддержка (II VIII 167–171).

Как видим, во всех этих эпизодах вмешательство бога, который всегда *лучше знает*, что происходит и особенно – что должно произойти (ср. Od I 263–264, 396), является решающим фактором выбора героем «Илиады» того или иного способа действия в сложившейся вокруг него неоднозначной ситуации. Этот выбор, как видим, никак не связан с личным предпочтением, а обусловлен лишь сознательным или бессознательным (как в случае с Одиссеем) подчинением божественной воле. В «Одиссее» нет ни одной подобной ситуации; мы встречаем здесь лишь описание коллективного внушения в эпизоде выбора между Аяксом и Одиссеем в их споре за вооружение Ахилла (Od XI 545–551), но этот эпизод относится ещё ко времени Троянской войны.

Наконец, ещё в одном эпизоде божественная воля *участвует* в принятии коллективного решения. Агамемнон, дабы испытать воинский дух греков, отдаёт провокационный приказ возвращаться на родину (II II 140). Воины бросаются к кораблям, но Афина вдохновляет Одиссея «сладостью речи» убеждать ахейцев остаться (II II 166–181). Под влиянием одиссеева красноречия все решают продолжать войну (II II 333–335), а Афина своим божественным вмешательством как бы окончательно закрепляет и усиливает тот выбор, который *уже совершён ахейцами самостоятельно*:

богиня народ обтекала,  
 В бой возбуждая мужей, и у каждого твёрдость и силу  
 В сердце воздвигла без устали вновь воевать и сражаться.  
 Всем во мгновенье война им кровавая сладостней стала,

---

<sup>15</sup> Ср.: «А вы не горячитесь! Сын Лаэрта, / Отточенный свой меч ты лучше спрячь. / Спит на земле фракиец, ваша жертва, / И кобылиц ему уж не отбить. / Но не теряйте ни минуты: вести / Уж носятся по стану, и на вас / Гроза идёт: домой, домой, герои!» (Еврипид, *Рес* 668–674).

Чем на судах возвращенье в любезную землю родную  
 II II 450–454.

Теми же точно словами описан результат воздействия на ахейцев ужасного крика Эриды (II XI 12–14); однако в данном месте указанный сюжет совершенно лишён смысла, ибо ни о каком выборе между сражением и возвращением на родину нет и речи.

#### ЗНАНИЕ СОЦИАЛЬНО САНКЦИОНИРОВАННОЙ НОРМЫ

В некоторых случаях герои Гомера, предпочитая ту или иную линию действий в неоднозначной ситуации, ориентируются на известную им общественно санкционированную норму поведения. Оставшись в одиночестве на поле боя, Одиссей говорит своему «благородному сердцу»:

Горе! что будет со мною? позор, коль толпы усташася,  
 Я убегу; но и горше того, коль толпою постигнут  
 Буду один я: других аргивян громовержец рассыпал.  
 Но почто мою душу волнуют подобные думы?  
 Знаю, что подлый один отступает бесчестно из боя!  
 Кто на боях благороден душой, без сомнения, должен  
 Храбро стоять, поражают его или он поражает!  
 II XI 403–410.

Здесь «предпочтение» героя основано не столько на выборе, сколько на воспоминании о навечно установленной и «однозначной» норме поведения благородного человека<sup>16</sup>; а это такое знание, которое делает выбор излишним. Как полагает В. Н. Ярхо, «неверно было бы отрицать во внутренних монологах героев “Илиады” способность к размышлению и к выбору решения; речь идёт, однако, о том, что этот выбор не носит трагического характера: человек соотносит своё поведение с постоянной нравственной нормой, не задумываясь над её справедливостью и не видя противостоящей ей другой, столь же справедливой нормы. Поэтому и принятие решения воспринимается не как акт внутренней борьбы, а как возвращение к заранее данному».<sup>17</sup> Так и в описанной выше ситуации Одиссей пресекает всякую возможность рассуждения о своём поведении, обуздывая свой порыв не размышлением о возможных способах действия, но «апеллируя к этической норме: о чём размышлять, если я наверное знаю».<sup>18</sup> Благородный человек должен сражаться – такова «бесспорная этическая норма, не вызывающая ни малейшего сомнения в её правильности».<sup>19</sup> Как видим, вопрос о предпочитаемом в данном эпизоде ставится, но не решается, а просто снимается. Итак, для «эпического вождя» в важнейших этических во-

<sup>16</sup> Ярхо 1963, 60; Ярхо 1966, 102.

<sup>17</sup> Ярхо 1963, 62.

<sup>18</sup> Ярхо 1963, 62.

<sup>19</sup> Ярхо 1963, 61.

просах «в сущности не может быть выбора, ибо отступление от “сословной” нормы для него совершенно немислимо».<sup>20</sup>

Этическая норма как *социально санкционированная* обязательность определённого действия<sup>21</sup> маркируется таким *чувством*, как стыд (αἰδώς).<sup>22</sup> Именно стыд, позор («невыносимое чувство стыда»<sup>23</sup>) является внутренней реакцией на возможность утраты достоинства. Отголоски такого «эпического» понимания стыда можно обнаружить у Платона<sup>24</sup> и Аристотеля.<sup>25</sup> Стыд «стоит на страже»

<sup>20</sup> Ярхо 1966, 106.

<sup>21</sup> Ср. с суждением Сократа о том, что «прекрасное» и «постыдное», «справедливое» и «несправедливое», «священное» и «нечестивое» определяются в своём содержании решением полиса, то есть имеют исключительно социально-политический характер (*Теэтет* 172 а).

<sup>22</sup> Из трёх возможных регуляторов человеческой активности (страх, стыд, совесть) в античности преобладающим был именно *стыд*, ориентирующий эту активность на *социальное признание* (Кон 1978, 157–160).

<sup>23</sup> Доддс 2000, 26.

<sup>24</sup> Афинянин в «Законах» говорит, что «мы боимся нередко чужого мнения – как бы нас не сочли за дурных людей, если мы совершаем или говорим что-либо нехорошее. Этот вид страха мы <...> называем стыдом» (*Законы* 646е–647а). Так понимаемый стыд является причиной победы в битве. «Ведь есть две причины победы: отвага перед неприятелем и страх злого стыда перед друзьями» (*Законы* 647 в). В «Определениях» стыд – это «страх перед ожидаемым бесчестьем» (416), а бесстыдство – «терпеливость души к бесчестью во имя выгоды» (416). Согласно антропогоническому мифу, рассказанному Протагором, само происхождение стыда обусловлено социальными предпосылками, точнее – недоразвитостью первобытной социальности («не было у них умения жить сообща»). «Тогда Зевс, испугавшись, как бы не погиб весь наш род, посылает Гермеса ввести среди людей стыд и правду, чтобы они служили украшением городов и дружественной связью» (*Протагор* 322 с); при этом был введён закон, согласно которому «всякого, кто не может быть причастным стыду и правде, убивать как язву общества» (*Протагор* 322 d).

<sup>25</sup> Столяров 1999, 79. Стыд есть «своего рода страх дурной славы» (*Никомахова этика* 1128 в 12), «некоторого рода страдание или смущение по поводу зол, <...> которые <...> влекут за собой бесчестье» (*Риторика* II 1383 в 15). Человек стыдится таких поступков, которые представляются «постыдными» или ему самому, или тем, на чьё мнение он обращает внимание (*Рит.* II 1383 в 18–20). Стыд связан также с претерпеванием того, «что ведёт к бесчестью и позору» (*Рит.* II 1384 а 15–20). Итак, «стыд есть представление о бесчестье и имеет в виду именно бесчестье» (*Рит.* II 1384 а 20–25); при этом человек принимает во внимание не просто чужое мнение как таковое, а *выраженное* мнение, следовательно, «человек стыдится тех, с кем он считается» (*Рит.* II 1384 а 26). Стыдно бывает лишь за то, что совершается явно» (*Рит.* II 1384 а 35; 1385 а 5–10); не стыдимся же мы «тех, за коими мы не признаём основательного мнения», то есть детей и зверей (*Рит.* 1384 в 20–25). О стыде Аристотель также пишет: «Обладание серединой возможно и в проявлениях страстей, и в том, что связано со страстями; так, стыд – не добродетель, но стыдливый (αἰδέσιμος) заслуживает похвалы и в известных вещах держится середины; а у иного – излишек стыда, например, у робкого, который

нравственно подобающего, «правого» поведения (θέμις).<sup>26</sup> Внешней санкцией стыда является νέμεσις – общественное мнение, «позор молвы»<sup>27</sup>, то есть осуждение со стороны общества.<sup>28</sup> Чувство стыда перед боевыми товарищами «выступает как нравственная норма, обязательная для всей массы племени, для каждого воина».<sup>29</sup> Так, Аякс в разгар боя взывает к ахейским бойцам:

Други, мужайтесь! Наполните сердце стыдом (αἰδῶ) благородным!  
 Воина воин стыдися на поприще подвигов ратных!  
 Воинов, знающих стыд, избавляется боле, чем гибнет  
 II XV 561–563.

Тем же призывом к стыду Агамемнон поднимает боевой дух ахейцев (II V 529–531; VIII 228); к этому же чувству апеллирует и Нестор: «Будьте мужами, о други, почувствуйте стыд (αἰδῶ), аргивяне, стыд перед всеми народами!» (II XV 661–662). Одиссей обращается к колеблющимся ахейцам, призывая их остаться под Троей: «Стыд (= позор, αἰσχρόν) нам – и медлить так долго, и праздно в дома возвратиться!» (II II 298). Стыд удерживает на боевых позициях тех греческих воинов, которые обороняют корабли от прорвавшихся к ним троянцев (II XV 657–658). Ахейцы стыдятся, не решаясь сразу принять вызов Гектора на поединок (II VII 93, 97, 161). Посейдон напоминает об обязанности воинов сражаться: «Никому ни на миг уклониться не должно от брани» (II XIII 114); при этом он опять-таки напоминает о стыде: «Стыд, аргивяне» (II XIII 95); «стыд и укоры людей (αἰδῶ καὶ νέμεσιν)!» (II XIII 122); «стыд, о ахейяне! вы забы-

---

всего стыдится. Если же человеку не хватает стыда или его нет вовсе, он беззастенчив» (*Никомахова этика* 1108 а 32–36). Таким образом, стыд – не добродетель, но *признак добродетельности*. «О стыде не приличествует говорить как о некоей добродетели, потому что он больше напоминает страсть, нежели склад [души]» (*Никомахова этика* 1128 b 10). Стыд, по Аристотелю, должен быть присущ молодому, ещё не вполне сложившемуся человеку; взрослому же и порядочному человеку стыд не свойствен: «Стыд ведь бывает за добровольные поступки, а порядочный человек по своей воле никогда не сделает дурного» (*Никомахова этика* 1128 b 25–30). Таким образом, стыд отнесён здесь не к сфере блага, в которой целиком пребывает совершенный человек, а к «промежуточной» сфере ценностей, как она понимается в античности.

<sup>26</sup> Гусейнов 2003, С. 19. То же имя носит богиня правосудия.

<sup>27</sup> Эсхил, *Агамемнон* 616.

<sup>28</sup> Доддс 2000, 34; ср. Ярхо 2000а, 368. Этим же словом именуется богиня справедливости и возмездия. В редчайших случаях стыд выступает как индивидуальное переживание, не связанное с общественным мнением; «стыдно себя обнажить мне при вас, густовласые девы», – говорит Одиссей рабыням Навсикаи, приглашающим его к омовлению (Od VI 222); богини не приходят поглазеть на пойманных Гефестом в постели Афродите и Ареса, «сохраняя пристойность» (Od VIII 324).

<sup>29</sup> Ярхо 1962, 9.

ваете бранную доблесть» (II XIII 116; см. также II XIII 111). Наконец, и Гера использует тот же мобилизующий приём (II V 787).<sup>30</sup>

Согласно Эрику Доддсу, гомеровское общество есть по своей сути «культура стыда» – в отличие от более поздней «культуры вины». <sup>31</sup> Действие человека в этой культуре характеризуется как прекрасное (καλός) или безобразное (αἰσχρός) не потому, что оно «приносит какому-то лицу добро или зло», но исключительно из-за того, что оно *выглядит* прекрасным или безобразным «перед лицом общественного мнения». <sup>32</sup> Злое – это прежде всего позорное. Если Агамемнон откажется от продолжения войны, он, по словам Одиссея, покроет себя «вечным позором перед племенем ясноглазовых смертных» (II II 285). Самая грозная моральная сила, известная гомеровскому человеку – «это не страх Божий, но стыд (αἰδώς) с оглядкой на общественное мнение». <sup>33</sup> «О! стыжуся (αἰδέομαι) троян и троянок длинноодежных!» – восклицает Гектор (II XXII 105); «ему нестерпим стыд перед троянцами и троянками за плохое и немудрое поведение на войне». <sup>34</sup> О том же он говорит Андромахе:

Стыд мне пред каждым троянцем и длинноодежной троянкой,  
Если, как робкий, останусь я здесь, удаляясь от боя  
II VI 442–443.

Телемах заявляет, что если ему придётся вынудить мать выйти замуж за одного из женихов против её воли, то он не только навлечёт на себя гнев Одиссея и мечь богов, но и покроется *вечным стыдом* «перед людьми» (Od II 133–136). Тот же Телемах взывает к женихам:

Ужель не тревожит вас совесть? По крайней  
Мере, чужих устыдитесь людей и народов окружных,

<sup>30</sup> По толкованию Сократа, Ахилл «презирал опасность» именно «из страха сделать что-нибудь постыдное»; даже зная об ожидающей его участи, он вступает в сражение с Гектором; он «не посмотрел на смерть и опасность, а гораздо больше убоился оставаться в живых», ибо в последнем случае он прослыл бы трусом, избегающим обязанности мстить за друзей (*Апология Сократа* 28 с–d).

<sup>31</sup> Доддс 2000, С. 26–27. Согласно тому же Доддсу, «во фрагментах Гераклита отсутствует свойственная Эмпедоклу идея вины. Подобно Гомеру, Гераклита, кажется, более занимали вопросы чести» (Доддс 2000, 179).

<sup>32</sup> Доддс 2000, 34.

<sup>33</sup> Доддс 2000, 27. Страх перед негативным общественным мнением есть, по Сократу, сущность стыда; поэтому «там, где стыд, там и страх» (*Евтифрон* 12 b). «Разве возможно, – восклицает Сократ, – чтобы совестящиеся и стыдящиеся чего-либо люди не страшились и не избегали бы при этом дурной молвы? <...> Поэтому неверно говорить, [что] “где страх, там и стыд”; наоборот, где стыд, там и страх, но вовсе не так обстоит дело, что всюду, где страх, там и стыд, ибо страх встречается чаще, чем стыд. Стыд ведь есть как бы часть страха» (*Евтифрон* 12 b–c).

<sup>34</sup> Лосев 2006, 289.



Нам сопредельных<sup>35</sup>  
Od II 64–66.

Отметим, что и благородная Пенелопа воздерживается от брака не без учёта общественного мнения; она, по словам Телемаха,

рассудком и сердцем колеблясь, не знает, что выбрать,  
Вместе ль со мною остаться и дом содержать наш в порядке,  
Честь Одиссеева ложа храня и *молву уважая*,  
Иль наконец предпочесть из ахейцев того, кто усердней  
Ищет супружества с ней и дары ей щедрее приносит  
Od XVI 73–77 (курсив мой. – С.А.).

Елена обвиняет Париса в легкомыслии и сердечном неблагородстве, ибо он не чувствует ни стыда, ни «укоров людских» (II VI 350–353). Посейдон взывает к ахейским воинам, также напоминая о социальном характере стыда:

Опомнитесь, други! Представьте себе вы  
Стыд и укоры людей! Решительный бой наступает!  
II XIII 121–122.

Эвримах, не сумевший укротить лук Одиссея, переживает не столько о том, что ему не достанется Пенелопа, сколько о своём публичном посрамлении в сравнении с Одиссеем:

Горе мне! я за себя и за вас, сокрушенный, стыжуся:  
Нет мне печали о том, что от брака я должен отречься, –  
Много найдётся прекрасных ахейских невест и в Итаке,  
Морем объятой, и в разных других областях кефалленских.  
Но столь ничтожными крепостью быть с Одиссеем в сравненье –  
Так, что из нас ни один и немного погнуть был не в силах  
Лука его, – то стыдом (ἐλεγχή=срамом) нас покроет и в позднем потомстве  
Od XXI 249–255.

Тот же Эвримах признаётся Пенелопе, что женихи боятся не столько конкуренции со стороны притворившегося странником Одиссея (это – «вовсе несбыточно»), сколько *вызывающего стыд осуждения со стороны общества* за несоответствие реальных успехов благородных людей их собственным претензиям:

мы лишь боимся стыда, мы боимся  
Толков, чтоб кто не сказал меж ахейцами, низкий породой:  
«Жалкие люди они! За жену беспорочного мужа  
Вздумали свататься; лука ж его натянуть не умеют.  
Вот посетил их наш брат побродяга, покрытый отрепьем;  
Лёгкой рукой тетиву натянул и все кольца стрелюю

---

<sup>35</sup> Собственно: «хоть бы вы сами себя осудили, людей ли чужих постыдились, соседей окрестных».

Метко пробил он». Так скажут. И будет нам стыд (ἐλέγχεια) нестерпимый  
Od XXI 323–329.

На это Пенелопа возражает, что благородным людям стыдно не проиграть соревнование в силе нищему страннику (который, кстати, может оказаться тоже благородным по своему происхождению), а, «правду забывши», грабить дом отсутствующего хозяина (Od XXI 330–335).

Наконец, Ахилл возвращается в битву, поскольку он, по словам Сократа, «из страха сделать что-нибудь постыдное до того презирал опасность», что не придавал серьёзного значения предупреждению Фетиды о скорой своей гибели вслед за Гектором; Ахилл «не посмотрел на смерть и опасность, а гораздо больше убоился оставаться в живых, будучи трусом и не мстя за друзей». Так она, согласно Сократу, позиция поистине благородного человека: «где кто поставил себя, думая, что для него это самое лучшее место, или же поставлен начальником, там и должен переносить опасность, не принимая в расчёт ничего, кроме позора, – ни смерти, ни ещё чего-нибудь» (*Апология* 28 с–d).<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> У Сократа, однако, положение о том, что общественное мнение является критерием достоинства человеческого поведения, уже подвергается ревизии. Например, с одной стороны, Критон отмечает необходимость заботиться о «мнении большинства», поскольку это большинство способно причинить величайшее зло индивиду (*Критон* 44 d). С другой стороны, Сократ утверждает, что «на одни мнения следует обращать внимание, а на другие нет» (*Критон* 46 d); «не все человеческие мнения следует уважать, но одни следует уважать, а другие нет» (*Критон* 47 а). Само общественное мнение должно быть *предметом* ценностного суждения, а не его *основанием*: «из мнений, какие бывают у людей, одни следует, а другие не следует высоко ценить» (*Критон* 46 е). Большинство может придерживаться ошибочного мнения, а потому и не следует заботиться о «мнении большинства» (*Критон* 44 с); большинство не знает истины (*Гиппий бол.* 284 е); «большинство ошибается в понимании того, что является наилучшим, поскольку большей частью, как я думаю, за отсутствием ума доверяется кажимости» (*Алкивиад II* 146 с). Ценить мнение одного разумного лучше, чем мнение многих неразумных (*Критон* 47 с). «Ведь я, о чём бы ни говорил, могу выставить лишь одного свидетеля – собеседника, с которым веду разговор, а свидетельства большинства в расчёт не принимаю» (*Горгий* 474 а). Ср. с мнением Гераклита: «Один для меня – тьма [=десять тысяч], если он наилучший» (22 В 49 DK = 98 Marcovich). Эта фраза Гераклита воспроизведена в эпиграмме, помещённой у Диогена Лаэртия (IX 16). Отголоски данного суждения слышны у Платона. В «Горгии» Сократ говорит Калликлу: «Значит, по твоему разумению, нередко один разумный сильнее многих тысяч безрассудных, и ему надлежит править, а им повиноваться, и властитель должен стоять выше своих подвластных. Вот что, мне кажется, ты имеешь в виду <...> если один сильнее многих тысяч» (490 а). Сенека приписывает подобное по смыслу высказывание Демокриту: unus mihi pro populo est et populus pro uno: «Для меня один человек – что целый народ, а народ – что один человек» (Ер. VII 10); согласно Демокриту, «дружба одного разумного лучше дружбы всех неразумных» (фр. 660 Лурье). Следовательно, не стоит принимать во внимание мнение некомпетентного большинства «относительно справедливого и несправедливого, безобразного и прекрасного, доброго и злого»; напротив, надо следо-

Стыд есть некий архаический («героический») эквивалент *совести*, для обозначения которой в языке эпоса вообще нет соответствующего термина.<sup>37</sup> Невозможно говорить о том, что «стыд» гомеровского эпоса означает то же самое, что «совесть» в современной культуре.<sup>38</sup> Смысл термина αἰδώς точнее может быть передан как «чувство чести», «чувство долга», «сознание обязанности».<sup>39</sup> Это постоянное «давление социального конформизма», это ужас перед возможностью утраты лица, перед перспективой общественного презрения.<sup>40</sup> У Гомера это понятие отнесено прежде всего к сфере военных действий, хотя иногда употребляется и для обозначения взаимоотношений детей и родителей.<sup>41</sup>

Особо показательный случай стыда перед возможной потерей чести – колебания Гектора перед последним поединком с Ахиллом. Гектор, оставшись в

---

вать мнению одного, «если только есть такой, кто это понимает»; вот его-то и «должно стыдиться и бояться больше, чем всех остальных, вместе взятых» (*Критон* 47 с–d). «Я думаю, – говорит Сократ, – что судить надо на основе знания, а не принимать решение по важному вопросу большинством голосов» (*Лакхет* 184 е). Не зря Сократ предлагает при исследовании наиболее значимых для человека вопросов «обращаться друг к другу», а большинство «оставить в покое» (*Федон* 64 с); ведя речь о прекрасном, Сократ рассуждает не о том, «что кажется прекрасным большинству, а о том, что прекрасно на самом деле» (*Гиппий б.* 299 b). «Стало быть, уже не так-то должны мы заботиться о том, что скажет о нас большинство, <...> а должны заботиться о том, что скажет о нас тот, кто понимает, что справедливо и что несправедливо, – он один да ещё сама истина» (*Критон* 48 а). Интересно свидетельство Корана: «Если ты слушаешься большинства тех, кто на земле, они сведут тебя с пути Аллаха. Они следуют только за предположением» (6:116).

<sup>37</sup> Ярхо 2000а, 368. Термин νέμεσις, который обычно и переводят как «совесть», в точном смысле означает «боязнь воздаяния» (Гусейнов 2003, 24). Об индивидуальной νέμεσις см. у Аристотеля (*Никомахова этика* 1108 b 1–5).

<sup>38</sup> Лосев 2006, 207.

<sup>39</sup> Лосев 2006, 206–207.

<sup>40</sup> Доддс 2000, 27. «Молва народа – это сила грозная», – признаёт Агамемнон (*Эсхил, Агамемнон* 929). У Еврипида Елене стыдно показаться на глаза жителям Микен, многие из которых потеряли родственников на войне, начавшейся из-за неё (*Орест* 117–122); она не решается посетить могилу своей сестры Клитемнестры, «боясь аргосской черни» (*Орест* 137). Знаменательно мнение киренаиков о том, что «нет ничего справедливого, прекрасного или безобразного по природе: всё это определяется установлением и обычаем. Однако знающий человек воздерживается от дурных поступков, избегая наказания и дурной славы, ибо он мудр» (*Диоген Лаэртский* II 93). Ср. с высказыванием А. Шопенгауэра о том, что «высокая ценность, приписываемая чужому мнению, и постоянные наши заботы о нём» претупают «границы целесообразности» и даже «принимают характер мании», когда во всякой деятельности «мы справляемся прежде всего с чужим мнением», основывая на нём своё чувство гордости и достоинства (Шопенгауэр 1914, 55–56). Эта забота, согласно С. Л. Франку, – не «внутренний стыд перед самим собою», но всего лишь «страх общественного порицания, рабская трусость перед мнением других» (Франк 1990, 148).

<sup>41</sup> Лосев 2006, 207.

одинокости за пределами городской стены и увидев надвигающегося на него Ахилла, говорит своей возвышенной душе:

Стыд мне, когда я, как робкий, в ворота и стены укроюсь!  
 <...> Стократ благороднее (πολύ κέρδιον=много выгодней) будет  
 Противостать и, Пелеева сына убив, возвратиться  
 Или в сражении с ним перед Троею славно погибнуть!  
 II XXII 99, 108–110.

С точки зрения возвышенности и благородства гораздо *достойнее* принять бой (и в результате или победить, или героически погибнуть), чем трусливо укрыться за стенами Трои. Но тут же Гектору приходит ещё одна мысль: разоружиться, пойти на переговоры с Ахиллом и пообещать ему выдачу Елены и всех богатств Трои, тем самым избежав сражения. Однако Гектор понимает, что на самом деле это ложная альтернатива: Ахилл его не пожалеет и нападёт в *любом* случае – будет ли Гектор вооружён или безоружен (II XXII 111–125). Возникшие было соображения *выгоды* оказываются бесполезными, остаётся идти на то, что подсказывает правило сохранения *чести* и перспектива получения посмертной *славы*:

Но не без дела погибну, во прах я паду не без славы;  
 Нечто великое сделаю, что и потомки услышат!  
 II XXII 304–305;  
 Нам же к сражению лучше сойтись! и немедля увидим,  
 Славу кому между нас даровать Олимпиец рассудит!  
 II XXII 129–130.

В этом эпизоде, по словам А. Ф. Лосева, «отчаяние героя и его несокрушимая героическая воля даны сразу и одновременно».<sup>42</sup> Гектор оказывается заложником собственного высокого (героического) статуса, равного в данном случае статусу его противника Ахилла. Индивидуальный человек Гектор отчаянно боится смерти, в то время как военный вождь Гектор обязан соблюсти долг, обусловленный *общественным статусом героя*.

Стыд выражает собой опасение героя уронить (понижить) свой социально фиксированный статус. В том же случае, когда статус социально маркирован как *нижайший*, стыд оказывается неуместным. Так, Телемах через Эвмея передаёт «нищему» Одиссею пожелание, «чтоб потом обошёл он всех женихов и у них попросил подаянья – стыдливым нищему, тяжкой нуждой удручённому, быть неприлично» (Od XVII 345–347). Поэтому, согласно Платону, ссылающемуся на данное место «Одиссеи», в самом *общем* смысле «стыдливость – это благо и одновременно не благо» (*Хармид* 161 а), ибо она прилична в одном случае и неприлична в другом.

---

<sup>42</sup> Лосев 2006, 291.

## ВЫГОДА (ПОЛЬЗА)

Нередко основанием выбора того или иного способа поведения гомеровского героя оказывается, как это отчасти уже ясно, осознаваемая им *выгода*.<sup>43</sup> «Тот неразумен, кто пользы своей различать не способен», – говорит Одиссей (Od VIII 209). Сам он, размышляя, находит «удобный и верный» способ действий в отношении Киклопа (Od IX 318) и «удобнейший» путь из его пещеры (Od IX 424); обдумав, как ему поочерёдно опросить тени знаменитых женщин в Аиде, он придумывает «удобнейший» метод: подпускать их к яме с кровью поодиночке (Od XI 229–234); помышляя о своей пользе, он скрывает правду о себе в разговоре с неузнанной им Афиной (Od XIII 255). Афина же предлагает Одиссею, «всё дело обдумав», выбрать тот способ действий в отношении женихов, который наиболее «полезен» (Od XIII 365). Одиссей предлагает Телемаху поразмыслить, что им полезней сделать, дабы отсрочить месть со стороны родственников убитых женихов (Od XXIII 117, 130). Без колебаний Одиссей соглашается задержаться у Алкиноя хоть на целый год, поскольку ему

выгодно будет (κέρδιον εἶναι)  
 С полными в милую землю отцов возвратиться руками.  
 Больше почтен и с живейшею радостью принят я буду  
 Всеми, кто встретит меня при моём возвращенье в Итаку  
 Od XI 358–361.

Повторю, что в контексте данного исследования меня интересуют описанные Гомером ситуации, требующие такого выбора, который связан не с «технологией» достижением цели, а со способом «вести себя».

1) Троянец Деифоб, оказавшись один против ахейца Идоменея,

в нерешимости дум волновался:  
 Всячь ли идти и, с троянцем каким-либо храбрым сложася,  
 Выйти вдвоём иль один на один испытать Девкалида?  
 Так Деифоб размышлял, и ему показалось лучше (κέρδιον εἶναι)  
 Вызвать Энея  
 II XIII 455–459.

Здесь выбор обоснован соображениями безопасности, успеха и т. п., то есть (в конечном счёте) *пользы*, а не чести.

2) На том же основании делает свой выбор и Нестор:

Так нерешительно Нестор душой колебался, волнуясь  
 Думой двойкой: к рядам ли идти аргивян быстроеконных  
 Или к владыке мужей, властелину народов Атриду?  
 В сих волновавшемся думках, сдалось полезнее (κέρδιον εἶναι) старцу  
 К сыну Атрея идти  
 II XIV 20–24.

<sup>43</sup> Ср. Ярхо 2000, 311.

3) Менелай, защищающий тело убитого Патрокла, видит приближающегося Гектора и начинает «совещаться» со своей душой:

Горе! когда я оставлю доспех сей прекрасный и брошу  
Тело Патрокла, за честь мою положившего душу,  
Каждый меня аргивянин осудит, который увидит!  
Если ж на Гектора я и троян одинок ополчуся,  
Бегства стыдяся, один окружён я множеством буду:  
Всех троянцев сюда ведёт шлемоблещущий Гектор.  
Но почто у меня волнуется сердце в сих думмах!  
Кто, вопреки божеству, осмелится с мужем сражаться,  
Богом хранимым, беда над главой того быстрая грянет.  
Нет, аргивяне меня не осудят, когда уступлю я  
Гектору сильному в брани: от бога воинствует Гектор  
II XVII 91–101.

Опять, как видим, на первый план выходят соображения *пользы* действия: если Менелай останется сражаться один против Гектора и троянского войска (а значит, и против богов), то он не добьётся успеха, такое сражение будет *бесполезным*. Разумный человек «не станет вступать в сражение против очевидной воли божества»<sup>44</sup>; кроме того, «умение воздержаться от столкновения с заведомо более сильным противником, к тому же находящимся в данный момент под особым покровительством бога, составляет такую же норму поведения знатных, как стойкость в бою с равными».<sup>45</sup> Эти соображения и заставляют Менелая отступить.

4) Оказавшись перед Навсикаей, Одиссей колеблется, обнять ли её колени или просить помощи издали; ему «показалось более выгодным» молить словами издали, чтобы не разгневать девушку своим прикосновением:

Одиссей же не знал, что приличней:  
Оба ль колена обнять у прекраснокудрявыя девы?  
Или, в почтительном став отдаленьи, молить умиленным  
Словом её, чтоб одежду дала и приют указала?  
Так размышляя, нашёл наконец он, что было приличней  
Словом молить умиленным, в почтительном став отдаленьи  
(Тронув колена её, он прогневал бы чистую деву)  
Od VI 141–147.

«Не дерзаю тронуть коленей твоих», – говорит Одиссей Навсикае (Od VI 168–169).

5) Увидев дым, поднимающийся над жилищем Цирцеи, Одиссей раздумывает, идти ли к жилищу или вернуться к товарищам; более полезным представляется второе:

Долго рассудком и сердцем колеблясь, не знал я, идти ли

<sup>44</sup> Ярхо 1963, 61.

<sup>45</sup> Ярхо 1963, 62.

К месту тому мне, где дым от земли подымался багровый?  
 Дело обдумав, уверился я наконец, что удобней  
 Было сначала на брег, где стоял наш корабль, возвратиться,  
 Там отобедать с людьми и, надёжнейших выбрав, отправить  
 Их за вестями  
 Od X 151–156.

6) Писистрат колеблется рассудком и сердцем, как ему поступить: отвезти Телемаха в дом своего отца Нестора, дабы последний мог исполнить благородный долг гостеприимства, или выполнить просьбу Телемаха о быстрейшем отплытии на Итаку. Писистрату показалось «удобнее» удовлетворить желание Телемаха (Od XV 194–206).

7) В драке с Иром Одиссей размышляет, убить ли противника одним ударом или только опрокинуть на землю; «более выгодным» показалось дать Иру лёгкий толчок,<sup>46</sup> чтобы женихи не могли опознать Одиссея:

Себя самого тут спросил Одиссей богоравный:  
 Сильно ль ударить его кулаком, чтоб издох он на месте?  
 Или несильным ударом его опрокинуть? Обдумав  
 Всё, напоследок он выбрал несильный удар, поелику  
 Иначе мог бы в сердцах женихов возбудить подозренье  
 Od XVIII 90–94.

Одиссей рассуждает здесь не о том, как расправиться с Иром, то есть решает не чисто техническую задачу; не руководствуется он и жалостью к слабому; он раздумывает, как *поступить*, чтобы не сорвать *акт справедливого возмездия*. Следовательно, решение вопроса «убивать или не убивать» мотивируется не принципом гуманности, но соображением *пользы*.<sup>47</sup>

8) По той же причине Одиссей воздерживается от немедленной расправы с неверными рабынями, хотя поначалу колеблется: догнать их и перебить или позволить в последний раз увидеться с женихами (Od XX 5–24). Одиссей не убивает рабынь не потому, что не может или не знает, как это сделать, а потому, что в данной ситуации делать это невыгодно.

9) Во время расправы Одиссея с женихами певец Фемий колеблется, броситься ли к алтарю во дворе или припасть с мольбой к ногам вернувшегося хозяина дома:

С своею он цитрой в руках к потаённой прижавшись  
 Двери, стоял там, колеблясь рассудком, не зная, что выбрать,  
 Выйти ли в дверь и сидеть на дворе, обнимая великий  
 Зевсов алтарь, охраняющий дом, на котором так часто  
 Жирные бёдра быков сожигал Одиссей многославный,

<sup>46</sup> Ярхо 1963, 58.

<sup>47</sup> По тем же соображениям Одиссей удерживается от расправы над оскорбившим его Мелантием (Od XVII 235–238); здесь, правда, Гомер ничего не говорит о душевных колебаниях героя.

Или к коленям его с умоляющим броситься криком?  
 Дело обдумав, уверился он, что полезнее будет (κέρδιον εἶναι)  
 Став на колена, Лаэртова сына молить о пощаде  
 Od XXII 332–339.

Полезным, «выгодным»<sup>48</sup> показалось обнять колени царя и просить о помиловании.

10) Придя к отцу в сад, Одиссей раздумывает, открыться ли ему сразу или «испытать» (Od XXIV 216) Лаэрта:

Не знал он, колеблясь рассудком, что сделать:  
 Вдруг ли открывшись, ко груди прижать старика и, целуя  
 Руки его, объявить о своём возвращенье в Итаку?  
 Или вопросами выведать всё от него понемногу?  
 Дело обдумав, уверился он напоследок, что лучше  
 Опыту старца притворнообидною речью подвергнуть  
 Od XXIV 235–240.

Одиссею кажется полезным, пока старик не впал в радостную эйфорию, получить от него кое-какую правдивую информацию, в том числе, видимо, и о его подлинном отношении к отсутствующему сыну.<sup>49</sup>

В указанных случаях решение без вмешательства божества принимается самим героем, перед которым, однако, не стоит никакой *нравственной* проблемы; он выбирает не ценное, но лишь «наиболее целесообразное».<sup>50</sup> Суждение героя здесь – ещё не ценностное суждение, а, скорее, суждение знания: если поступить определённым образом, то неотвратимо последует определённый результат. Суждение же ценности велело бы поступать как должно, *несмотря на последствия*; иначе говоря, такое суждение никак не было бы обусловлено знанием об эмпирическом исходе поступка. Гомеровский грек, выбирая, отмечает не *недостойное*, а бесполезное, безуспешное, невыгодное и т. п.

Наконец, отметим, что в некоторых случаях герои Гомера понимают, какое решение надо было принять *с точки зрения пользы*, когда неверный выбор уже сделан и что-либо менять поздно. Гектор осознаёт, что «полезнее» было бы увести троянское войско в город, а не вступать в бой с Ахиллом (II XXII 103). Ахилл считает, что сохранить отношения с Агамемноном было бы «полезнее», чем вступать с ним в ссору, и раскаивается в том, что не понял этого раньше:

Столько ахейских героев земли не глодало б зубами,  
 Пав под руками враждебных, когда я упорствовал в гневе!  
 II XIX 61–62.

Елена в разговоре с Приамом сожалеет о своём неверном предпочтении:

<sup>48</sup> Ярхо 1963, 58.

<sup>49</sup> Таким образом, нельзя сказать, что в этом последнем случае «соображения выгоды не могут иметь никакого значения» (Ярхо 2000, 311).

<sup>50</sup> Ярхо 1963, 57.



Лучше бы горькую смерть предпочесть мне, когда я решилась  
 Следовать с сыном твоим, как покинула брачный чертог мой,  
 Братьев, и милую дочь, и весёлых подруг мне бесценных!  
 Но не сделалось так; и о том я в слезах изнываю!..  
 II III 173–176.

#### ОТСУТСТВИЕ ОСНОВАНИЙ – ОТСУТСТВИЕ ВЫБОРА

Случается, что герои Гомера, осознавая необходимость выбора, не успевают или не могут найти для него оснований, и тогда выбор оказывается нереализованной возможностью.

Например, Менелай в присутствии неузнанного им Телемаха вспоминает о бедствиях, постигших Одиссея, чем вызывает смущение и слёзы у сына италийского царя; спартанец прерывает свою речь:

Долго, рассудком и сердцем колеблясь, не знал он, что делать:  
 Ждать ли, чтоб сам говорить о родителе юноша начал,  
 Или вопросами выведать всё от него понемногу?  
 Od IV 117–119.

Пока Менелай молчал, «рассудком и сердцем колеблясь» (Od IV 120), вошедшая Елена заметила в госте большое сходство с сыном Одиссея, а сопровождавший Телемаха Писистрат открыл хозяевам правду (Od IV 121–167); так что Менелай был избавлен от необходимости принимать решение совершившимся помимо его воли развитием событий.<sup>51</sup>

Другой случай. Перед встречей с вернувшимся Одиссеем Пенелопа размышляет,

Что ей приличнее: издали ль с ним говорить иль, приближась,  
 Голову, руки и плечи его целовать?  
 Od XXIII 86–87.

В результате она не делает ни того, ни другого, и лишь нетерпеливая реплика Телемаха (Od XXIII 96–103) прерывает затянувшееся молчание супругов.

Ещё один эпизод. Во время шторма Левкотей предлагает Одиссею воспользоваться её волшебным покрывалом, чтобы, покинув плот, вплавь добраться до земли. Одиссей, заподозрив «хитрость» богини, не решается уйти с плота, покуда тот ещё цел; пока он «колебался рассудком и сердцем» (Od V 365), Посейдон поднимает огромную волну, которая разбивает плот, и Одиссей поневоле оказывается в воде (Od V 333–379).

Троянец Агенор, оказавшись один против Ахилла, взвешивает различные варианты действий:

---

<sup>51</sup> Менелай ещё в одном эпизоде выставлен как тугодум: пока он размышлял, что означает полёт орла справа налево, Елена дала своё пророческое толкование этого знака (Od XV 169–171).

Горе мне! ежели я, оробев, пред ужасным Пелидом  
 В бег обращусь, как бегут и другие, смятенные страхом, –  
 Быстрый догонит меня и главу, как у робкого, снимет!  
 Если же сих, по долине бегущих, преследовать дам я  
 Сыну Пелея, а сам одинокий в сторону града  
 Брошусь бежать по Илийскому полю, пока не достигну  
 Иды лесистых вершин и в кустарнике частом не скроюсь?  
 Там я, как вечер наступит, в потоке омоюсь от пота  
 И, освежаясь, под сумраком вновь в Илион возвращуся.  
 Но не напрасно ль ты, сердце, в подобных волнуешься думах?  
 Если меня вдалеке он от города, в поле увидит?  
 Если, ударясь в погоню, меня быстроногий догонит?  
 О! не избыть мне тогда от сурового рока и смерти!  
 Сей человек несравненно могучее всех людей!  
 Если ж ему самому перед градом я противостану?..  
 Тело его, как и всех, пронцаемо острою медью;  
 Та ж и одна в нём душа, и от смертных зовётся он смертным  
 II XXI 553–569.

Если нельзя ни убежать, ни спрятаться, то надо сражаться; иначе говоря, раздумывая над выбором образа действий, Агенор приходит к мысли, что выбора-то у него и нет, и ему ничего не остаётся, как только вступить в бой.

Гектор, вызвав на поединок Аякса, трепещет при виде своего грозного противника;

Но ни врага избежать, ни в толпы ополчений укрыться  
 Не было боле возможности: сам на сражение вызвал  
 II VII 217–218.

В той же ситуации оказываются женихи Пенелопы; Одиссей предлагает им выбор: или сражаться с ним, или бежать; при этом ясно, что они в любом случае погибнут (Od XXII 65–67). Женихам ничего не остаётся, как вступить в безнадежную схватку с Одиссеем.

## ВЫБОР БОГОВ

Казалось бы, совсем иное дело – боги. Человек скован обстоятельствами, социальными нормами и роком. Божество осуществляет выбор действия по своему собственному разумению или даже по собственной прихоти. Так, Зевс, наблюдая подвиги Патрокла,

Много о смерти Патрокловой мыслил, волнуясь сомненьем:  
 Или уже и его в настоящем убийственном споре,  
 Тут, на костях Сарпедона великого, Гектор могучий  
 Медью смирит и оружия славные с персей похитит?  
 Или ещё да продлит он подвиг, погибельный многим?  
 В сих волновавшемся мыслях, угоднее Зевсу явилась  
 Дума, да храбрый служитель Пелеева сына

Воинство Трои и меднодоспешного их воеводу,  
Гектора, к граду погонит и души у многих исторгнет  
II XVI 647–655.

В этом случае, считает В. Н. Ярхо, формула рассуждения и выбора применена к Зевсу «чисто механически»; непонятно, на каком основании Зевсу показалось «более выгодным» продлить боевые успехи Патрокла<sup>52</sup>; читателю остаётся предполагать здесь лишь божественный каприз. Хотя, может быть, мы встречаемся здесь с фигурой умолчания: Зевс поступает так, как диктует судьба, *известная ему*; в своих действиях он выступает прежде всего как её блюститель и гарант. Об этом свидетельствует эпизод с гибелью Сарпедона. Зевс видит, что Патрокл готов поразить Сарпедона; жалея своего сына, Зевс начинает колебаться: позволить ли исполниться приговору судьбы или спасти Сарпедона от смерти? Гера возмущённо призывает Зевса не сопротивляться року.

Видящий их, возболелознал сын хитроумного Крона  
И провещал, обращая к Гере, сестре и супруге:  
“Горе! Я зрю, Сарпедону, дражайшему мне между смертных,  
Днесь суждено под рукою Патрокловой пасть побеждённым!  
Сердце моё между двух помышлений волнуется в персях:  
Я не решился ещё, живого ль из брани плачевной  
Сына восхитив, поставлю в земле плодоносной ликийской  
Или уже под рукою Патрокла смирю Сарпедона”.  
Быстро вещала в ответ волоокая Гера богиня:  
“Мрачный Кронион! какие слова ты, могучий, вещаешь?  
Смертного мужа, издревле уже обречённого року,  
Ты свободить совершенно от смерти печальной желаешь?  
<...>  
Сколько ты сына ни любишь и в сердце его ни жалеешь,  
Ныне ему попусти на побоище брани великой  
Пасть под руками героя, вождя мирмидонян Патрокла”.  
<...>  
Так говорила, и внял ей отец и бессмертных и смертных  
II XVI 433–458.

Кстати, когда Зевс хочет предотвратить убийство Гектора Ахиллом, Афина (как ранее Гера в отношении Сарпедона) возмущается:

Молниеносный отец, чернооблачный! Что ты вещаешь?  
Смертного мужа, издревле судьбе обречённого общей,  
Хочешь ты, Зевс, разрешить совершенно от смерти печальной?  
II XXII 178–180.

Так что и прихоть богов ограничена установлениями рока.

---

<sup>52</sup> Ярхо 1963, 57.

В заключение не могу не отметить ряд эпизодов, в которых речь идёт также о выборе, но этот выбор мотивируется чем-то таким, что может быть приблизительно обозначено как *счастливый конец*, happy end жизненных испытаний. Вот суждение предпочтения, произносимое Афиной под видом Ментора:

Я ж согласился б скорее и бедствия встретить, чтоб только  
Сладостный день возвращенья увидеть, чем, бедствий избегнув,  
В дом возвратиться, чтоб пасть пред своим очагом, как великий  
Пал Агамемнон предательством хитрой жены и Эгиста  
Od III 232–235.

Здесь трудный путь к благополучию (случай Одиссея) предпочитается лёгкому пути к беде (случай Агамемнона).

Для Пенелопы лучше умереть с памятью о любимом муже, чем выйти замуж за человека, «противного сердцу» (Od XX 80–82). Если бы Одиссею пришлось выбирать, он предпочёл бы в одиночку сразиться со всеми женихами и славно «встретить смерть», чем терпеть их унижительные бесчинства (Od XVI 105–111).

И всё же лучше жить, чем умереть, хотя бы и с честью. Об этом мы узнаём от самих мёртвых. «Царь Ахиллес готов быть последним подёнщиком на прекрасной земле, лишь бы вырваться из печального подземного мрака, где он царствует над теньями».<sup>53</sup> Призрак Ахилла ведёт такую речь:

О Одиссей, утешения в смерти мне дать не надейся;  
Лучше б хотел я живой, как подёнщик, работая в поле,  
Службой у бедного пахаря хлеб добывать свой насущный,  
Нежели здесь над бездушными мёртвыми царствовать, мёртвый  
Od XI 488–491.

Человеку лучше, когда смерть ему ещё предстоит, чем когда она уже случилась и когда всякая возможность предпочтения и выбора непоправимо утрачена, навсегда исчезла.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Аванесов, С. С. (2010) «Аксиологические мотивы в поэмах Гомера (1)», *ΣΧΟΛΗ* 4.2, 260–290.
- Аванесов, С. С. (2004) «К истокам философского учения о ценности: аксиология стоицизма», *Вестник Томского государственного университета* 282, 30–35.
- Гусейнов, А. А. (2003) *Античная этика*. Москва.
- Доддс, Е. Р. (2000) *Греки и иррациональное*. Москва, Санкт-Петербург.
- Кон, И. С. (1978) *Открытие «Я»*. Москва.
- Лосев, А. Ф. (2006) *Гомер*. Москва.
- Петрушевский, Д. М. (1896) *Общество и государство у Гомера*. Москва.

<sup>53</sup> Петрушевский 1896, 52.

- Столяров, А. А. (1999) *Свобода воли как проблема европейского морального сознания*. Москва.
- Франк, С. Л. (1990) *Крушение кумиров*, Сочинения. Москва: 111–180.
- Шопенгауэр, А. (1914) *Афоризмы житейской мудрости*. Санкт-Петербург.
- Ярхо, В. Н. (1962) «Вина и ответственность в гомеровском эпосе», *Вестник древней истории* 2, 3–26.
- Ярхо, В. Н. (2000) «"Одиссея" – фольклорное наследие и творческая индивидуальность», *Гомер. Одиссея*. Москва: 289–329.
- Ярхо, В. Н. (2000а) «Примечания», *Гомер. Одиссея*. Москва: 355–451.
- Ярхо, В. Н. (1963) «Проблема ответственности и внутренний мир гомеровского человека», *Вестник древней истории* 2, 46–64.
- Ярхо, В. Н. (1966) «Размышление и решение Пеласага в трагедии Эсхила "Молящие"», *Вопросы античной литературы и классической филологии*, 99–106.

# МОНСТРЫ ЭЛИНСКОГО МИФА И ИХ ПЕРИФЕРИЙНЫЕ ВАРИАНТЫ

ЭКА АВАЛИАНИ

Тбилисский государственный университет

[eka\\_avaliani@yahoo.com](mailto:eka_avaliani@yahoo.com)

---

EKA AVALIANI

Tbilisi State University, Georgia

MONSTERS OF THE HELLENIC MYTHOLOGY AND THEIR PERIPHERAL COUNTERPARTS

ABSTRACT: In the journal *Iberia-Colchis (Researches on the Archaeology and History of Georgia in the Classical and Early Medieval Period)* N 3 (2007), one can discover an interesting article by D. Kacharava, D. Akhvlediani, G. Kvirkevelia "Vani in the 4th and in the first half of 3rdI centuries BC". The article demonstrates recent finds in the region; the artifacts illustrated in the article, are dated from the end of early Classical times to the Early Hellenistic period. These archeological finds are interesting in two respects; first, they are singular finds of antefixes with the representation of Medusa Gorgon, second and more interesting is the presence of "fair-cheeked Medusa's" image in Vani archaeological context.

In the Mediterranean art, the head of Medusa was very common as a decoration on shields, buildings, citadel walls, vases, and other objects. It was in fact one of the most frequently used charms against the evil eye. All of them have a broad face with wide staring eyes; an ugly grinning mouth with an outstretched tongue. Further development of the image was rendering of the hair in long serpentine locks radiating from the crown of the head, with the ends coiled around the forehead, like the one on an archaic antefix from the Athenian Acropolis. Beginning from the later part of the fifth century, there was a tendency to soften the Gorgon or Medusa face. This tendency continued down into the late period of Greek art and reached its culmination in the complete evolution of what is known as a beautiful type of Medusa.

Antefixes with the representation of Medusa Gorgon images found in Vani context are stylistically close to the archaic images of Medusa Gorgon on the antefix discovered in the Acropolis of Athens. On Vani images, Gorgons with wide faces have stylized hair, without horns and snakes. In Athena, version hair is represented in locks and somehow is a reminiscence of snakes. In both cases and contexts, the face of Gorgon is more irate, makes a frightful effect, and is not loaded with a positive shade. In the idea the artist comes out from the classical version of the myth and gives negative image of Medusa Gorgon; In the case of Athenian Gorgon these feelings are strengthened by showing her "grinning" teeth and four fangs, the versions of the images found in Vani "lack" this effect and the face is more "softened". Vani Gorgons have open mouth, though the teeth are not visible and the tongue is protruded out as it is depicted on the antefix from Athens. In the both contexts Gorgon is portrayed with a thick nose and wrinkled anxious or better say irate face, though in the ver-

sion of the archaic Athena Medusa is depicted as a monster, this effect is strengthened by the teeth and fangs. Vani versions point to the fact that Gorgon is presented in the posture of a “victim”. Its face does not provoke a feeling of aggression; it protects itself from something or somebody. Supposedly, Vani antefixes should be dated to the period following the 5th century BC and represent elucidation of transformation of the image of Medusa Gorgon. From this point of view, cultural layer dated by Georgian archaeologists is close to reality.

Gorgons found in Vani context do not make an impression of pieces of refined art, unlike the versions from Athens. They remind us more of pieces of “craft” and peripheral versions. It is interesting to know where the theme of Gorgon appeared in Vani City from or what essential meaning was given to it in this context. As Georgian archaeologists suppose, in pre-Hellenistic period on the territory of Vani there appeared monumental constructions. Supposedly, antefixes with Gorgon images decorated the façade of these constructions. It is unknown to us what were the functions or types of these constructions. Maybe these were cult buildings or structures with other functions. One thing is clear, the person who worked on Vani construction was aware of a broadly spread architectural tradition of contemporary Mediterranean world. As far as we know, the theme of Medusa is not widely spread in the so-called Georgian context. These discoveries are somewhat exceptional and do not have general character. Supposedly it was created by an Ionian master or a local one who knew well Mediterranean tradition. A separate issue is how proper it was to represent a face of a Medusa on the façade of Vani architectural complex, did the local population know this heroine of Greek myths? Did they realize the meaning of its functional significance? Supposedly, not, otherwise it would have been more popular among the local society. We do not exclude the possibility that the theme of Gorgon was more acceptable for the local elite and putting its image on the architectural constructions was an attempt of a blind imitation. The fact is that “the Medusa theme” was not rooted on the territory of Georgia of the Hellenistic period. Medusa iconography area did not expand to the territory of Hellenistic Georgia, which in this case can be considered as a marginal cultural zone, where discovery of Medusa Gorgon image on abovementioned artifacts is a single fact.

KEYWORDS: Ancient mythology, artistic representation, gorgon, Vani, Georgia

---

В соответствии с эллинским мифологическим представлением модель мирового восприятия амбивалентна и полярна в классическом значении этого термина, ибо, хаос и порядок, тьма и свет, зло и добро, уродство и красота, женское и мужское начала одновременно и восполняют друг друга и взаимно противопоставляются. Персонажи мифологического мира одновременно олицетворяют позитивные и негативные силы и служат определенным идеям и идеалам, и их символические и иконографические изображения зачастую содержат информации не меньше, чем греческие литературные источники и предания. Для греческой мифологии тема монстров и чудовищ не является необычной. В этих сюжетах герои, полубоги и боги противопоставляются монстрам, вступают с ними в единоборство и побеждают их. Художественная трансформация мифических персонажей и сюжетов встречается в различных изобразительных формах как в пределах эллинской ойкумены, так и в ее периферийных регионах.

В 2007 г. вышел в свет третий номер журнала «Ибериа-Колхети», в котором помещена интересная статья «Вани IV в. и первой половины III в. до н. э.», посвященная изучению одного отрезка истории Ванского городища (конца раннеантичной эпохи – начала эллинистической эпохи).<sup>1</sup> В статье освещены ванские археологические слои, сооружения, погребения и артефакты. Наше особое внимание привлек один памятник, именно, антефиксы с изображением горгоны.

Контекст этого антефикса возможно реконструировать, а именно: в заполнении т. н. монументального канала Ванской центральной террасы выявлены два культурных слоя IV в. до н. э., которые датируются первой и второй половинами этого века.<sup>2</sup> Именно в первом слое найдены антефиксы с изображением Медузы горгоны и капитель с двойным протомом, на которой имеется стилизованное изображение двуглавого быка.<sup>3</sup> Авторы данной статьи делают такой вывод: данные артефакты свидетельствуют о существовании архитектурно оформленных монументальных сооружений на Ванском городище уже в конце доэллинистической эпохи.<sup>4</sup>

Соответственно, можем заключить, что антефиксы с изображением Медузы горгоны, найденные на Ванском городище, были декоративными элементами здания. Их функциональное назначение может быть рассмотрено с точки зрения канона, принятого в традиционной классической архитектуре, и помещено в средиземноморский контекст. Сейчас сложно что-либо сказать об архитектонике самого разрушенного здания и его функциональном назначении.

Цель нашего исследования – изучить динамику трансформации образа Медузы горгоны и интерпретировать известные артефакты в средиземноморском контексте, а затем, с применением типологического метода, осуществить контекстуальный анализ символа горгоны, найденного в Ванском периферийном контексте, интерпретировать этот артефакт и определить вероятностные пути его появления в данном регионе.

В специальной литературе высказывались различные точки зрения относительно образа Медузы горгоны. Одна часть ученых считала ее антропоморфным божеством, и связывала с египетской богиней Хатор;<sup>5</sup> по мнению других ученых, Медуза горгона была восточной Великой Матерью, идентифицируемой с Артемидой.<sup>6</sup> Были и такие исследователи, которые связывали образ горгоны с подсознательными эмоциями и идентифицировали ее с персонификацией феномена страха.<sup>7</sup> Ряд работ посвящен этимологическому анализу ее

---

<sup>1</sup> См. Качарава–Ахвледиани–Квирквелиа 2007.

<sup>2</sup> Там же 57.

<sup>3</sup> См. Илл. 1.

<sup>4</sup> Там же 57.

<sup>5</sup> Pettazoni 1922, 491–510.

<sup>6</sup> Frothingman 1911, 349–377; S. Marinatos 1927/8, 7–41.

<sup>7</sup> Rose 1928, 29–30.



имени.<sup>8</sup> Миф о Медузе горгоне и его главный персонаж представлены с разными вариациями в сочинениях Гомера, Гесиода, Аполлодора, Овидия и других авторов [Гесиод, *Теогония*, Щит Геракла; Гомер, *Илиада*, эгида Афины, щит Агамемнона и др.)

#### «ПРОИСХОЖДЕНИЕ» МЕДУЗЫ И ТРАНСФОРМАЦИЯ ЕЕ ОБРАЗА

Сюжет о насильственном умерщвлении Медузы горгоны был популярен в средиземноморском мире. По греческому мифу, царь Полидект решил овладеть Данаей и задумал убрать ее сына со своего пути. Поэтому он велел Персею принести голову горгоны Медузы, под взглядом которой каменело все живое, а сама горгона была единственной смертной из трех сестер. Умерщвление монстра, Медузы, было поручено герою Персею, сыну Зевса. Олимпийцы помогали герою и снабдили его магическими предметами: богиня Афина дала ему зеркальный щит, а Гермес снарядил его летающими сандалиями, острой саблей и сумкой, научив, что нужно сделать, чтобы отрубить голову Медузы, и как поступить с ней потом. Персей отрубил спящему монстру голову. Из ее крови появились Пегас и гигант Хризаор. Персей положил отрубленную голову Медузы в волшебную сумку и при помощи крылатых сандалий вознесся на небо. В соответствии с этим образом Медуза горгона в античной мифологии должна была быть носителем довольно негативных аспектов монстра женского рода, однако, ее образ выявляет связь с более ранними, архаическими пластами.

С VII в. до н. э. данный сюжет начали изображать в художественных формах. Образ Медузы, в виде маски и полной фигуры появляется как самостоятельно, так и в композиционных сценах.<sup>9</sup> И даже когда относительно поблек образ Персея, Медуза горгона не утратила своей популярности в средиземноморском мире и за его пределами. Портретные изображения самой Медузы претерпели определенные трансформации с течением времени и, в зависимости от контекста, до наших дней дошли в разных образных вариантах.<sup>10</sup> Медуза изображалась то молодой то старой, то страшной то прекрасной. Встречаются как зооморфные, так и антропоморфные изображения.<sup>11</sup> Древнейшее изображение горгоны датируется протокоринфской эпохой.<sup>12</sup> На беотийском пифосе Медуза горгона изображена полуженщиной-полулошадью (VII в. до н.э.),<sup>13</sup> а на родосской вазе горгона напоминает Артемиду.<sup>14</sup> Изображение Медузы в образе сфинкса-монстра которая хранится в национальном музее Афин, датируется

<sup>8</sup> Howe 1954, 209–221.

<sup>9</sup> Vernant–Vidal-Naguet 1988, 191.

<sup>10</sup> К вопросу трансформаций образа Медузы горгоны см. Furtwängler 1886–1890, cols.1701–1727; Krauskopf LIMC IV 1988, 319–330.

<sup>11</sup> Foster 2003, 182.

<sup>12</sup> Howe 1954, 213, см. **Илл. 2**.

<sup>13</sup> Howe 1954, 213; см. **Илл. 3**.

<sup>14</sup> Howe 1954, 213; см. **Илл. 4**.

VII в. до н. э.<sup>15</sup> Популярно изображение Медузы горгоны на груди Афины, которое интерпретируется как ее защитная эгида.<sup>16</sup> Умерщвление Персеом Медузы в присутствии богини Афины Паллады изображено на аттической краснофигурной вазе (450–440 гг. до н. э.), хранимой в Метрополитен Музее (США). На этом рисунке Медуза изображена спящей пленительной красавицей, на которую нападает Персей, а Афина с нетерпением ждет ее кончины.<sup>17</sup> На этой вазе художник изобразил этакий антипод горгоны-монстра – прекрасную женщину. Тема «пленительности Медузы» отразилась и в поэзии последующих эпох: в одной из од Пиндара (датируемой 490 г. до н. э.) Медуза упоминается, как «прекрасноскулая Медуза». После ее умерщвления Афина Паллада носит на груди ее изображение, как оберег-эгиду.<sup>18</sup> Эта эгида имеет особую силу – она превращает в камень и уничтожает врагов Афины. В связи с Афиной Палладой «убийственный взгляд» Медузы претерпевает определенную трансформацию – ее «первобытное дикое начало» перерождается и становится «цивилизованным» и с этой поры (конца V в. до н. э.) голова Медузы Горгоны становится носительницей функции оберега, защиты.<sup>19</sup>

С IV в. до н. э. в греческом искусстве замечается новая тенденция – отвратительные черты горгоны становятся «мягче» и в позднеклассическую фазу греческого искусства Медуза преобразуется в пленительную красавицу.<sup>20</sup> В эллинистическую эпоху голова Медузы горгоны уже носила ярко выраженную функцию оберега – эгиды. Изображение Медузы, как «защитницы» в разное время появляется в разных регионах почти по всему средиземноморскому бассейну: в Апенинах, в Северной Африке и в Малой Азии.<sup>21</sup>

В этрусских представлениях Горгона получила новую функцию – ее связывали с загробным миром. Покой гробниц Волюмны и Перуджи охраняла Медуза горгона.<sup>22</sup> В этом контексте ей присвоена функция божества, оберегающего усопших.

В разных контекстах выражение и черты лица Медузы Горгоны претерпевает радикальные трансформации: порой ее уродливый лик напоминает гротес-

<sup>15</sup> *Gorgon-Rivista di cultura polimorfa*, [www.gorgonmagazine.com](http://www.gorgonmagazine.com). См. Илл. 5, слева.

<sup>16</sup> Ср. Wilson 1920, 232–240; см. Илл. 6.

<sup>17</sup> Milne 1946, 126; см. Илл. 7.

<sup>18</sup> Об эгиде Афины Паллады сообщают Гомер, *Илиада* 5.741 сл. и Псевдо-Аполлодор, *Библиотека* 2 (здесь сообщается об эгиде на щите Афины), Квинт Смирнский, *Падение Трои* 14,453; Павсаний, *Описание Эллады* 1.2.3; Проперций, *Элегии* 2,2; Нонн, *Дионисиака* 36,15 сл., Суда, s.v. Gorgolophas. Об эгиде Зевса говорит Павсаний, *Описание Эллады* 5.10.4. Илл. 6.

<sup>19</sup> Foster 2003, 182–183.

<sup>20</sup> Wilson 1920, 238.

<sup>21</sup> См. Elworthy 1903, 213; Wilson 1920, 238; Лосева, Сидорова 1988, 223, 217. См. Медузу в образе Харона из Пестума, Илл. 13.

<sup>22</sup> Ср. Elworthy 1903, 219–220.

ковую маску<sup>23</sup> и появляются на антефиксах в Этрурии. Это выражение отобразилось и на греческих монетах датируемых V в. до н. э.<sup>24</sup> Изображение Медузы горгоны встречается как с гротесковым ликом и женским телом,<sup>25</sup> так и с ликом монстра неопознанного пола и с кудрями,<sup>26</sup> а также в образе прекрасной женщины с коровьими рогами, хотя и с выражением страха и ужаса.<sup>27</sup> Особенно интересны необычайные изображения горгоны в окружении птиц, рыб и зверей – т. н. синкретический образ Горгоны-Артемиды. Изображение Медузы горгоны со львами указывает на связь с древневосточной тематикой.<sup>28</sup> На одном из барельефов Медуза горгона изображена нагой, держащей в руках двух львов. Львы лапами опираются на колени горгоны. Там же изображены аист и мифический морской зверь. Поза сидящей Медузы с разведенными ногами сильно похожа на позу богинь, окруженных рептилиями и скорпионами, на цилиндрах из Ура.<sup>29</sup> Известно и египетское изображение Изиды, которая сидит на кабане с раздвинутыми ногами,<sup>30</sup> а на скарабее-образных печатях эпохи архаической Греции появляются изображения Гекаты-Артемиды в териоморфической позе Богинь,<sup>31</sup> изображенных в окружении зверей, нередко с рогами, что также напоминает головной убор Медузы горгоны.<sup>32</sup>

Скорее всего, по Италии образ Медузы распространился из греческих городов Южной Италии.<sup>33</sup> Изображения Медузы на дверных запорах из Помпеи выполняли функцию защитного оберега от сглаза. В позднеримскую эпоху изображение головы Медузы появляется в контексте погребений на саркофагах. Один из подобных мраморных саркофагов найден в Киликии (на терри-

<sup>23</sup> В традиционном изображении антефиксы с головой Медузы горгоны, с шевелюрой и оскалом – высунутым языком и зубами – из Этрурии, см. Лосева, Сидорова 1988, 53, 56. См. антефикс из Афинского Акрополя архаической эпохи, ср. Wilson 1920, 236, 4; изображение лика Медузы горгоны на фригийском килике, Bibliotheque Nationale, Paris. ср. Wilson 1920, 233, I фрагм; знаменитую Медузу из Сиракуз, **Илл. 2а, слева.**

<sup>24</sup> Ср. Wilson 1920, 233. напр. лесбосские и афинские монеты, там же, стр. 236. См. **Илл. 2а, справа.**

<sup>25</sup> См. афинскую краснофигурную амфору из Античного собрания Мюнхена и другие изображения Медузы: <http://www.theoi.com/Pontios/Gorgones.html>.

<sup>26</sup> См. голову этрусской горгоны, Elworthy 1903, 221.7.

<sup>27</sup> Ср. Elthroy 1903, 223, fig. 9,9a.

<sup>28</sup> Изображение Медузы горгоны со львами – рельеф этрусского происхождения, найденный в Перудже. Датируется VI в. до н. э. хранится в государственном музее Мюнхена. ср. Лосева, Сидорова 1988, 229, 225, а также Neumann 1991, таб. 80. **Илл. 11.**

<sup>29</sup> Изображения сидящих богинь с разведенными ногами, позу которых повторяет Медуза на упомянутом рельефе, встречаются в Вавилонии, Уре, Лагаше, а также на Крите и в Дельфах. Богиня там изображается в окружении рептилий и скорпионов. Ср. Neumann 1991, 138–139, fig. 23–24; Mode 1944, 174.

<sup>30</sup> Seligmann 1910, 293; Neumann 1991, fig. 25.

<sup>31</sup> Reithler 1949, 29–51.

<sup>32</sup> Neumann 1991, 272; Elworthy 1903, 226.

<sup>33</sup> Ср. Elworthy 1903, 217.

тории совр. Южной Турции), где Медуза горгона изображена среди эросов. Саркофаг представляет собой образец римского искусства эпохи Севера и хранится в Метрополитен Музее (США), в отделе греческого и римского искусства.<sup>34</sup> Декоративные элементы, украшенные изображениями Медузы становятся неотъемлемой частью архитектуры Средиземноморья; Медуза горгона, изображенная на фронтоне храма Артемиды (Корфу), который датируется VI в. до н. э., является носителем «аспектов Артемиды» и, что естественно в этом контексте, изображена в окружении зверей.<sup>35</sup>

На антефиксе из Таранто (Южная Италия) Медуза изображена в гротескном образе. Предположительно, антефикс должен был быть украшением греческого сооружения (VI в. до н. э.).<sup>36</sup> Медузы горгоны, изображенные на терракотовых антефиксах из Кампаньи (Капуя, V в. до н. э.), являются памятниками этрусского происхождения и напоминают гротесковые маски.<sup>37</sup> Храм Аполлона эллинистической эпохи (Дидимы, Турция, III в. до н. э.) украшает запоминающееся монументальное изображение головы Медузы, выполненное в эллинистической манере.<sup>38</sup>

Таким образом, эволюция изображений Медузы горгоны позволяет рассмотреть типологические аспекты артефактов: на ранних изображениях (архаической эпохи) Медуза горгона представляется в образе монстра женского рода, с неприятными чертами и устрашающей внешностью. Чаще всего она либо предстает в окружении зверей, либо сама наделена животными признаками. Гротескное впечатление усугубляет ее прическа со змеиной шевелюрой, выпученными глазами и разинутым ртом.

В раннеклассическую эпоху Медуза горгона постепенно приобретает человеческий облик: она сохраняет крылья, но утрачивает змеиную прическу.

К концу классической эпохи Медуза преобразуется в пленительную красавицу, которая становится жертвой Персея. На изображениях ваз классической эпохи рядом с Персеем изображена Афина Паллада, овладевающая магической головой Медузы горгоны.

Ближе к концу классической эпохи и эллинистический период голова Медузы изображается в рафинированной манере, с прекрасными чертами лица и стилизованными крыльями на голове.<sup>39</sup>

---

<sup>34</sup> Изображение см. <http://www.metmuseum.org>. Аналогичный саркофаг находится в Античном собрании музея Анталии.

<sup>35</sup> Илл. 11, ср. Илл. 4.

<sup>36</sup> Илл. 12, <http://www.metmuseum.org/toah/works-of-art/26.60.73>.

<sup>37</sup> [http://www.Britishmuseum.org/e\[plore/highlights/highlight\\_objects/gr/t/terracotta\\_antefix\\_gorgon.aspx](http://www.Britishmuseum.org/e[plore/highlights/highlight_objects/gr/t/terracotta_antefix_gorgon.aspx). См. также Илл. 12.

<sup>38</sup> Илл. 9, справа.

<sup>39</sup> Vermeule 1962, 1–18.

## ВАНСКАЯ МЕДУЗА ГОРГОНА

Антефиксы, найденные в Ванском контексте, стилистически сближаются с архаическим типом изображений Медузы горгоны антефиксов с Афинского Акрополя.<sup>40</sup> «Ванские горгоны» широколицые, с глубокими морщинами на лбу и глядят встревоженным взглядом. Раскрытый рот, высунутый язык и нахмуренный лоб передают определенную негативную эмоцию. Волосы стилизованы, без изображения крыльев, рогов и змей. В Афинском варианте они представлены с вьющими локонами, что должно напоминать змей. Предположительно, в обоих случаях исходным является классический вариант мифа и Медуза горгона предстает в качестве негативного персонажа. На Афинском варианте эти негативные впечатления усугубляются изображением оскаленных зубов и четырех клыков. Образцы, найденные в Вани, лишены этого эффекта – черты их лиц смягченные. В обоих случаях лик горгоны представлен с широким носом и морщинистым, встревоженным, или же гневным ликом. Афинская Медуза с оскаленными зубами и клыками более похожа на монстра и выполняет декоративную функцию, в то время как Ванская Медуза более похожа на смертного человека, возможно, она сама защищается от чего-то, или кого-то.

По своим стилистическим и типологическим характеристикам Ванская Медуза горгона близка изображениям раннеклассического и классического периодов, когда горгона изображалась в человеческом облике, однако, на антефиксах средиземноморского бассейна в до-эллинистический период горгоны остаются гротескными и выполняют декоративную функцию. Ванские изображения горгоны лишены всякого декоративного эффекта, хотя и далеки от рафинированных форм эллинистической эпохи. Предположительно, Ванская Медуза должна датироваться концом V – первой половиной IV века до н. э. и является памятником, созданным под греческим влиянием. Это наблюдение лишней раз подтверждает, что датировка культурного слоя, данная грузинскими археологами, близка к истине.

Изображения горгоны, найденные в Вани, не оставляют впечатления рафинированных образцов искусства, вероятнее всего они являются периферийными образцами, выполненными в ремесленной манере. Интересно, каким путем тема горгоны проникла на Ванскую территорию и какая семантическая нагрузка придавалась ей в этом контексте? По предположению грузинских археологов, в пред-эллинистический период на территории Вани уже появляются монументальные памятники, фасады которых могли бы украшать антефиксы с изображением Медузы горгоны. Неизвестно, каково было функциональное назначение этих сооружений. Возможно, это были храмы или же культовые памятники. Одно ясно, что тот, кто работал в Вани, уже был знаком со стилем, распространенным в архитектуре Средиземноморья, и не чужд идее украшения здания антефиксами с изображением Медузы горгоны. Насколько нам известно, в

---

<sup>40</sup> Ср. Wison 1920, 236, fig., Илл. 8.

«грузинском контексте» тема горгоны широко не представлена и эти открытия уникальны. Да и сама тема Медузы искусственна и в этом контексте кажется привнесённой извне. Естественно предположить, что мастером был нанятый местной элитой иониец, знавший традиции Средиземноморья.

Отдельной темой исследования представляется вопрос о том, насколько сознательно изображение Медузы горгоны было помещено на фасад Ванского архитектурного комплекса и знало ли местное население что-либо об этом персонаже греческого мифа? Вероятнее всего – не знало. Не исключено, что тема Медузы горгоны была приемлема лишь для местной элиты, и ее изображение на архитектурном памятнике представляло собой опыт слепого подражания. Фактически, «тема Медузы» не укоренилась в Грузии эллинистической эпохи за пределами Вани, что позволяет считать его т. н. «маргинальной культурной зоной», то есть памятником, где имело место однократное заимствование чуждого образа.

Резюме: Образ Медузы горгоны на памятниках искусства Средиземноморья появляется с VII в. до н. э. и сохраняет свою популярность вплоть до позднеримской эпохи. Декоративные элементы, антефиксы и рельефы фронтонов, украшенные изображениями Медузы горгоны, становятся неотъемлемой частью архитектуры Средиземноморья, следуют определенному стандарту и предполагают определенную типологию. Антефикс, найденный в Вани, «отклоняется» от этого стандарта и демонстрирует местный периферийный стиль, хотя функциональное назначение самого антефикса вполне вписывается в общий стандарт архитектуры Средиземноморья.

## БИБЛИОГРАФИЯ

### Сокращение

LIMC *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* IV. Zurich and Munich, 1988.

### Литература

- Качарава, Д. Ахвледиани, Д. Квирквелиа, Г. (2007) «Вани в IV в. и первой половины III в. до н. э.», *Ибериа-Колхети. Журнал института археологии им. От. Лордкипанидзе* (Тбилиси) 3, 57–61.
- Лосева, Н., Сидорова, Н. (1988) *Искусство Этрурии и Древней Италии*. Москва.
- Русяева М. В. (2002) «Горгонейоны на произведениях торевтики из Скифских курганов», *Боспор Киммерийский* (Боспорские чтения). Керчь, 216–218: [http://liberea.gerodot.ru/a\\_hist/gorgon.htm](http://liberea.gerodot.ru/a_hist/gorgon.htm)
- Elworthy, F. T. (1903) “A Solution of the Gorgon Myth”, *Folklore* 14.3, 350–382.
- Foster, H. (2003) “Medusa and the Real”, *RES: Anthropology and Aesthetics* 44, 182.
- Frothingham, A. (1911) “Medusa, Apollo and the Great Mother”, *AJA* 15, 349–377.
- Furtwängler A. (1886–1890) *Die Gorgonen in der Kunst*. Roscher, ML I.
- Howe, Th. P. (1954) “The Origin and Function of the Gorgon-Head”, *American Journal of Archaeology* 58.3, 209–221.

- Krauskopf, I. (1988) "Gorgo, Gorgones", LIMC IV, 319–330. Tübingen.
- Marinatos, S. (1927/8) Γοργόνες καὶ Γοργόνη. Ephem.
- Milne, M. (1946) "Perseus and Medusa on an Attic Vase", *The Metropolitan Museum of Art Bulletin. New Series*, vol. 4.5.
- Mode, H. (1944) *Indische Frühkulturen und ihre Beziehungen zum Westen*. Basel.
- Neumann, E. (1991) *The Great Mother*. Trs. R. Manheim, Princeton University Press.
- Nilsson, M. (1927) "Die Religion der Griechen", *Religionsgeschichtliches Lesebuch* 4.
- Pettazzoni, R. (1921) "Le origini della testa di Medusa", *BdA* ser. 2,1. 491–510.
- Reithler, R. (1949) "Theriomorphic Representation of Hecate–Artemis", *American Journal of Archaeology* LIII, 29–51.
- Rose, H. (1928) *Handbook of Greek Mythology*. London.
- Seligmann, S. (1910) *Der böse Blic und Veruandtes*. Bd. II. Berlin.
- Vermeule, C. C. (1962) "Additions to the Greek, Etruscan and Roman Collections in Boston", *The Classical Journal* 58.1, 1–18.
- Vernant, J. P. and Vidal-Naquet P. (1988) *Myth and Tragedy in Ancient Greece*. Trans. J. Lloyd. Cambridge: MIT/Zone Books.
- Wilson, L. (1920) "Contributions of Greek Art to Medusa Myth", *American Journals of Archaeology* 24.3, 232–240.

### ИЛЛЮСТРАЦИИ



Иллюстрация 1. Антефиксы горгоны из Вани. Источник: Качарава и др. 2007.

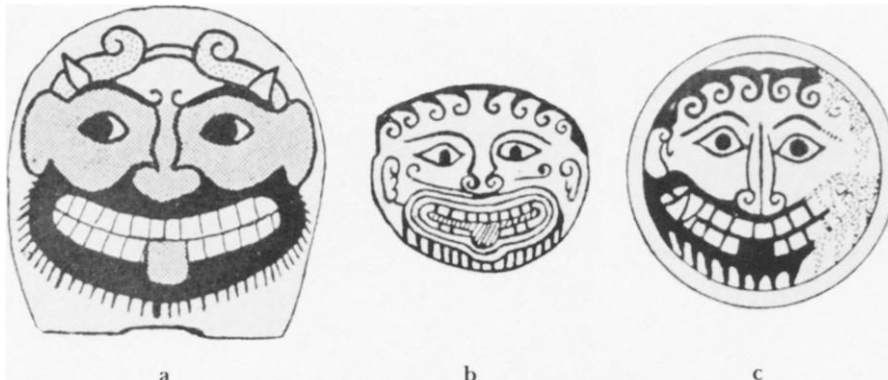


Иллюстрация 2. Изображения горгоны протокоринфской эпохи.  
Репродукция из издания Howe 1954.





*Иллюстрация 2а.* Слева: Горгона. Из Афиня Ортигии, ок. 570 г. до н. э. Сиракузы, Музей Паоло Орси. Внизу: Афинская монета (дидрахма), ок. 520 г. до н. э., Британский музей



*Иллюстрация 3.* Горгона с беотийского пифоса, Фивы, ок. 660 г. до н. э. Лувр. См. Howe 1957, LIMC IV (1988), p. 312, no. 290.





Иллюстрация 4. Горгона-Артемида (Potnia Theron). Камирос, Родос, ок. 600 г. до н. э. Британский музей.



Иллюстрация 5. Слева: Горгона-сфинкс. Национальный музей. Афины; справа: Горгона. Олимпия, VI в. до н. э.



Иллюстрация 6. Эгида, защищающая Афину Палладу. Слева направо: Афина, музей Акрополя, Афины, ок. 480 г. до н. э.; статуя Афины, конец I в. н. э., Национальный музей Рима; Афина Лемния, Государственный музей, Дрезден.



Иллюстрация 7. Краснофигурный аттический пелик 450 / 440 гг. до н. э. Метрополитен Музей, Нью-Йорк.



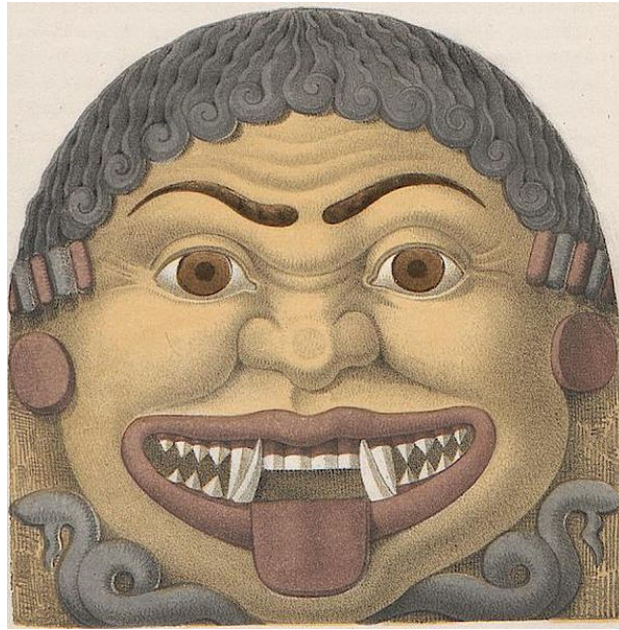


Иллюстрация 8. Антефикс архаической эпохи. Афины.



Иллюстрация 9. Медуза горгона. Слева: изображение эллинистической эпохи; справа: Дидимы, фрагмент фриза римского периода.



*Иллюстрация 10.* Персей преследует крылатую Медузу горгону.  
Аттическая чернофигурная амфора, ок. 510 до н. э.  
Музей Пола Гетти, Малибу, Калифорния.



*Иллюстрация 11.* Вверху: горгона. Храм Артемиды на Корфу, нач. VI в. до н. э.;  
внизу: этруская горгона, VI в. до н. э., Мюнхен, собрание Лойба.





*Иллюстрация 12.* Первый ряд: антефикс с головой Медузы, VI в. до н. э., из Тарента, Метрополитен Музей; второй ряд: терракотовые маски горгоны, V в. до н. э., Музей Паоло Орси, Сиракузы; третий ряд: 'трусские горгоны, терракота VI в. до н. э. и бронзовая люстра IV в. до н. э., Музей этрусской академии, Кортонa.



*Иллюстрация 13.* Тема лодки Харона из погребения Пестума, IV в. до н. э., Национальный музей Пестума. Харон представлен в образе Медузы горгоны, с большой головой и крыльями.

# ПЛАТОНОВСКИЙ «ФИЛЕБ» О ЕДИНОМ, МНОГОМ И СРЕДНЕМ

(комментарий к фрагменту 14c–18d)

С. В. МЕСЯЦ  
Институт философии РАН, Москва  
[messiats@mail.ru](mailto:messiats@mail.ru)

---

SVETLANA MESYATS  
Institute of philosophy, Moscow, Russia  
PLATO'S *PHILEBUS* ON THE ONE, MANY AND THE MIDDLE (A NOTE ON 14C–18D)

ABSTRACT: The article concerns the ontological dimension of the One-and-Many problem in Plato's *Philebus*. A well-known sophistic paradox "unity is plural, while plurality is one" is inspired by the question of identity of the existent things: how a given thing can be identical with itself and simultaneously be determined in many ways in relation to other things? Having distinguished the realms of Being and Becoming, Plato solved the problem of perceptible things to the effect that only the real beings (forms) are deserving to be named unities, while the rest of the things are unified only in their appearance to the extent they are participating in the forms. But this does not eliminate the One-and-Many problem: now it is applied to the forms themselves. How the unified forms are undergoing division in the realm of becoming, and why, taken in their capacity of being existent, they are losing their self-identity and are becoming plurality? In the *Philebus* Plato introduces the concept of the 'middle', something to be found between the unified and undivided form and the indefinite plurality of its perceptible manifestations. Perceived from the prospective of such a 'middle' term, the form ceases to appear as a complete and indiscernible unity, on the one hand, or an empty notion, that designate an indefinite plurality of things, on the other. A blend of unity and diversity, the limit and unlimited, the form becomes a *number* and *logos*. Why Plato in the *Philebus* has stripped the form of its unique self-identity? Probably because he does not describe the structure of the ideal realm in itself, being instead concerned with the structure of our knowledge about it?

KEYWORDS: Ancient philosophy, ontology, epistemology, Platonism, textual analysis

---

Создание «Филеба» обычно относят к 50–60 годам IV века. Считается, что он был написан после «Софиста» и «Парменида» и либо перед «Тимеем», либо вскоре после него (правда, есть и другая точка зрения, относящая «Тимей» к гораздо более раннему времени, чуть ли не к диалогам среднего периода – в

этом случае два «самых пифагорейских» платоновских диалога оказываются сильно отстоящими друг от друга по времени). Впрочем, в этой статье меня будет интересовать не столько отношение «Филеба» к «Тимею», сколько связь этого диалога с «Парменидом» и «Софистом» и с разрабатываемой в них проблематикой единого и многого, а также с вопросом об отношении идей друг к другу и к причастным им чувственно воспринимаемым вещам.

Напомню, что диалог «Филеб» посвящен выяснению того, что такое благо. Его участниками являются молодые люди Филеб и Протарх, утверждающие, что благо есть удовольствие, и Сократ, защищающий противоположную точку зрения, согласно которой к благу относится все, что связано с умом, рассудительностью и разумением. Разговор начинается с попытки Сократа доказать своим собеседникам, что удовольствие, о котором они говорят, разнообразно; что его может испытывать и «рассудительный человек в силу самой рассудительности», и «безумец, полный безрассудных мнений и надежд» (12c). Выходит, удовольствия бывают как благими, так и дурными, следовательно, удовольствие не тождественно благу. Однако собеседник Сократа Протарх не спешит согласиться с этим выводом. Он никак не может взять в толк, как может удовольствие, оставаясь самим собой, то есть чем-то единым, быть в то же время разнообразным и даже противоположным внутри самого себя. Чтобы прояснить этот вопрос, Сократ предлагает обратиться к рассуждению, которое, по его словам, «доставляет людям много хлопот – и по доброй воле, и невольно». Это рассуждение о едином и многом, согласно которому «многое есть единое, а единое – многое».

14c Τὸν νυνδὴ παραλεσόντα λέγω, φύσει Я говорю о том странном по природе своей πῶς πεφυκότα θαυμαστόν. ἐν γὰρ δὴ τὰ рассуждении, на которое мы только что πολλὰ εἶναι καὶ τὸ ἐν πολλὰ θαυμαστόν натолкнулись. Ведь странно же говорить, λεχθέν, καὶ ῥάδιον ἀμφισβητῆσαι τῷ что многое есть единое и единое есть многое, и легко оспорить того, кто допускает τοῦτων ὀπότεροιοῦν τιθεμένῳ. одно из этих положений.<sup>1</sup>

Выслушав предложение Сократа, Протарх спрашивает:

14c-d Ἄρ' οὖν λέγεις ὅταν τις ἐμὲ φῆ Не тот ли случай ты имеешь в виду, когда кто-либо Прώταρχον ἕνα γεγονότα φύσει утверждает, будто я, Протарх, единый по πολλοὺς εἶναι πάλιν τοὺς ἐμὲ καὶ природе, в то же время представляю собой ἐναντίους ἀλλήλοις, μέγαν καὶ множество противоположных друг другу Протархов, и считает, таким образом, одного и того σμικρὸν τιθέμενος καὶ βαρὺν καὶ же Протарха большим и маленьким, тяжелым и κοῦφον τὸν αὐτὸν καὶ ἄλλα μυρία; легким и так далее без числа?

Сократ, однако, характеризует такую формулировку проблемы как избитую и пошлую (δεδημευμένα). По его словам, все давно согласились считать подоб-

<sup>1</sup> Здесь и далее перевод Н. В. Самсонова.



ные рассуждения забавой, ребячеством, не достойным серьезного отношения, и стараются обходить подобные софизмы стороной, поскольку они препятствуют другим, более важным рассуждениям:

**14d** Σὺ μὲν, ὦ Πρώταρχε, εἴρηκας τὰ δεδημευμένα τῶν θαυμαστῶν περὶ τὸ ἓν καὶ πολλά, συγκεχωρημένα δὲ ὡς ἔπος εἰπεῖν ὑπὸ πάντων ἤδη μὴ δεῖν τῶν τοιούτων ἄπτεσθαι, παιδαριώδη καὶ ῥάδια καὶ σφόδρα τοῖς λόγοις ἐμπόδια ὑπολαμβάνόντων γίγνεσθαι. Из всех удивительных вещей относительно единого и многого ты, Протарх, высказал самое избитое и пошлое. А ведь все уже, по правде сказать, согласились, что подобных вещей не стоит касаться: это детская забава, хоть и легкая, но она – большая помеха для рассуждений.<sup>2</sup>

Рассуждение о едином и многом в том виде, в каком его формулирует Протарх, касается либо наличия у одной вещи множества разных предикатов: «Я один Протарх ...являюсь многими Протархами: большим, маленьким, тяжелым, легким...»; либо наличия у нее множества частей, в том числе и бесконечных. Подобные рассуждения были в ходу у софистов с их так называемыми «двойными речами», в которых об одной и той же вещи высказывались противоположные суждения. Характеризуя эти рассуждения как «избитые и пошлые», Платон, по-видимому, хочет сказать, что за ними не стоит ничего кроме софистических уловок. Но так ли это? Не лежит ли в основе утверждения, что одно есть многое, а многое – одно, некая философская проблема, которая только со временем стала достоянием толпы? В «Федре» Платон называет философа Зенона, ученика Парменида, «элейским Паламедом» на том основании, что «его слушателям одно и то же представляется подобным и неподобным, единым и многим, покоящимся и несущимся»<sup>3</sup>. И если вспомнить Гераклита, то и у него в изобилии найдутся высказывания, в которых одна и та же вещь предстает обладающей противоположными характеристиками.<sup>4</sup> В «Теэтете» Платон, разбирая знаменитое высказывание Протагора, показывает, что даже за «двойными речами» софистов скрывается определенное понимание бытия вещей, то есть определенная онтология. Поэтому мы не ошибемся, если попытаемся разглядеть в утверждении, что одно есть многое, а многое – одно, философскую проблематику, имеющую отношение к бытию вещей.

В разбираемом отрывке «Филеба» Платон называет это утверждение φύσει πῶς λεφκότα θαυμαστόν – загадочным, удивительным по природе.<sup>5</sup> Что же загадочного или проблематичного в том, что одна вещь обладает разными и даже противоположными предикатами? В нарушении ли закона противоречия?

<sup>2</sup> Перевод Н. В. Самсонова, частично исправленный.

<sup>3</sup> Платон, *Федр* 261 d6, перевод А. Н. Егунова.

<sup>4</sup> Например, фр. 61 DK: «море – вода чистейшая и грязнейшая» или фр. 67 DK: «Бог: день–ночь, зима–лето, война–мир, богатство–нищета». И, как итог, фр. 10 DK: «из все – одно, и из одного – все» (ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα).

<sup>5</sup> Платон, *Филеб* 14c.

Но его легко избежать, если оговорить, что «невысоким», например, Протарх является по сравнению с Сократом, а «высоким» по сравнению с Филебом, или что он был невысоким в детстве и стал высоким, когда повзрослел. Кроме того, можно было бы заметить, что единой вещь является по сущности (как подлежащее), а многой – в отношении других категорий (качества, количества, местонахождения и т.д.), служащих ее предикатами и т. д. Так что закон противоречия нисколько не нарушается... Но давайте вспомним, что предикаты или, по-гречески, «категории» суть не что иное, как разные способы высказывания о бытии вещи. «О бытии говорится в разных смыслах», – пишет Аристотель в начале VII книги «Метафизики», имея в виду десять категорий.<sup>6</sup> Качество, количество, местоположение, состояние – все это не просто «свойства» вещи, непонятно откуда у нее взявшиеся, но то, *как* вещь есть и *что* она есть. Аристотель иногда употребляет выражение: «быть разным по бытию» (τῶ εἶναι ἕτερον), что зачастую равносильно выражению: «иметь разные определения». Например, Кориск на агоре и Кориск в Ликее – разные по бытию,<sup>7</sup> поскольку находясь в разных местах, Кориск по-разному существует. Отсюда следует, что приписывание вещам различных предикатов имеет непосредственное отношение к их бытию.

Почему же способность вещи существовать разными способами может оказаться проблематичной и загадочной (θαυμάσιον)? Чтобы ответить на этот вопрос, следует выяснить, что значит для вещи А (пусть это будет кошка) быть. Для этого необходимо понять значение связки «есть» в предикативных высказываниях типа:

А	есть	В1	Кошка	есть	белая
		В2			пушистая
		В3			четвероногая
		В4			хвостатая

Относительно связки «есть» можно заметить следующее:

1) она имеет смысл, только когда появляется то, что можно связывать: два разные члена высказывания А и В.

2) она имеет смысл равенства, отождествления: «А есть В» означает: «А=В»

3) она представляет собой глагол, то есть выражает некое действие, причем, не наше, а самой вещи.

Если бы нас спросили: что значит: учить? Мы бы ответили: действие обучения состоит в том-то и том-то; когда человек обучает, он делает то-то и то-то. А что «делает» вещь, когда она *есть*? В чем состоит ее «бытийствование», «существование»? Исходя из сказанного выше – в приравнивании себя к чему-то, в становлении чем-то. «Быть» для кошки означает приравнивать себя к бе-

<sup>6</sup> Аристотель, *Метафизика* VII, 1003 а33.

<sup>7</sup> Аристотель, *Физика* 219 b21–22.

лизне, ушастости, хвостатости, четвероногости; это значит: мяукать, прятаться, охотиться, спать и совершать множество других подобных действий. Взятые в совокупности, все они как раз и составляют *бытие* кошки. Отнимите их, и кошка перестанет *быть*. Отсюда следует, что вещь в своем бытии, в действии своего существования, распадается на множество, при том что ее бытие не является неким внешним по отношению к вещи действием, но ею же самой. Выходит, вещь оказалось многим не по отношению к чему-то другому и не в своих свойствах и состояниях, а в себе самой – в том, *что* она есть. В бытии единства обнаружилась множественность: τὸ ἓν πολλὰ... εἶναι. Разве такое возможно? Как одно может быть одновременно многим?

Может быть так, что вещь – это только общее имя, охватывающее собой некое неупорядоченное множество актов бытия? Например, «кошка» есть просто сумма ушастости, белизны, четвероногости, хвостатости и т. д.? Но в таком случае вещь не была бы чем-то действительно единым. Перед нами оказалось бы множество вещей, каждая из которых, взятая в ее бытии, тоже была бы множеством и так до бесконечности. Выходит, вещь каким-то странным образом должна быть одновременно и одним, и многим. Как если бы в одном именуемом ее слове сказывался одновременно весь мир ее возможного существования: ἓν γὰρ δὴ τὰ πολλὰ εἶναι.<sup>8</sup> Итак, утверждение, что единое есть многое, а многое – единое, представляет собой не выдумку софистов, не уловку в споре, но философскую проблему, апорию, появляющуюся при попытке рассмотреть вещь в ее бытии. Такое же непосредственное отношение к проблеме бытия имеет и другое рассуждение о едином и многом: вещь, поскольку она имеет части, также является одновременно и единым, и многим, причем, даже бесконечно многим. В этом рассуждении легко угадывается одна из апорий Зенона, доказывающая, что многое не существует, и что существовать может только единое. Однако несмотря на исходное онтологическое содержание этих рассуждений, Платон убежден, что они давно стали ребяческой забавой, и что проблему единого и многого нужно формулировать иначе. На удивленный вопрос Протарха, каким образом? Сократ отвечает:

15a Ὅταν, ὦ παῖ, τὸ ἓν μὴ τῶν γιγνομένων τε καὶ ἀπολλυμένων τις τίθηται, καθάπερ ἀρτίως ἡμεῖς εἶπομεν. ἐνταυθοῖ μὲν γὰρ καὶ τὸ τοιοῦτον ἓν, ὅπερ εἶπομεν νυνδὴ, συγκεχώρηται τὸ μὴ δεῖν ἐλέγχειν· ὅταν δέ τις ἓνα ἄνθρωπον ἐπιχειρῆ τίθεσθαι καὶ βούν ἓνα καὶ τὸ καλὸν ἓν καὶ τὸ ἀγαθὸν ἓν, περὶ τούτων τῶν ἐνάδων καὶ τῶν τοιούτων ἢ πολλῇ σπουδῇ μετὰ διαίρεσως ἀμφισβήτησις γίγνεται.

Друг мой, я имею в виду не тот случай, когда кто-либо полагает единство возникающего и гибнущего, как мы только что говорили. Ведь такого рода единство, как мы сказали, не нуждается, по общему признанию, в опровержении; но если кто-нибудь пытается допустить единого человека, единого быка, единое прекрасное и единое благо, то по поводу разделения таких и им подобных единств возникают большие споры и сомнения.

<sup>8</sup> Ахутин 2007, 522: «...в неделимой тождественности самому себе вместе со всем миром своего возможного существования, как его начало и конец».

Платон считает прежнюю апорию единого и многого ребячеством, поскольку находит выход из нее, вводя деление на сферу становления и бытия, на чувственно воспринимаемые вещи и идеи. При этом главным отличием между теми и другими он считает то, что идеи всегда остаются равными самим себе («самотождественными»), тогда как находящиеся в становлении вещи бывают то красивыми, то некрасивыми, то равными, то неравными и т. д. Поэтому если любая идея есть, в строгом смысле слова, нечто одно, то чувственная вещь представляет собой только призрачное единство и, по существу, является множеством в силу причастности сразу нескольким идеям.<sup>9</sup> Иными словами, Платон утверждает, что высказывание вроде: *A* есть *B* – это неправильное, невозможное высказывание. Нельзя сказать, что кошка в своем *бытии* приравнивается к белизне, пушистости и хвостатости; что *бытие* кошки состоит в том, чтобы бегать, спать, охотиться и прятаться. Нет: в этом состоит ее *становление*. Кошка *становится* белой, пушистой, четвероногой и хвостатой. *Бытие* же ее заключается в том, что она – кошка и ничто больше. Поэтому глагол-связка «есть» может, по Платону, соединять только два одинаковых члена высказывания: *A* есть *A*. В случае же, когда у нас имеются *A* и *B*, между ними должно стоять слово «становиться»: *A* становится *B*. Более подробно об этом Платон рассуждает в первой части «Парменида», когда Сократ, возражая Зенону, доказывающему, что одна и та же вещь не может быть одновременно подобной и неподобной, равной и неравной, говорит:

«Не признаешь ли ты, что существует сама по себе некая идея подобия и другая, противоположная ей, идея неподобия? Что к этим двум идеям приобщаемся и я, и ты, и все прочее, что мы называем многим? Далее, что приобщающееся к подобию становится подобным..., а приобщающееся к неподобию – таким же образом неподобным, и приобщающееся к тому и другому – тем и другим вместе? И если все вещи приобщаются к обоим противоположным [идеям] и через причастность обоим оказываются подобными и неподобными, то что же в этом удивительного? Было бы странно... если бы кто-нибудь показал, что подобное само по себе становится неподобным или неподобное – подобным. ... Пусть-ка кто докажет, что единое, взятое само по себе, есть многое и, с другой стороны, что многое есть единое, вот тогда я выкажу удивление».<sup>10</sup>

Как мы помним, Парменид действительно с успехом доказал это во второй части диалога. Таким образом, даже платоновская теория идей с ее формулами «*A* есть *A*» и «*A* становится *B*» не дает окончательного решения проблемы единого и многого. Стоит только приписать некоему *A* бытие, сказав «*A* есть», путь даже это *A* будет в высшей степени самотождественным и единым, как оно тотчас окажется неравным самому себе и распадется на бесконечное множество частей, так же как распадается на бесконечное множество частей Единое во второй гипотезе «Парменида», когда собеседники начинают рассматри-

<sup>9</sup> В *Пармениде* 129а Платон говорит о чувственных вещах: «...и все остальные [вещи], которые мы называем многим» (καὶ τὰλλα ἃ δὴ πολλὰ καλοῦμεν).

<sup>10</sup> Платон, *Парменид* 129ab.

вать его как «Единое существующее».<sup>11</sup> Возвращаясь вновь к тексту «Филеба», выскажем предположение, что именно эту безвыходную ситуацию имеет в виду Платон, когда, отвергнув предложенную Протархом формулировку проблемы единого и многого на том основании, что она относится к сфере становления, а не бытия, и касается вещей, обладающих единством лишь по видимости, заявляет, что «самые большие сомнения и разногласия (ἀμφισβήτησις)» вызывает исследование истинных единств, то есть идей: «единого человека, единого быка, единого прекрасного и единого блага» (15а). В чем же состоит это разногласие? Платон формулирует его так:

**15b** Πρῶτον μὲν εἴ τινας δεῖ τοιαύτας εἶναι μονάδας ὑπολαμβάνειν ἀληθῶς οὐσας· εἶτα πῶς αὖ ταύτας, μίαν ἑκάστην οὔσαν ἀεὶ τὴν αὐτὴν καὶ μήτε γένεσιν μήτε ὄλεθρον προσδεχομένην, ὅμως εἶναι βεβαίωτατα μίαν ταύτην; μετὰ δὲ τοῦτ' ἐν τοῖς γιγνομένοις αὖ καὶ ἀπείροις εἴτε διεσπασμένην καὶ πολλὰ γεγонуῖαν θετέον, εἴθ' ὅλην αὐτὴν αὐτῆς χωρὶς, ὃ δὴ πάντων ἀδυνατώτατον φαίνοιτ' ἄν, ταῦτόν καὶ ἐν ἅμα ἐν ἐνί τε καὶ πολλοῖς γίγνεσθαι.

Во-первых, нужно ли вообще допускать, что подобные единства действительно существуют? Затем, каким образом они – в то время как каждое из них пребывает вечно тождественным, прочным, непричастным ни возникновению, ни гибели – все-таки пребывают в единстве? Ведь это единство следует признать либо рассеянным в возникающих и бесконечно разнообразных вещах и превратившимся во множество, либо всецело отделенным от самого себя, – каким образом (ведь это невероятно!) единства эти остаются едиными и тождественными одновременно в одном и во многом?

Относительно этого места среди издателей и переводчиков «Филеба» существуют значительные расхождения в чтении и интерпретации. Одни считают, что Платон формулирует здесь три проблемы, другие – что две. Сторонниками «двух проблем» были Фридрих Шлейермахер, Пауль Наторп, Ульрих фон Вилламовиц-Мёллендорф, Ханс Георг Гадамер, Гарольд Чернисс, Дэвид Росс и др. По их мнению, Платон в этом отрывке, во-первых, задается вопросом о существовании идей («нужно ли предполагать, что некие подобные единства действительно существуют?») и, во-вторых, спрашивает, как могут эти идеи, несмотря на свое единство, быть или поделенными во множестве чувственно воспринимаемых вещей или находиться в каждой из них целиком? Сторонники «трех проблем» видят в том же самом тексте следующие вопросы. Во-первых, действительно ли описанные единства (идеи) существуют в подлинном смысле слова? Во-вторых: если они существуют и если неизменное бытие действительно является характеристикой каждой из них, то не входит ли это в противоречие с их абсолютным неделимым единством? И в-третьих: делится ли каждая идея-монада на столько же частей, сколько существует чувственно воспринимаемых вещей, или же она целиком находится в каждой из них, со-

<sup>11</sup> Платон, *Парменид* 142b–143a «Выходит, существующее Единое окажется бесконечным множеством»; 144e: «Таким образом, само Единое, раздробленное бытием, представляет собой огромное и беспредельное множество».

храняя при этом единство с самой собой? Стронниками «трех проблем» являются: Джон Барнет, Поль Фридлиндер, Роберт Хан и др. Впрочем, даже эти исследователи не едины между собой в понимании смысла второго вопроса. Если Барнет предлагает понимать его так, как сказано выше, то Фридлиндер усматривает у Платона следующий вопрос: каким образом множество единиц (идей), если оно существует, образует вместе одну единицу? При этом под «одной единицей» он подразумевает либо идею блага либо умопостигаемую парадигму «Тимея».<sup>12</sup>

Причиной всех указанных разногласий является строчка: ὅμως εἶναι βεβαίωτατα μίαν ταύτην; Почти все издатели считают ее испорченной и поправляют по мере сил и собственного понимания. Так, ὅμως в начале строки исправляют на ὅλως.<sup>13</sup> Знак вопроса в конце – тоже вставка редактора.<sup>14</sup> Виламовиц предполагает лауну перед этой фразой, а Бэдхэм считает, что перед εἶναι пропущена частица μή.<sup>15</sup> Трудно решить, какое из предлагавшихся чтений верное. На мой взгляд, в тексте сформулированы не три, а два вопроса, в точности воспроизводящие проблематику 1-ой части «Парменида»: 1) существуют ли идеи? и 2) каким образом они могут присутствовать в причастных им вещах, не утрачивая при этом своего единства и единственности? Если же допустить правоту Барнета, вводящего дополнительный вопрос относительно бытия самих идей, то и в этом случае текст будет отражать проблематику «Парменида», только уже не первой, а второй части диалога, где Платон показывает, что проблема единого и многого появляется не на уровне взаимодействия идей и чувственных вещей, а гораздо раньше – на уровне самих идей,<sup>16</sup> как только мы приписываем им бытие, то есть задаемся вопросом о том, каким образом они существуют.

Переформулировав старую проблему единого и много в терминах учения об идеях, Сократ предлагает начать «большое и всеобъемлющее сражение относительно этих спорных предметов» с речи (λόγος), поскольку речь – самый первый, доступный всем и наиболее убедительный опыт отождествления единого и многого.

<sup>12</sup> К какому чтению склонялся русский переводчик Н. В. Самсонов (1924) и каким текстом он при этом руководствовался, к сожалению, установить невозможно.

<sup>13</sup> Так поступает, например, Август Дье (Diès 1993, 7), французский издатель Платона.

<sup>14</sup> Platon, *Philebus*, Burnet 1901, 15a.

<sup>15</sup> Hahn 1978.

<sup>16</sup> Единое в гипотезах «Парменида» выступает представителем любой идеи, взятой с точки зрения ее единства, то есть как монада или генада. Правильность такого понимания отчасти подтверждается «Филебом», где идеи прямо названы генадами и единствами. См. *Филеб* 15a б.

15d Φαμέν που ταῦτόν ἐν καὶ πολλὰ ὑπὸ λόγων γιγνώμενα περιτρέχειν πάντη καθ' ἕκαστον τῶν λεγομένων αἰεί, καὶ πάλαι καὶ νῦν. καὶ τοῦτο οὔτε μὴ παύσηταί ποτε οὔτε ἤρξατο νῦν, ἀλλ' ἔστι τὸ τοιοῦτον, ὡς ἐμοὶ φαίνεται, τῶν λόγων αὐτῶν ἀθάνατόν τι καὶ ἀγήρων πάθος ἐν ἡμῖν.

Мы утверждаем, что в речах тождество единого и много встречается повсюду и всегда, во всяком слове; было оно прежде, есть и теперь. Это не прекратится никогда и не теперь началось, но есть, как мне кажется, вечное и нестареющее свойство нашей речи.

Чтобы понять, что имеет в виду Сократ, уместно будет процитировать Гегеля, который в «Лекциях по истории философии», рассказывая о мегарских эристикях, пишет: «В слове, представляющем собой нечто рожденное из духа, единичное, хотя бы оно и имелось в виду, совсем не может найти себе места, но по существу в слове выражается лишь всеобщее. Если я хочу себя отличить от других возрастом, местом своего рождения, тем, что я сделал, местом, где я в это время был или нахожусь теперь, и этим хочу определить себя как данное единичное лицо, то выходит все то же самое...».<sup>17</sup> То, что Гегель называет здесь «всеобщим» и «единичным», у Платона носит название единого и многого. В любом высказывании, в любом слове множество единичных вещей подводится под одно общее понятие (знак). Слово «лошадь» означает всех лошадей, «человек» – всех людей, «благо» – все виды благ, несмотря на то, что среди них могут оказаться противоположные друг другу – например, удовольствие и разумение. Этим свойством речи широко пользовались софисты и эристикки. Тот же Гегель, ссылаясь на аристотелевское сочинение «Софистические опровержения», приводит следующий пример. Софист спрашивает: «Кто это?» Ему отвечают: «Это Кориск». Но «разве Кориск не мужского рода?» Собеседник соглашается: «Да». «Но *это* – среднего рода. Выходит, ты делаешь Кориска средним родом». Или: «У твоей собаки есть потомство?» «Да». «Значит, твоя собака – отец. Следовательно, и сам ты собака».<sup>18</sup>

Отношение Платона к подобным софизмам становится очевидным из слов, которые он вкладывает в уста Сократу (15ε): это игра, забава, подходящая в лучшем случае юношам, которые впервые открыли для себя удивительную способность речи, говоря об одном, называть сразу многое. Сводя все без разбора в одно общее понятие (например, называя «отцом» и человека, и собаку), юноши, по словам Сократа, «смешивают и сваливают все в кучу (συμφύρω)». Затем, приравняв полученное одно к чему-то конкретному (например, отца – к определенной собаке), они вновь «разворачивают и расчленяют на части» содержание этого общего понятия, радуясь вытекающим отсюда нелепицам. Или же они отождествляют два разных понятия («это» и «человека»), а потом, показывая, насколько они различны, переносят свойства одного на другое и демонстрируют невозможность их отождествления. Известно, что философ

<sup>17</sup> Гегель 1994, 99.

<sup>18</sup> Гегель 1994, 96–97.

Стильпон, чтобы избежать указанных затруднений, отказывался приписывать вещам отличные от них предикаты, считая, что правильными можно признать только высказывания вроде: «человек есть человек», «благо есть благо», «десять тысяч есть десять тысяч» и т. д. Только так, по его мнению, мы могли бы предотвратить опасность превращения единого во многое.

В отличие от меграца Стильпона, Платон не считает, что повсеместно встречающееся в нашей речи отождествление единого и многого есть что-то ошибочное и неправильное. Напротив, он предлагает взять речь (λόγος) в качестве отправного пункта в рассуждении об отношении идей к их чувственно воспринимаемым «подобиям». Ведь точно так же как слово в силу своей многозначности может обозначать множество самых разных и иногда очень не похожих друг на друга вещей, так и идея неким непонятным образом находится сразу во всех причастных ей вещах.

Протарх интересуется (16 ас), не существует ли какого-нибудь средства или уловки избежать обнаруживающихся в речах многочисленных софизмов, и просит Сократа найти «лучший», более легкий, путь к предстоящему рассуждению об идеях. Однако Сократ отказывается покидать сферу речи и предлагает избрать путь рассуждения, который характеризует как «свой излюбленный». Этот путь, по его словам, «указать несложно, но двигаться по нему очень тяжело». Он часто оставляет исследователя «с пустыми руками и в затруднении», однако «благодаря ему появилось все, связанное с искусством (ὅσα τέχνης ἐχόμενα)». Как можно будет понять из дальнейшего, метод, о котором говорит Сократ, есть метод диалектики, описанный в VI–VII книгах «Государства» и используемый в «Софисте», «Пармениде» и «Политике». Прежде чем начать пояснять существо этого метода, Сократ замечает, что в его основании лежит учение о едином и многом, ниспосланное людям как божественный дар через некоего Прометея.

16с Θεῶν μὲν εἰς ἀνθρώπους δόσις, ὥς γε καταφαίνεται ἐμοί, ποθὲν ἐκ θεῶν ἐρρίφη διὰ τινος Προμηθέως ἅμα φανότατῳ τινὶ πυρί· καὶ οἱ μὲν παλαιοί, κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες, ταύτην φήμην παρέδοσαν, ὥς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρασ δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς σύμφυτον ἐχόντων.

Божественный дар, как кажется мне, был брошен людям богами с помощью некоего Прометея вместе с ярчайшим огнем; древние, бывшие лучше нас и обитавшие ближе к богам, передали нам сказание, гласившее, что все, о чем говорится как о вечно сущем, состоит из единства и множества и заключает в себе сросшиеся воедино предел и беспредельность.

Вечно сущим («тем, о чем говорится как о существующем всегда») Платон называет идеи или, шире, умопостигаемые сущности, составляющие предмет знания, а не мнения. Почему учение о том, что идеи состоят из единого и многого, называется «божественным даром»? И почему оно появляется у людей вместе с «ярчайшим» (φανότατος) огнем Прометея? Как известно, титан Прометей, подарив людям огонь, научил их наукам и искусствам. Сократ же чуть выше, говоря о своем излюбленном методе рассуждения (диалектике), замеча-



ет, что именно благодаря этому методу было открыто (явлено – φανερά γέγονε) все имеющее отношение к искусству. Выходит, сравнивая учение о смешанных воедино пределе и беспредельном с «огнем Прометея», Сократ хочет показать, что это учение лежит в основе умения рассуждать (диалектики), которое, в свою очередь, служит причиной появления у людей наук и искусств. Далее: согласно мифу, боги не хотели давать людям огонь, боясь, как бы те не стали равными им. Следовательно, огонь и появляющиеся благодаря ему науки и искусства воспринимались как выводящие людей в область божественного, как делающие их богоподобными. Но поскольку традиционные языческие боги были завистливы и не любили, когда смертные начинали хоть в чем-то тягаться с ними,<sup>19</sup> то появление у людей огня трактовалось как происшедшее без ведома и согласия богов, и Прометей изображался в мифе как нарушитель божественной воли. Платон же, осуждая традиционные представления о богах, переосмысливает древнее предание. В его версии Прометей выступает как прямой посланник богов, а умение рассуждать и лежащее в его основе смешение единого с многим становится даром богов, желающих как можно более уподобить себе свои творения. Таким образом, эпитет «божественный дар» применительно к учению о едином и многом показывает, что это учение каким-то образом устанавливает связь между людьми и богами, делая нас причастными божественной природе, божественному знанию.

Чем же может помочь это древнее предание в решении проблемы единого и многого, которая теперь, напомню, превратилась в проблему взаимоотношения идей-единиц и беспредельного множества причастных им вещей? Оно запрещает непосредственно налагать единую и неделимую идею на беспредельное множество ее чувственных проявлений, прежде чем между ними не будет выстроена целая система более частных идей, подчиненная изначальному единству и включенная в него.

16 d-e δεῖν οὖν ἡμᾶς τούτων οὕτω διακεκοσμημένων ἀεὶ μίαν ἰδέαν περὶ παντὸς ἐκάστοτε θεμένους ζητεῖν – εὐρήσειν γὰρ ἐνοῦσαν – ἐὰν οὖν μεταλάβωμεν, μετὰ μίαν δύο, εἴ πως εἰσί, σκοπεῖν, εἰ δὲ μή, τρεῖς ἢ τινα ἄλλον ἀριθμὸν, καὶ τῶν ἐν ἐκείνων ἕκαστον πάλιν ὡσαύτως, μέχριτερ ἂν τὸ κατ' ἀρχὰς ἐν μὴ ὅτι ἐν καὶ πολλὰ καὶ ἄπειρά ἐστι μόνον ἴδη τις, ἀλλὰ καὶ ὅποσα τὴν δὲ τοῦ ἀπείρου ἰδέαν πρὸς τὸ πλῆθος μὴ προσφέρειν πρὶν ἂν τις τὸν ἀριθμὸν αὐτοῦ πάντα κατίδη τὸν μεταξὺ τοῦ ἀπείρου τε καὶ τοῦ ἐνός, τότε δ' ἤδη τὸ

Если все это так устроено, то мы всякий раз должны вести исследование, полагая одну идею для всего, и эту идею мы там найдем. Когда же мы ее схватим, нужно смотреть, нет ли кроме одной еще двух, а может быть, трех идей или какого-то иного их числа, и затем с каждым из этих единств поступать таким же образом до тех пор, пока первоначальное единство не предстанет взору не просто как единое, многое и беспредельное, но как количественно определенное. Идею же беспредельного можно прилагать ко множеству лишь после того, как будет охвачено взором все его число, заключенное между беспре-

<sup>19</sup> Вспомним несчастную Ниобу и ее детей или Арахну, которая вздумала сравниться с Афиной в ткацком искусстве и поплатилась за это, превратившись в паука.

ἐν ἑκάστῳ τῶν πάντων εἰς τὸ ἅλειρον δельным и одним; только тогда каждому  
 μεθέντα χαίρειν ἕαν. единству из всего [ряда] можно позволить  
 войти в беспредельное и раствориться в нем

Когда мы окидываем взглядом неопределенное множество вещей, обозначающих одним общим именем (например, множество людей или различных благ, или добродетелей), то предполагая присутствие в них одной единственной идеи, мы пытаемся ее найти и действительно находим, «поскольку она там есть» (εὐρήσειν γὰρ ἐνοῦσαν). Что значит: предполагаем (θεμένους) ... ищем (ζητεῖν) ... и находим (εὐρήσειν)? Каким образом можно перейти от множества вещей к одной объединяющей их идее? Ответ дают сократические диалоги Платона, например, «Менон». В этом диалоге Менон, ученик софиста Горгия, отвечая на вопрос Сократа, что есть добродетель, начинает перечислять разные виды добродетелей: одни добродетели, говорит он, у мужчины, другие у женщины, третьи у ребенка, четвертые у раба и т. д. Сократ возражает на это:

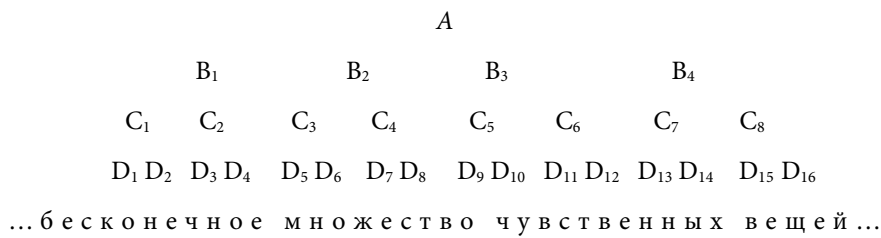
«Я искал одну добродетель, а нашел целый рой, осевший тут у тебя... Если я спрошу тебя, какова сущность пчелы и что она такое, а ты скажешь, что есть множество разных пчел, то как ты мне ответишь на второй вопрос: по твоим словам, их потому множество и потому они разные и не похожие друг на друга, что они – пчелы? Или же они отличаются не этим, а чем-нибудь другим – красотой, величиной и чем-либо подобным?»<sup>20</sup>

Из этих слов Сократа становится понятным метод отыскания идеи: необходимо, отбрасывая то, что отличает вещи друг от друга и делает их множеством, попытаться обнаружить в них нечто тождественное, то, благодаря чему все они, несмотря на несхожесть друг с другом, остаются тем не менее чем-то одним. Иными словами, речь идет об абстрагировании общего из частного. Но будет ли эта общая, предельно абстрактная, характеристика действительно искомой идеей? Если, отыскивая идею человека, мы отбросим как не имеющее отношения к делу (к сущности человека) все, что отличает женщину от мужчины, ребенка от взрослого, добродетельного человека от подлеца, то не обедним ли мы тем самым содержание идеи? В качестве наиболее общих, присущих без исключения всем людям, характеристик останутся: разумность, жизнь, смертность. Они-то, по-видимому, и составят содержание идеи человека, так что мысля их, мы будем мыслить человека самого по себе. Однако спросим себя: что такое «разумность» или «жизнь» вообще? Что мы мыслим (видим), мысля каждое из этих понятий? Ведь чтобы «разумность» могла быть применена ко всем людям без исключения, мы также должны отбросить все то, что отличает разумность юноши от разумности старца, разумность женщины от разумности мужчины и т. д. Чем будет такая предельно абстрактная всеобщая разумность? Что в ней можно будет усмотреть, разглядеть умом? По-видимому, ничего кроме пустоты. И так же точно будет пуста «жизнь» вообще,

<sup>20</sup> Платон, *Менон* 72 b, пер. С. А. Ошерова.

лишенная всего того многообразия, которое отличает ее проявления в людях, животных, растениях. Итак, прийти к идее непосредственно от бесконечного множества ее чувственных проявлений нельзя, не удастся. Идея оказывается в этом случае пустым звуком, общим именем, объединяющим под собой неопределенное множество вещей и лишенным какого бы то ни было мыслительного содержания. Она не усматриваемая умом, то есть не является *умопостигаемой* сущностью. Поэтому нахождение предельно абстрактного единства есть только первый шаг на пути усмотрения идеи, первый шаг к тому, чтобы сделать ее действительно «видной» нашему уму.

Чтобы раскрыть содержание идеи, необходимо, глядя на множество охватываемых ею вещей, попытаться выделить в этом множестве две, три или большее число идей. Так мы придем к некоторому количеству более частных идей, которые будут подчинены первой. Затем с каждой из полученных идей мы будем поступать таким же точно образом: искать, не распадается ли множество частных ей вещей на какие-то новые единства. В результате между исходной идеей *A* и бесконечным множеством ее чувственных проявлений выстроится целая система подчиненных идей, общее количество которых будет выражаться определенным числом.



Каждый элемент полученной системы представляет собой определенную идею, поэтому вся система в целом может рассматриваться как чисто умозрительное раскрытие содержания исходной идеи *A*. Перечисляя идеи *B<sub>1</sub>*, *B<sub>2</sub>*, *C<sub>1</sub>*, *C<sub>2</sub>* и т. д. в их связи друг с другом, мы как бы проговариваем, что именно подразумеваем под *A*. Наше видение, наше понимание того, что есть *A*, базируется теперь не на неопределенном множестве чувственных представлений, а на взаимоотношении идей, то есть на «логосе», в результате чего *A* действительно становится предметом мысли и умопостигаемой сущностью. Созерцаемая через систему идей, идея перестает быть, с одной стороны, простым самоотжественным единством, в котором ничего невозможно различить, а с другой – неким пустым именем, обозначающим неопределенное множество вещей. Она предстает теперь как смесь единства и множества, предела и беспредельного, то есть как число (ἀριθμός). Известно, что в своем т. н. «устном» учении Платон отождествлял идеи с числами. Ученые до сих пор спорят, в каком именно смысле он это делал, и какими числами, математическими или идеальными, он считал идеи. Возможно, «Филеб» подсказывает нам путь решения этого дав-

него спора. *Идея является числом, поскольку мыслится включенной и выраженной через систему других идей.*<sup>21</sup>

17b Φωνὴ μὲν ἡμῖν ἐστὶ πού μίᾳ διὰ τοῦ στόματος ἰοῦσα, καὶ ἄπειρος αὐτῆς πλήθει, πάντων τε καὶ ἑκάστου. ...Καὶ οὐδὲν ἑτέρῳ γε τούτων ἐσμὲν πῶ σοφοί, οὔτε ὅτι τὸ ἄπειρον αὐτῆς ἴσμεν οὔθ' ὅτι τὸ ἕν· ἀλλ' ὅτι πόσα τ' ἐστὶ καὶ ὅποια, τοῦτό ἐστι τὸ γραμματικὸν ἕκαστον ποιοῦν ἡμῶν.

Звук, исходящий из наших уст, один, и в то же время он беспределен по числу у всех и у каждого. ...Однако ни то ни другое еще не делает нас мудрыми: ни то, что мы знаем беспредельность звука, ни то, что мы знаем его единство; лишь знание количества звуков и их качества делает каждого из нас грамотным.

Выстраивание промежуточной между единым и многим области Сократ поясняет на примере речи. В качестве предмета, требующего понимания, он берет членораздельный звук (φωνή). Мы хотим постичь его в его бытии, то есть как умопостигаемую сущность, идею. Стоит обратить внимание на то, что в качестве примера Платон выбирает именно звук – вещь, казалось бы, принадлежащую целиком и полностью сфере ощущений. Тем не менее, поскольку звук есть нечто сущее, он – идея. Мы не поймем, что он такое, если будем просто вслушиваться в разные звуки. Поэтому иного пути, кроме как через мысль, к нему нет. Чтобы понять, что есть членораздельный звук, мы должны ввести идеи гласных и согласных, затем сказать, сколько существует гласных и какие они. Точно так же нужно поступить и с согласными: сначала подразделить их на губные, зубные, переднеязычные и заднеязычные, а потом сказать, сколько согласных и какие относятся к каждому классу... Или можно подразделить звуки по месту их артикуляции и степени раствора органов речи, как это делал Ф. де Соссюр. Или разложить каждый звук (фонему) на составляющие ее противоположные элементы... Иными словами, нам нужно выстроить целую науку фонологию, чтобы понять, что такое звук. Причем, не исключено, что, рассматриваемая с точки зрения разных фонологических систем, идея звука окажется разной. Мы скажем тогда, что разные фонологические системы дают нам разные *теории* звука, то есть разные способы *усмотрения, созерцания* его идеи.

Такой способ рассмотрения идеи Платон называет «диалектикой», которую противопоставляет эристике, практикуемой «нынешними мудрецами».

<sup>21</sup> Конрад Гайзер (представитель т. н. «тюбингенской школы», автор объемистого труда «Устное учение Платона»), анализируя дихотомические деления идей в «Софисте» и «Политике», заметил, что если бы нам было известно отношение, в каком следует делить наиболее общую родовую идею, то тогда любая более частная идея (скажем, итоговое определение софиста) могла бы быть выражена через родовую посредством простой математической формулы. Гайзер даже приводит соответствующие формулы, предположив, что деление родовой идеи должно было осуществляться «по середине», то есть в соответствии с тремя видами математических средних: арифметическим ( $x = a+b/2$ ), геометрическим ( $x = \sqrt{ab}$ ) и гармоническим ( $x = 2ab/a+b$ ). Geiser 1963, 125–136.

**16e-17a** οἱ μὲν οὖν θεοί, ὅπερ εἶπον, οὕτως ἡμῖν παρέδοσαν σκοπεῖν καὶ μαθάνειν καὶ διδάσκειν ἀλλήλους· οἱ δὲ νῦν τῶν ἀνθρώπων σοφοὶ ἔν μὲν, ὅπως ἂν τύχῃσι, καὶ πολλὰ θάττον καὶ βραδύτερον ποιοῦσι τοῦ δέοντος, μετὰ δὲ τὸ ἐν ἄπειρα εὐθύς, τὰ δὲ μέσα αὐτοὺς ἐκφεύγει-οἷς διακεχώρι-σται τό τε διαλεκτικῶς πάλιν καὶ τὸ ἐριστικῶς ἡμᾶς ποιεῖσθαι πρὸς ἀλλήλους τοὺς λόγους.

Так вот каким образом боги, сказал я, завещали нам исследовать все вещи, изучать их и поучать друг друга; но теперешние мудрецы устанавливают единство как придется – то раньше, то позже, чем следует, и сразу после единства помещают беспредельное; промежуточное же от них ускользает. Вот какое существует у нас различие между диалектическим и эристическим способами рассуждений.

Под «нынешними мудрецами» Платон, по-видимому, имеет в виду софистов или представителей мегарской школы. По его словам, они постулируют единство «как попало: то быстрее, то медленнее, чем следует», и вслед за единством сразу же переходят к беспредельному множеству, не обращая внимания на «промежуточное», «среднее» (τὰ μέσα). Такое пренебрежение средним, то есть системой идей, раскрывающих умозрительное содержание искомой идеи, превращает рассуждения эристик в сплошные софизмы. Установив некое общее понятие, например, понятие добродетели, они сразу же обращаются ко множеству его эмпирических проявлений: к добродетелям мужчины, женщины, ребенка, раба и т. д. Они заставляют собеседника признать, например, что добродетелью является умение повелевать людьми, и тотчас ловят его на противоречии, указывая, что в таком случае ни послушный ребенок, ни верная жена, ни усердный раб не могут быть названы добродетельными, поскольку управлять людьми не умеют. Ошибка здесь состоит в том, что за саму по себе добродетель эристик принимает вещи, обладающие свойством добродетели. Между пустотой общего понятия и неопределенностью эмпирии для него не существует никакой промежуточной области. Поэтому *идею* добродетели, как некую умопостигаемую сущность, он попросту не видит.

Но если идея предстает теперь не как чистое единство, а как число, то разве не нарушает это ее главного признака – самоидентичности? Ведь выражая идею через систему других идей, мы, по сути, приравниваем ее к тому, что не есть она сама. Вместо *A* есть *A* мы получаем: *A* есть *B*. Это все равно, как если бы мы сказали, что идея тройки получается в результате сложения идеи единицы и идеи двойки; или что сама по себе тройка сводится к сумме идей числа, нечетности, простоты и т. д. Понятно, что тем самым нарушается уникальность и неделимость идеи. Но самое главное, идея не может больше рассматриваться как самобытная сущность и *бытие* вещи. Из бытия, из предмета, *вокруг* которого и *о* котором строится любая мысль и речь, идея превращается в саму мысль, против чего возражает Платон в «Пармениде».<sup>22</sup>

<sup>22</sup> Платон, *Парменид* 132 b–c: «Каждая мысль не есть ли мысль о чем-то? – Да. – О существующем или несуществующем? – О существующем. – Не мыслит ли эта мысль

На мой взгляд, всех этих противоречий можно избежать, если признать, что в данном месте «Филеба» Платон описывает не структуру идеального мира, как он пребывает в самом себе, а структуру нашего знания о нем. Его интересует, как мы познаем, усматриваем идеи, а не как устроены они сами. В самом деле, производимое здесь деление идей и выстраивание промежуточной области он называет диалектикой. Но в чем состоит задача диалектики? В «Государстве» сказано, что диалектик должен уметь получить логос бытия каждой отдельной вещи (VII, 534 b3):

«Разве не называешь ты диалектиком того, кто постигает *логос сущности каждого*? А о том, кто им не обладает, в той мере, в какой он не может дать *отчет (логос)* ни себе, ни другому, разве ты не скажешь, что он не понимает этого предмета?»

И в другом месте (VII, 532 a):

«Кто собирается рассуждать диалектически, тот, минуя ощущения, с помощью *логоса* устремляется к тому, что есть каждое.»

Диалектик задается вопросом о бытии (сущности) каждой отдельной вещи: например, спрашивает: что есть справедливость, красота, человек, круг и т. д. Иными словами, он нацелен на идею вещи, ведь именно идея составляет бытие каждого. Но каким образом он собирается постичь, усмотреть искомую идею? С помощью логоса, то есть в слове, в речи, рассуждении. Его задача – не просто войти в мысленное тождество с идеей и тем самым умолкнуть, но дать отчет, рассказать о ней. В «Государстве» Платон подробно описывает, как нужно искать идею с помощью рассуждения: сначала нужно восходить от предпосылок к беспредпосылочному началу (то есть ставить под вопрос принимаемые на веру основания), а потом идти от беспредпосылочного начала в обратном направлении, «придерживаясь всего того, что с ним связано».<sup>23</sup> Такое проведенное в поисках идеи рассуждение как раз и составит искомый отчет (логос) о ней. Идея при этом не станет тождественной логосу, не растворится в нем, превратившись в систему идей. Она остается тем предметом, *вокруг* которого выстраивается логос. Однако можно ли усмотреть идею как-то иначе нежели в логосе и с помощью логоса? Можно ли схватить ее более непосредственно в прямом интуитивном созерцании ума-нуса? ... Наверное именно так и созерцает идею Бог, чья мысль составляет простое единство с бытием. Но недаром в «Филебе» говорится о диалектике как о способе рассуждения, который боги заповедали людям. Нашей, человеческой мысли, которая довольствуется только малой искрой божественного огня, принесенной сюда Прометеем, невозможно прикоснуться к вечному самотождественному бытию иначе чем через логос, логику, слово.

---

то единство, которое, обнимая все вещи, представляет собой некую единую их идею? – Именно так», пер. Н. Н. Томасова.

<sup>23</sup> Платон, *Государство* VI, 510b–511b.

**БИБЛИОГРАФИЯ**

- Ахутин, А.В. (2007) *Античные начала философии*. Санкт-Петербург.
- Гегель, Г. Ф. В. (1994) *Лекции по истории философии*. Санкт-Петербург: Наука.
- Burnet, J., ed. (1901) *Platon, Philebus*, *Platonis Opera*. Oxford: Clarendon Press, v. 2.
- Diès, A., ed. (1993) *Platon, Œuvres complètes*. Paris: Les Belles Lettres, t. IX, 2.
- Geiser, K. (1963) *Platons Ungeschriebene Lehre*. Stuttgart: Ernst Kleit Verlag.
- Hahn, R., "On Plato's *Philebus* 15b1–8", *Phronesis* 23 (1978) 161 [158–172].

# КОНЦЕПЦИЯ ДОБРОДЕТЕЛИ У ЭПИКУРА

В. В. БРОВКИН

Институт философии и права СО РАН, Новосибирск  
Специализированный учебно-научный центр НГУ  
[drakar@ngs.ru](mailto:drakar@ngs.ru)

---

VLADIMIR BROVKIN

Institute of philosophy and law, Novosibirsk, Russia  
THE CONCEPT OF VIRTUE IN EPICURUS

ABSTRACT: The article is devoted to the problem of correlation between virtue and pleasure in Epicurus' ethics. In the *Letter to Menoecus* Epicurus expressed some ideas that may seem controversial. On the one hand he claims virtue to be the biggest good, tied to pleasure. On the other hand Epicurus says that pleasure is the beginning and the end of a happy life, and also criteria of any good and evil. The main opponents of Epicurus in regard of the issue of virtue and pleasure are the Stoics and Cicero. Their critique is based on the idea that virtue and pleasure have nothing in common. They differ in essence and origin. Virtue is based in the soul and intellect, while pleasure is located in the body and feelings. From this could be derived that the idea of Epicurus about the ties that link virtue and pleasure are controversial and ill-conceived. However it is the aims of virtue and pleasure, not its basis that is important for Epicurus. The aims are tranquility of the soul and corporal health. According to Epicurus pleasure is the beginning and the end of the happy life. But, in order to achieve it, one needs a proper mean, and, according to Epicurus, such a mean is virtue.

KEYWORDS: Epicurus, Cicero, Seneca, virtue, pleasure, good, happiness

---

Речь в статье пойдет о соотношении добродетели и наслаждения в этике Эпикура. Суть данной проблемы заключается в следующем: как в учении Эпикура сочетается то, что на первый взгляд, казалось бы, совершенно не сочетается – добродетель и наслаждение. Последнее утверждение нуждается в пояснении. Как известно, вся доэпикурейская философская традиция, кроме школы киреонаиков, очень строго придерживалась того мнения, что добродетель не имеет ничего общего с наслаждением (точнее, не с наслаждением как таковым, а со стремлением к наслаждению). Многие крупные греческие философы и школы в вопросах морально-этического характера решительно отстаивают идею неза-



висимости добродетели от наслаждения. Более того, зачастую добродетель и наслаждение противопоставляются друг другу, при этом придается очень высокий ценностный статус первому (добродетели) и, соответственно, очень низкий второму (наслаждению). Данную позицию мы можем обнаружить у Пифагора, Сократа, Аристотеля, киников, стоиков.

А что же Эпикур? В «Письме к Менекею» философ говорит следующее:

«Итак, когда мы говорим, что удовольствие (ἡδονή) есть конечная цель, мы разумеем свободу от телесных страданий и от душевных тревог. Приятную жизнь рождает трезвое рассуждение, исследующее причины всякого выбора и избегания и изгоняющее лживые мнения, от которых душу объемлет величайшее смятение. Начало всего этого и величайшее благо (τὸ μέγιστον ἀγαθόν) есть благоразумие (φρόνησις). Поэтому благоразумие дороже даже философии. От благоразумия произошли все остальные добродетели; оно учит, что нельзя жить приятно, не живя разумно (φρονίμως), нравственно (καλῶς) и справедливо (δικαίως), и, наоборот, нельзя жить разумно, нравственно и справедливо, не живя приятно. Ведь все добродетели (ἀρεταί) по природе соединены с жизнью приятной, и приятная жизнь от них неотделима» (Диоген Лаэртский, X, 131–132; цит. по: Лукреций 1947, 597).

В данном фрагменте, прежде всего, Эпикур говорит о том, что благоразумие является (дословно) «началом трезвого рассуждения, исследующего причины всякого выбора и избегания и изгоняющего лживые мнения». В свою очередь, это самое «трезвое рассуждение «рождает приятную жизнь», т. е. удовольствие. Таким образом, Эпикур заявляет, что добродетель порождает удовольствие; что добродетель является источником приятной жизни, счастливой жизни, источником истинного удовольствия, которое Эпикур определяет как душевное спокойствие (ἀταραξία) и отсутствие страданий тела (ἀλγία). И тогда становится понятно, почему Эпикур так высоко превозносит добродетель, именуя ее ни больше ни меньше «величайшим благом, которое дороже даже философии». И также понятно, почему добродетель неразрывно связана с удовольствием, ибо в условиях, когда только благоразумие порождает приятную жизнь, складывается ситуация полной взаимозависимости. Одно не может существовать без другого, как приятная жизнь не может существовать без добродетели, так и добродетель не может вести ни к чему иному кроме приятной жизни.

Казалось бы, все просто, но как в таком случае понимать слова Эпикура о том, что «удовольствие есть первое и прирожденное нам благо» (там же, X, 128). Эти слова Эпикур произносит в том же «Письме к Менекею». Эпикур говорит о том, что целью счастливой жизни является здоровье тела и безмятежность души. А далее наш мыслитель произносит следующее:

«Да, мы имеем надобность в удовольствии тогда, когда страдаем от отсутствия удовольствия; а когда не страдаем, то уже не нуждаемся в удовольствии. Поэтому-то мы и называем удовольствие началом и концом (ἀρχὴν καὶ τέλος) [альфой и омегой] счастливой жизни. Его мы познали как первое благо, прирожденное нам; с него мы начинаем всякий выбор и избегание; к нему возвращаемся мы, судя внутренним чувством, как мерилom, о всяком благе» (там же, X, 128–129).

Из этого фрагмента следует, что удовольствие является первым, прирожденным человеку благом и одновременно конечной целью, целью счастливой жизни. Эпикур подчеркивает, что удовольствие есть самое первое, ясное и отчетливое благо, которое дано человеку от природы и поэтому именно оно есть основа всякого выбора и избегания и также мерило и критерий всякого блага, а значит и зла. Но если это так, то зачем спрашивается, Эпикуру, понадобилась добродетель? Какую роль может играть добродетель в учении, в котором началом и концом счастливой жизни, а также главным критерием всякого блага и зла объявляется удовольствие? Не является ли добродетель в этике Эпикура, образно выражаясь, «пятым колесом в телеге»?

Чтобы прояснить данные вопросы, следует обратиться к тем античным авторам, которые хорошо знали эпикурейскую философию. Дело в том, что в античности философия Эпикура выступала в качестве главного объекта критики со стороны почти всех крупнейших философских школ. Хорошо известно, что на эпикурейцев нападали стоики, академики, перипатетики, киники. Более того, известно, что в разные периоды в античной философии наблюдалось некоторое сближение философских позиций трех ведущих школ – Стои, Академии, Ликей.<sup>1</sup> Существовало даже мнение, что между этими школами нет принципиальных, непреодолимых различий и что все они по основным вопросам сходятся. Но, что характерно, такая примиренческая позиция никогда не распространялась на эпикуреизм. Сторонники сближения трех философских учений никогда не рассматривали эпикуреизм в качестве близкой им по духу философской системы.

Нетрудно догадаться, что в философии Эпикура было нечто, что очень сильно не нравилось многочисленным оппонентам. Что в эпикурейском учении могло вызывать наибольшее раздражение и неприязнь у оппонентов? Мы смеем предположить, что одним из главных элементов в учении Эпикура, который действовал на оппонентов как красная тряпка на быка, является именно положение о том, что «удовольствие есть первое и прирожденное нам благо». Наряду с представлениями о богах и душе данное положение Эпикура выступало в качестве главного раздражителя для многих античных философов. Мы полагаем, что именно это положение эпикурейской философии легло в основу того восприятия эпикуреизма (так называемого вульгарного эпикуреизма), которое утвердилось в поздней античности и которое просуществовало вплоть до эпохи Возрождения и Нового Времени. При этом следует отметить, что и в это время (XV–XVII вв.) речь может идти лишь о частичной реабилитации эпикурейской философии, поскольку и в эти века, и даже позже данная философия у многих образованных людей ассоциировалась исключительно с чем-то безбожным и аморальным.

---

<sup>1</sup> Видными сторонниками сближения философских учений Стои, Академии и Ликей были Панэтий, Посидоний, Антиох Аскалонский.

Главным и наиболее ценным источником по философии Эпикура является Цицерон. В III книге «Тускуланских бесед» Цицерон рассматривает природу горя и пути исцеления от него. Дойдя до Эпикура, Цицерон бросается на него с ожесточенной критикой. Цицерон обвиняет Эпикура в том, что тот предлагает совершенно негодные средства для исцеления горя и других болезней души. Со слов Цицерона, Эпикур учит тому, что горе и другие страдания следует исцелять наслаждениями или мыслями о наслаждении, воспоминаниями о наслаждении. Для Цицерона подобные взгляды в высшей степени неприемлемы, во-первых, потому что это просто неэффективное средство исцеления душевных недугов, а во-вторых, потому что подобные взгляды ложные и низменные. Цицерон прикладывает немалые усилия для того, чтобы показать всю несостоятельность и противоречивость эпикурейской этики. Он строит свое обвинение, начиная с анализа того, что есть наслаждение у Эпикура, и приводит собственные слова афинского философа:

«Я не представляю, как понимать благо, если изъять из него наслаждения, доставляемые вкусом, доставляемые слухом и пением, доставляемые образами и приятными движениями, воспринимаемыми зрением, – короче говоря, наслаждения, порождаемые в человеке любым из его чувств. Нельзя даже сказать, что благо – это только умственная радость: ум радуется, сколько я знаю, только в надежде на все перечисленное без примеси боли» (Цицерон, *Тускуланские беседы*, III, 41; цит. по: Цицерон 1975, 282–283).

Цицерон старается как можно более убедительно продемонстрировать позицию Эпикура в вопросе о природе наслаждения. С этой целью знаменитый римский оратор и философ продолжает цитировать Эпикура и далее приводит его следующие слова:

«Часто я спрашивал у так называемых мудрецов, что останется у них хорошего, если отнять у них перечисленное мною и не прибегать ни к каким словесным уловкам, – но они не могли ничего ответить. Сколько ни трезвонят они о мудрости и добродетелях, в конечном счете остается лишь тот путь, который приводит к целям, названным нами» (там же, III, 42).

Прежде всего Цицерон акцентирует внимание на том, что под наслаждением Эпикур понимает чувственные или телесные удовольствия. Тем самым Цицерон хочет сказать, что представления Эпикура о благе носят весьма приземленный характер. Ничего возвышенного и благородного в представлениях Эпикура о благе нет и не может быть. Важно подчеркнуть, что подобные слова Эпикура о наслаждении приводят и другие авторы, например Диоген Лаэртский, Плутарх и Афиней. Последний, например, вспоминает следующие слова Эпикура: «Начало и корень всякого блага – удовольствие чрева: даже мудрость и прочая культура имеют отношение к нему» (Афиней XII, 546 f; цит. по: Лукреций 1947, 643). Самое интересное в этих фрагментах то, что они, в целом, несмотря на кажущийся вызывающий характер, вполне согласуются с тем эпизодом из «Письма к Менекею», в котором удовольствие определяется как «первое и прирожденное нам благо». К слову сказать, это обстоятельство

наглядно демонстрирует обращенность философии Эпикура к области чувственного, телесного, земного.

На основании вышеизложенного Цицерон формулирует, как ему кажется очевидные и грубые противоречия во взглядах Эпикура. Первое противоречие таково: утверждение Эпикура о том, что удовольствие есть телесное здоровье и душевное спокойствие противоречит его же утверждению, что удовольствие – это «вкус, объятия, телесные радости, пение и образы, движущиеся приятно для глаз» (Цицерон, *Тускуланские беседы*, III, 46; цит. по: Цицерон 1975, 284), т. е. чувственные наслаждения. Второе противоречие тесно связано с первым и сводится к тому, что «в природе есть три состояния: удовольствие, боль и такое, которое не есть ни удовольствие, ни боль; а Эпикур соединяет первое и третье, не отделяя удовольствия от отсутствия боли» (там же, III, 47). В последнем случае Цицерон рассуждает как Аристипп и киренаики, которые, как известно, также различали три состояния: два основных состояния – боль и наслаждение, а также промежуточное состояние, которое они называли отсутствием наслаждения и отсутствием боли (см. Диоген Лаэртский, II, 86–90). Но Эпикур – не Аристипп и мыслит он не как киренаики и Цицерон. Одна из особенностей этики Эпикура как раз и заключается в постулировании всего двух состояний: наслаждения и страдания. Другое дело, что наслаждение Эпикура состоит не только из удовольствий как таковых, т. е. чувственных наслаждений, но и из отсутствия боли. Два состояния, о которых говорит Цицерон – удовольствие и отсутствие боли, – Эпикур объединяет в одно состояние. Тем самым полностью снимается второе противоречие.

Что же касается первого противоречия, то оно полностью теряет силу и актуальность под воздействием разрешения второго противоречия. Как верно отмечает Ахманов, «Эпикур признавал два вида удовольствий: удовольствия покоя и удовольствия движения, причем удовольствия покоя – безмятежность души и отсутствие страданий тела считались основными» (Лукреций 1947, 511–512). В свою очередь, Ахманов прямо указывает, что данное утверждение основывается на известном высказывании Диогена Лаэртского, которое звучит следующим образом: «Безмятежность духа и отсутствие страданий суть удовольствия покоя [пассивные удовольствия], а радость и веселье рассматриваются как удовольствия движения [активные удовольствия]» (Диоген Лаэртский, X, 136; цит. по: Лукреций 1947, 625). Таким образом, можно говорить о том, что в учении Эпикура о наслаждении речь идет не об однородном наслаждении, а об иерархии наслаждений, где четко выделяются менее ценные активные удовольствия и более ценные пассивные удовольствия.

Третьим и самым главным противоречием в этике Эпикура Цицерон называет объединение добродетели и наслаждения. Именно этот пункт вызывал у многочисленных оппонентов эпикурейцев наибольший протест. По мнению Цицерона, утверждение о том, что высшее благо и счастливая жизнь заключаются в наслаждении, прямо противоречит утверждению о том, что высочайшее благо, неразрывное с наслаждением, есть добродетель. Стремление Эпику-

ра к добродетели противоречит его же стремлению к наслаждению. Одно из двух: либо добродетель, либо наслаждение. Третьего не дано. Все попытки эпикурейцев обосновать единство добродетели и наслаждения являются хитрыми уловками и словесными ухищрениями. Цицерон указывает на источник этого противоречия, который заключается в принципиальном различии души и тела: добродетель коренится в душе, а наслаждение – в теле. Цицерон эмоционально заявляет, что «для кого высшее зло измеряется болью, для того невозможно и упоминать о добродетели» (Цицерон, *Тускуланские беседы*, III, 49; цит. по: Цицерон 1975, 285).

Цицерон также упрекает Эпикура за то, что в основе стремления к наслаждению лежит преследование собственной выгоды и пользы. Здесь сразу следует сказать, что Цицерон выражает мысли, которые полностью разделяет и Эпикур. Только Цицерон оценивает их со знаком минус, а Эпикур – со знаком плюс. Эпикур нигде не скрывает и прямо говорит, что во всем, что касается блага, надо подходить с позиции собственной пользы и выгоды. Причем, это касается не только наслаждения, но и добродетели, дружбы и всего остального. Рассуждая о том, какое удовольствие и страдание в каких случаях следует выбирать и избегать Эпикур говорит: «должно обо всем этом судить по соразмерению и по рассмотрению полезного и неполезного» (Диоген Лаэртский, X, 130; цит. по: Лукреций 1947, 595). И далее продолжает:

«Да и довольство своим [умеренность] (αὐτάρκειαν) мы считаем великим благом не затем, чтобы всегда пользоваться немногим, но затем, чтобы, если у нас не будет многого, пользоваться немногим, в полном убеждении, что с наибольшим удовольствием наслаждаются роскошью те, которые наименее в ней нуждаются, и что все естественное легко добывается, а пустое (т. е. излишнее) трудно добывается» (там же, X, 130).

Хорошо видно, что Эпикур и добродетель призывает оценивать с позиции того, полезна она или нет. Вышеприведенный пример касается умеренности, но в том же духе Эпикур высказывается и о справедливости: «Справедливость (δίκη), происходящая от природы, есть договор о полезном – с целью не вредить друг другу и не терпеть вреда» (там же, X, 150). Да и самая главная добродетель – благоразумие ставится в прямую зависимость от той пользы, которую может принести, т. е. наслаждения и приятной жизни: «Ведь все добродетели по природе соединены с жизнью приятной, и приятная жизнь от них неотделима» (там же, X, 132). Неудивительно, что такой откровенно утилитаристский подход к добродетели вызывал гневную критику у всех оппонентов эпикурейцев. Но Эпикур твердо держался за свои философские положения, отвечая на нападки недоброжелателей еще более резкими высказываниями, например таким: «Красоту, добродетель и подобное следует ценить, если они доставляют удовольствие; если же не доставляют, то надо с ними распрощаться» (Афиней XII, 546 f; цит. по: Лукреций 1947, 629).

Интересные мысли относительно невозможности единства добродетели и наслаждения высказывает Сенека в своем последнем 124 письме к Луцилию.

Сенека рассматривает вопрос: чувством или рассудком постигается благо? Сенека говорит, что те, кто ставит выше всего наслаждение, те считают благо чувственным; те же, кто приписывает благо душе, умопостижимым. Первой точки зрения придерживаются эпикурейцы, второй – стоики. Знаменитый римский стоик рассуждает так: если о благе судить на основе чувств, то тогда нет ничего постыдного в стремлении к наслаждению, в избегании боли, обжорстве, похоти и всем том, что справедливо заслуживает порицания. По мнению Сенеки, чувство является самой грубой из человеческих способностей, поэтому ни в коем случае нельзя судить о благе и зле на основании чувства, «тупого и близорукого, куда менее проворного у человека, чем у других животных» (Сенека, *Нравственные письма к Луцилию*, СХХIV, 4; цит. по: Сенека 2000, 566). Сенека полагает, что если судить о благе, исходя из чувств, то тогда следует признать, что благо присуще всему, что обладает ощущениями, например, животному, дереву, младенцу и даже плоду, скрытому в материнской утробе.

Ход мысли Сенеки, Цицерона и всех прочих оппонентов эпикурейцев ясен. Добродетель и наслаждение разводятся по разные стороны баррикад. Добродетель заключена в душе, в разуме, она самодостаточна и не нуждается ни в чем извне. Как выражаются стоики, а за ними и Цицерон, добродетель самодовлеет, ее достаточно не только, чтобы жить достойно, но и чтобы жить блаженно. К добродетели стремятся ради нее самой, а не ради выгоды, пользы или иных благ, которые она может дать. Наслаждение же с добродетелью не имеет ничего общего, поскольку оно заключено в теле, в чувствах, т. е. в том, что противоположно душе и разуму. Наслаждение, в отличие от добродетели, не самодостаточно, поскольку основано на стремлении к выгоде и пользе.

Может сложиться впечатление, что учение Эпикура о добродетели действительно противоречит его же учению о наслаждении. Но в таком случае этика Эпикура трещит по швам и в любой момент готова обрушиться как картонный домик. Однако мы знаем, что эпикуреизм просуществовал почти пять столетий практически без изменений, причем в качестве ведущей и влиятельнейшей философской школы эллинистического и римского периодов. Даже некоторые противники эпикурейцев (например, Нумений из Апамеи) признавали тот факт, что школа Эпикура являет собой образец философской школы, которая «подобна истинной республике, в которой царит единодушие и всеобщее согласие» (фр. 24 Des Places, цит. по: Афонасин 2009, 239). А Цицерон и вовсе жалуется на то, что Апеннины просто наводнены эпикурейцами. И вот встает вопрос: неужели сердцевина философии Эпикура, этика, при таком влиянии и популярности действительно возводилась на очевидном противоречии между добродетелью и наслаждением? Неужели ни сам Эпикур, ни его последователи не видели всех тех явных противоречий, на которые указывали критики? С трудом в это верится. А если так, то остается единственный вывод: следует предположить, что сам Эпикур в своем этическом учении не видел никаких противоречий. В таком случае нам следует попытаться взглянуть на учение о

добродетели глазами самого Эпикура. С этой целью имеет смысл рассмотреть представление Эпикура о том, что такое философия.

Эпикур дает определение понятию философия через ту главную задачу, которую призвано решать любомудрие. Этой самой главной задачей философии, по мнению Эпикура, является врачевание души. В самом начале «письма к Менекею» Эпикур призывает заниматься философией как молодых, так и старых, поскольку «никто не бывает ни недозрелым, ни перезрелым для здоровья души» (Диоген Лаэртский, X, 122; цит. по: Лукреций 1947, 589). Итак, по Эпикуру философия – это врачевание или исцеление души. Сразу встает вопрос: врачевание души от чего? Эпикур прямо и ясно отвечает: философия как врачевание души означает избавление от страхов и пустых желаний. Какие страхи имеет в виду Эпикур? Прежде всего: страх перед богами; страх смерти; страх перед судьбой; страх страданий. Страхи, по Эпикуру, лечатся с помощью физики, т. е. изучение природы, знание об устройстве мира исцеляет человека от страхов, избавляет его от всего того, что ведет к смятению души и, в конечном счете, к страданиям и несчастью. Что касается пустых желаний, то исцелением от них занимается этика. С этой целью Эпикур создает учение о желаниях, в основе которого находится разделение всех человеческих желаний на три группы: (1) естественные и необходимые; (2) естественные, но не необходимые; (3) не естественные и не необходимые.

Как нам представляется, именно здесь и заключается решение проблемы соотношения добродетели и наслаждения в этике Эпикура. Дело в том, что основатель Сада совсем не случайно придает огромное значение учению о желаниях. Ведь исцеление души и блаженная жизнь невозможны без избавления от вредных желаний. Только освобождение души от пустых желаний может подарить столь желанную атараксию, безмятежность, спокойствие. Так вот Эпикур и говорит, что избавление от вздорных желаний заключается в анализе всех человеческих желаний, в анализе природы желаний, в рассмотрении того, что порождает те или иные желания, и к чему они ведут. Проще говоря, по мнению Эпикура, избавление от пустых желаний лежит в области исследования этих самых желаний, причем речь идет не об одноразовом акте исследования желаний, а о постоянном размышлении. Эпикур все время держит в уме сферу практического применения теоретических построений. Для него это принципиально. Ведь желания, в конечном счете, проявляются в повседневной жизни, в практической деятельности человека. Поэтому Эпикур и призывает постоянно размышлять, исследовать, оценивать свои желания на предмет того, какие это желания и к чему они могут привести. Вот слова самого Эпикура: «Свободное от ошибок рассмотрение этих фактов (т. е. желаний) может направлять всякий выбор и избегание к здоровью тела и безмятежности души, так как это есть цель счастливой жизни» (там же, X, 128).

Если остановиться на секунду и задуматься, что Эпикур понимает под этим самым «свободным от ошибок рассмотрением желаний»; что собой представляет то, что Эпикур называет трезвым рассуждением, исследующим причины

всякого выбора и избегания и изгоняющим лживые мнения? Мы полагаем, что ответ напрашивается один: свободное от ошибок рассмотрение желаний есть не что иное как благоразумие. Точнее сказать, благоразумие проявляется в виде безошибочного рассмотрения желаний. Таким образом, становится понятно, какую роль играет благоразумие и добродетель в целом в учении Эпикура. В первую очередь добродетель у Эпикура отвечает за безошибочное рассмотрение желаний. Именно добродетель у Эпикура ответственна за избавление души от пустых желаний. Но и в целом мы видим, что Эпикур отводит добродетели место того инструмента, который взвешивает все действия, оценивает все поступки и мысли и выносит верные суждения. И в этой связи обретают подлинный смысл слова Эпикура о том, что благоразумие есть величайшее благо, которое дороже даже философии.

И вот теперь, на основании всего вышеизложенного мы можем сделать вывод о том, как соотносится добродетель и наслаждение у Эпикура. Итак, наслаждение, по Эпикуру, является основанием, источником суждения о благе. Но также наслаждение выступает в качестве конечной цели, конечного блага. Мы полагаем, что Эпикур именно это имеет в виду, когда называет удовольствие началом и концом [альфой и омегой] счастливой жизни. Начало счастливой жизни – это удовольствие, которое познается как первое благо, природное нам. В этом отношении удовольствие выступает в качестве основания знания о благе, в качестве начала того, с чего начинается всякий выбор и избегание. Но удовольствие у Эпикура является еще и концом счастливой жизни. В этом плане удовольствие выступает в качестве конечной цели или конечного блага, т. е. того самого важного и ценного в жизни, к чему следует стремиться. Таким образом, хорошо видно, что счастье у Эпикура как бы складывается как минимум из двух звеньев или двух частей, где и началом и концом счастливой жизни является удовольствие.

Но проведенное исследование показало, что у Эпикура счастливая жизнь состоит не из двух звеньев, а из трех. Начало и конец это не все, что составляет счастье, обязательно должно быть среднее или промежуточное звено, которое соединяет начало и конец. Это промежуточное звено можно назвать средством достижения конечной цели и, в конечном счете, обретения счастливой жизни. И именно этим средством достижения конечного блага у Эпикура является добродетель.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Адо П. (1999) *Что такое античная философия?* Москва.
- Афонасин Е. В., Кузнецова А. С. (2009) «Нумений из Апамеи. Из трактата «О неверности Академии Платону» (фр. 24–28)», *ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция*, 3.1, 232–251.
- Гаспаров М. Л. (1998) *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. Москва.



- Петровский Ф. А., пер. (1947, 1983<sup>2</sup>) *Лукреций. О природе вещей*. Т. 2. Статьи, комментарии, фрагменты Эпикура и Эмпедокла. Москва.
- Ошеров С., пер. (1977, 2000<sup>2</sup>) *Сенека. Нравственные письма к Луцилию*. Москва.
- Бородай Т. Ю., пер. (2001) *Сенека. Философские трактаты*. Санкт-Петербург.
- Гаспаров М., Ошеров С., В. Смирин, сост. (1975) *Цицерон. Избранные сочинения*. Москва.
- Шакир-Заде А. С. (1963) *Эпикур*. Москва.
- Шахнович М. М. (2002) *Сад Эпикура: Философия религии Эпикура и эпикурейская традиция в истории европейской культуры*. Санкт-Петербург.
- Гончарова Т. В. (2010<sup>2</sup>) *Эпикур*. Москва.
- Гусейнов А. А. (2003) *Античная этика*. Москва.
- Федоров Н. А., Гринцер, Н. Л., Никольский, Б. М. (2000) *Цицерон. О пределах добра и зла. Парадоксы стоиков*. Москва.
- Гассенди П. (1966) *Сочинения в двух томах*. Т. 1. Москва.
- Гюйо М. (1899) *Происхождение идеи времени. Мораль Эпикура и ее связь с современными учениями*. Санкт-Петербург.

# «ФИЗИЧЕСКАЯ МАТЕМАТИКА» АРХИМЕДА, ФОРМИРОВАНИЕ ИНТЕГРАЛЬНОГО ИСЧИСЛЕНИЯ И МЕХАНИЗМЫ НОВАЦИЙ В МАТЕМАТИКЕ

Л. С. СЫЧЕВА

Новосибирский государственный университет  
[sls@academ.org](mailto:sls@academ.org)

---

LUDMILA SYCHOVA

Novosibirsk State University, Russia

INNOVATIONS IN MATHEMATICS: FROM THE “PHYSICAL MATHEMATICS”  
OF ARCHIMEDES TO THE “INTEGRAL CALCULUS”

**ABSTRACT:** The paper deals with the history and mechanisms of the novation in mathematics from Archimedes to Newton and Leibnitz that had ultimately led to invention of the integral calculus. Archimedes created the ‘method’ and managed to solve the basic problems, related with calculation of the areas and volumes of curvilinear figures. Although Kepler, Cavalieri, Fermat and other modern mathematicians followed the way and developed the method of Archimedes, the calculus in the proper sense of this word was finally invented by Newton and Leibnitz as a result of their ‘reflexive thinking’, when they realized that it was the calculus itself, not the class of problems it had been designed to solve, that should be considered the primal objective of their investigation. The article shows how the exact and natural sciences, such as astronomy, mechanics and optics, put questions to mathematics and how the latter respond to this questions with various form of innovative solutions.

**KEYWORDS:** Archimedes, method of mathematical theorems, calculus, innovative thinking

---

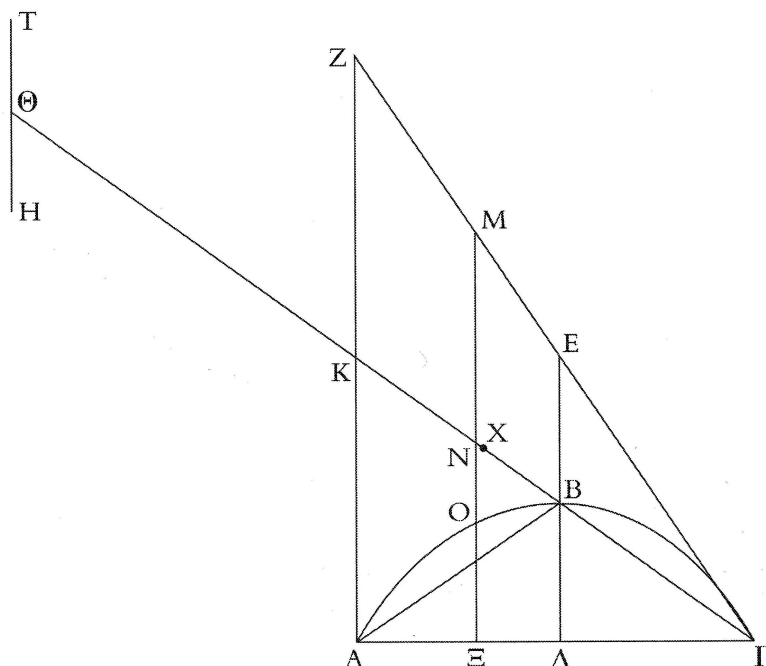
Для того чтобы определить задачи статьи, рассмотрим высказывание Д. Пойа: «Так уж сложилось, что одно из величайших математических открытий всех времен и народов имело своим источником физическую интуицию. Я имею в виду открытие Архимедом той ветви науки, которую сегодня мы называем интегральным исчислением. Архимед нашел площадь параболического сегмента, объем шара и еще около дюжины подобных результатов с помощью единообразного метода, в котором важную роль играет идея равновесия. Как он сам сказал, он «исследовал несколько математических задач средствами механики» (Пойа 1975, 173–174). Сформулируем несколько вопросов. Открыл ли Архимед интегральное исчисление? Если да, то почему обычно считается, что

дифференциальное и интегральное исчисление возникло в XVII веке в работах Ньютона и Лейбница? Почему открытие исчисления растянулось почти на 2000 лет? Да и Ньютон и Лейбниц – не «окончательные» авторы исчисления. После них были Коши, Вейерштрасс, а иногда завершение этого процесса относят еще дальше – к появлению нестандартного анализа. Что происходило с III века до н. э., когда жил Архимед, до XVII века, когда появились сочинения Ньютона и Лейбница? К числу создателей исчисления относят также Кеплера, Кавальери, Ферма и других авторов. Каков их вклад в создание исчисления, что именно они делали и почему не они создали исчисление? Архимед – один из создателей исчисления или его относят к авторам исчисления задним числом, когда исчисление уже создано? А может быть и правомерно его считать одним из авторов в силу того, что он сам осознавал значимость своего метода (правда, это метод *нахождения площадей* и объемов криволинейных фигур). Таким образом, рассмотрим две группы вопросов – *первая* связана с Архимедом – каковы механизмы новаций в его работе, какую роль играют средства *механики* в решении *математической* задачи вычисления объемов криволинейных тел? Почему нельзя в полной мере считать Архимеда создателем интегрального исчисления, хотя он и решил задачи нахождения объемов тел – типичные задачи интегрального исчисления? Вторая группа вопросов – о дальнейшем пути формирования исчисления – что сделали Кеплер, Кавальери, Ферма и другие математики для создания исчисления? Почему не они его авторы, а Ньютон и Лейбниц. Что именно сделали Ньютон и Лейбниц для создания исчисления? Что все же осталось на долю Коши и Вейерштрасса – т. е. почему понадобилась работа по *обоснованию* исчисления?

Совокупность вопросов можно дополнить, поставив другую цель – интересоваться не созданием данного *исчисления*, а *новациями в математике*. Случайно или нет при решении новой *математической* задачи Архимед обратился к *механике*? Каким образом решение конкретной математической задачи (вычисление объемов криволинейных тел) привело к формированию новых понятий (дифференциал, интеграл) и созданию новой математической теории? Почему понадобились исследования по обоснованию математического анализа? В итоге все это ответы на один вопрос – каковы механизмы новаций в математике.

Рассмотрим, как Архимед доказывает знаменитую теорему о площади сегмента параболы в работе «Послание к Эратосфену. О механических теоремах» (Архимед 1962, 300–301):

«Пусть АВГ будет сегмент, заключающийся между прямой АГ и параболой АВГ; разделим АГ пополам в Δ, параллельно диаметру проведем ΔВЕ и соединяющие прямые АВ и ВГ (см. рисунок). Я утверждаю, что сегмент АВГ составляет четыре трети треугольника АВГ».



Чтобы осуществить доказательство, Архимед 1) преобразует чертеж – делит отрезок  $AG$  пополам в точке  $\Delta$ , проводит линию  $\Delta BE$  параллельно диаметру и соединяет прямые  $AB$  и  $B\Gamma$ . Затем из точек  $A$  и  $\Gamma$  проводит  $AZ$ , параллельную  $ABE$ , и  $\Gamma Z$ , касательную к параболы; продолжает  $\Gamma B$  до  $K$  и откладывает  $K\Theta$ , равную  $\Gamma K$ . 2) распознает на преобразованном чертеже равноплечий рычаг  $\Gamma\Theta$  с серединой  $K$ , т. е. работает в рамках механики (статики); 3) проводит прямую  $ME$ , параллельную  $E\Delta$ , устанавливает ряд равенств, т. е. снова работает в рамках геометрии 4) пользуясь тем, что  $MN$  равна  $NE$ , заключает, что точка  $N$  есть центр тяжести прямой  $ME$  и прямая  $TEH$  уравновесит  $ME$ , 4) устанавливает, что точка  $K$  будет центром тяжести величины, составленной из обоих весов ( $TH$  и  $ME$ ) 5) заполняет треугольник  $\Gamma ZA$  и сегмент прямыми, передвигает сегмент параболы так, чтобы точка  $K$  была центром тяжести величины, составленной из них обоих.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Недавно заново обретенный и прочитанный международной группой исследователей «Палимпсест Архимеда» содержит ряд ранее неизвестных теорем и доказательств, в частности положение 14 «Метода», где Архимед находит объем цилиндрического сегмента и, сопоставляя площади и объемы, пользуется понятием величины и производит эксплицитное суммирование бесконечного числа геометрических объектов, что усиливает исходное положение и показывает, что Архимед, возможно, приблизился к открытию идеи интеграла гораздо ближе, нежели мы ранее думали. Подробнее см. Netz–Noel 2007, 187 сл.

Для анализа метода Архимеда воспользуемся представлениями о *конструкторе* как одной из программ научного исследования. Концепция была предложена М. А. Розовым: «Конструктором мы будем называть некоторое множество объектов, для которых заданы определенные способы их преобразования» (Розов 2004, 281). В науке мы сталкиваемся с такими программами конструирования, как «конструирование чисел, без чего невозможен счет и измерение, и различные системы координат, без которых невозможно задать положение тела в пространстве. Это атомистика, позволяющая строить объяснения огромного количества физических и химических явлений» (Розов 2006, 343).

Мы видим, что Архимед работает в конструкторе *геометрии*, при этом он так преобразует чертеж, чтобы можно было воспользоваться представлениями *статики*, открытыми им же самим (распознать равноплечий рычаг, центры тяжести фигур), затем так достраивает чертеж, чтобы получились фигуры, которые находятся в равновесии, что опять является прерогативой механики. Его доказательство свидетельствует о том, математика – это не просто система рассуждений, но, прежде всего, преобразование чертежей (или записей, если речь идет об алгебре), а затем, использование знаний из близ лежащей науки – статики, и наконец, возвращение снова к геометрии.

Часто философы не замечают конструирование как тип работы в математике, полагая, что строгое математическое доказательство должно быть выведено из определенного конечного числа утверждений (аксиом) и не использует никакой информации, выходящей за пределы этих утверждений (Перминов 1986, 6). Вопрос о строгости математического доказательства имеет не только академический интерес. Он имеет практический смысл – что допустимо в доказательстве теорем, а что – нет. Идея герметичности не разрешает пользоваться никакой информацией, не содержащейся в исходных явных утверждениях. Здесь надо, вероятно, различать процессы, связанные с догадкой о *содержании* доказываемых теорем, и *изложение* доказательства. В изложении может быть и можно требовать ссылки только на фиксированные исходные утверждения. Процесс обоснования анализа с этой точки зрения есть, вероятно, не что иное, как выведение утверждений об интегрировании и дифференцировании из чисто математических предпосылок – языка пределов, не прибегая к бесконечно малым. Но практика показывает, что пока та или иная математическая теория (дисциплина) только складывается, ученые часто прибегают к «внешним» ресурсам – знаниям других наук, философским аргументам, метафизическим соображениям и т. д. Именно так поступает Архимед: он использует знания статики, находит центры тяжести фигур, преобразует чертежи так, чтобы появился рычаг, перемещает фигуры таким образом, чтобы они находились в равновесии и т. д. Вся история формирования дифференциального и интегрального исчисления сопровождается подобными действиями (исчисление нулей Эйлера, отбрасывание бесконечно малых в одних случаях и не отбрасывание – в других). Это не случайно, и обусловлено тем, что сначала интегральное исчисление формируется в процессе решения практических задач – глав-

ным образом на вычисление площадей и объемов криволинейных фигур, а дифференциальное – как процедура нахождения касательных, что связано с проблемой вычисления мгновенной скорости в механике и т. д. То есть каждый раз в этих случаях решаются конкретные прикладные задачи. А решение прикладных задач и фундаментальных подчинено разным системам ценностей. Прикладная дисциплина должна дать метод, тогда как от фундаментальной требуется доказательство, приемлемое по канонам своего времени.

Существенно, что Архимед понял, что получил *два результата* – нашел площадь (объем) криволинейных фигур и решил эти задачи новым методом, которым, как он проницательно заметил, возможно, впоследствии можно будет пользоваться и для решения других задач:

«Он [этот метод] может принести математике немалую пользу; я предполагаю, что некоторые современные нам или будущие математики смогут при помощи указанного метода найти и другие теоремы, которые нам еще не приходили в голову» (Архимед 1962, 299).

В дальнейшем объемы тел вычисляли Кеплер, Кавальери, Ферма и другие математики. Однако общего метода ими не было создано, для каждого случая приходилось искать свои приемы. Пойа, утверждающий, что Архимед открыл «ту ветвь науки, которую сегодня мы называем интегральным исчислением», склонен смотреть на историю с позиции современного знания. Разумеется, Архимед понимал, что метод, которым он вычислял площади и объемы фигур, мог пригодиться и для решения других задач, которые современная ему наука не могла сформулировать. Но сейчас, когда мы знаем, как именно формировалось исчисление, мы видим, что одни математики подхватывали идеи Архимеда о решении конкретных задач, а другие (Кавальери, например) понимали, что нужно создавать и метод. Однако и у Архимеда, и у Кавальери речь шла о методе вычисления *площадей* и *объемов*, а не об исчислении интегралов. Кавальери еще не мог осознать необходимость построения нового (интегрального) исчисления, ибо для создания исчисления нужно было сначала обнаружить, что этот же самый метод позволяет решать и другие задачи, что привело к формированию понятия интеграл, а потом и к тесно связанному с ним понятию дифференциала, с помощью которого решался другой класс задач. Это осознание появится только в работах Ньютона и Лейбница.

Рассмотрим вторую группу вопросов – о дальнейшем пути формирования исчисления. Кеплер, Кавальери, Ферма и другие математики 1) повторили решения задач Архимеда, 2) вычислили объемы гораздо большего числа фигур и, кроме того, 3) Кавальери поставил задачу создания метода нахождения кубатур и квадратур.

Этап в совершенствовании интегральных методов составил сочинение И. Кеплера «Новая стереометрия винных бочек преимущественно австрийских, как имеющих самую выгодную форму и исключительно удобное употребление для них кубической линейки с присоединением дополнения к архи-

медовой стереометрии». В первой части работы приводятся и доказываются результаты, найденные Архимедом, а также определяется объем 87 новых тел. Кеплер не пользовался греческим методом исчерпывания, а исходил из инфинитезимальных соображений. Эти же соображения он использовал для описания движения планеты Марс. При этом Кеплер отбросил многовековую традицию – полагать, что планеты движутся по *круговым* орбитам. Он показал, что все расхождения с наблюдениями исчезают, если считать, что планеты движутся по *эллиптическим* орбитам, в одном из фокусов которых находится Солнце. Но для подтверждения этого закона ему нужно было уметь вычислять площадь сектора эллипса. Эту задачу не умели решать ни древние, ни его современники. Для того чтобы сформулировать и подтвердить вычислениями этот закон движения планет, Кеплер, во-первых, заменил изучение изменения площади сектора эллипса изучением изменения пропорциональной ей площади сектора круга, вычислять которую умел еще Архимед и, во-вторых, ввел новый элемент, отсутствующий у его современников, – «сумму радиус-векторов» (Медведев 1974, 50–51).

У Кеплера, таким образом, был внешний «потребитель», – астрономия, в которой он, как и Аристотель в статике, выступил новатором. Астрономия представляла основной интерес для Кеплера, а математика выступала как средство решения астрономических задач. Важно отметить, что Кеплер фактически работает в математике как в прикладной науке, в соответствии с представлением о строгости этой группы наук (исследований), к тому же он имел большой опыт вычислительной работы, в которой, как пишет Г. Цейтен, «приобрел умение успешно пользоваться понятием бесконечно малой величины, хотя ничем, кроме самого названия, он и не пояснил столь трудного в логическом отношении понятия. Отбрасывание высших степеней малых величин в приближенных числовых вычислениях практически научило его тому, какие величины можно отбрасывать и при точных расчетах. Во всяком случае в его работах, особенно астрономических, числовые и инфинитезимальные расчеты часто тесно связаны между собой» (Цейтен 1933, 242). Кеплер совсем отказывается от доказательств при помощи метода исчерпывания. И хотя он считает их полными и строгими, однако полагает возможным обойтись без них, заменив их инфинитезимальными соображениями. Существенно, что самый смысл косвенного доказательства он видит именно в такой замене и прямо пишет, что как раз составление геометрических фигур из бесконечно малых элементов и нахождение искомой величины из сравнения таких элементов «и имеет в виду архимедово приведение к нелепости» (Медведев 1974, 52).

Для определения площади круга Кеплер полагает, что «окружность имеет столько частей, сколько в ней точек, т. е. бесконечно-большое число; каждая такая часть может быть принята за основание равнобедренного треугольника; все треугольники эти имеют общую вершину в центре. Треугольник ABC имеет площадь, равную площади круга» (Никифоровский 1985, 140). В античном доказательстве этой теоремы используется метод исчерпывания – площадь кри-

волинейной фигуры заменяется, т. е. исчерпывается прямолинейной площадью, но этот процесс не доводится до конца. Удвоение числа сторон вписанного многоугольника происходило до тех пор, пока разность между нею и площадью круга не делалась менее некоторой произвольной (но не бесконечно-малой) площади. Доказательство заканчивалось приведением к абсурду. Кеплер прямо переходит к предельному случаю многоугольника с бесконечно-большим числом сторон, доводя исчерпывание сразу до конца, и получает искомую площадь, не прибегая к громоздкому способу косвенного доказательства. Как отмечает В. П. Шереметевский, часто бывает, что разработка новой области началась не с простейших ее оснований, а с более сложных и трудных частей, выдвинутых вперед практическими потребностями данного момента (Шереметевский 2010, 141). Действительно, исторически первыми решались задачи интегрального исчисления (чего требовали механика, астрономия и т. п. науки), и только гораздо позднее – задачи дифференциального, потребность в которых почти не ощущалась, но которые, однако, оказались более простыми, и в современной математике именно с дифференцирования начинается изложение математического анализа. Кроме этого, математический анализ сначала был создан трудами многих математиков как техника интегрирования и дифференцирования, и лишь позднее был обоснован Коши и Вейерштрассом.

Кеплер, таким образом, продолжил эстафету Архимеда, но иначе – не в рамках точных и строгих доказательств, как это было принято у древних греков, а в рамках прикладного приема для нужд астрономии.

Кавальери осуществил несколько нововведений в математике, главное из которых – учение о неделимых. Это учение восходит к Демокриту, обсуждалось в средние века, и Кавальери принадлежит «та своеобразная форма учения о неделимых, которая в его руках, а также у некоторых его последователей, оказалась пригодной для получения многих новых результатов в математике XVII века» (Медведев 1974, 57). Метод неделимых, развитый Кавальери, состоит в том, что он рассматривает геометрические объекты как образованные совокупностью неделимых элементов, размерность которых на единицу меньше размерности рассматриваемого объекта. Подход Кавальери отличается от действий Кеплера, который разлагал фигуру или тело на бесконечное число элементов той же размерности, что и сама фигура или тело – мы видели, что круг он сводил к треугольнику. Обращение к идее неделимых – это не что иное, как использование внешнего, философского в данном случае, ресурса. Были и другие нововведения: Кавальери вводит понятия касательных, высот, оснований, вершин, подобия, цилиндров и конусов, доказывает ряд теорем относительно введенных понятий, которые включают понятия и теоремы античной математики как *частные* случаи. Еще одно нововведение Ф. А. Медведев характеризует как фактическую разработку элементов аналитической геометрии. Эти элементы были и у древних греков, но подход Кавальери, как и в предыдущем нововведении, отличается универсализацией этих элементов. Сказанное можно рассматривать как смену интересов – античных авторов интересовали кон-



кретные геометрические объекты – прямые, окружности, конические сечения и т. д., а Кавальери строит математику – координатную систему вообще, не привязанную к фигурам, вводит понятия о касательных, высотах, безотносительно к конкретным фигурам и т. д. Он перенес «центр тяжести» исследования с изучения конкретных фигур на построение системы, которая позволяла рассматривать сразу бесконечное число видов фигур. В еще большей степени перенос центра тяжести исследований относится к учению Кавальери о неделимых. Объект его интереса – не площади и объемы тел, а *метод*, с помощью которого можно это найти, т. е. метод интегрирования. Он делает интегрирование «предметом особых исследований, результаты которых могут быть затем применены в самых разнообразных областях» (Цейтен 1933, 249). В теории социальных эстафет М. А. Розова переход к новому референту (в данном случае, от площадей и объемов – к методу) называется рефлексивным преобразованием. Новое часто появляется как побочный продукт решения традиционных задач. Рефлексия, осознав значимость побочного результата, делает этот результат основным. Такой переход возможен потому, что рефлексия имеет описательную и целеполагающую компоненты – она описывает деятельность, а кроме этого, она есть указание *цели* действия. Однако, наблюдая какую-то конкретную деятельность и поставив задачу ее воспроизвести, человек оказывается перед необходимостью выделить в том, что делает другой, продукт *данной* деятельности. Рефлексия с этой точки зрения – это поляризация образцов, воспроизводимых в рамках той или иной эстафетной структуры (Розов 2006, 233). Переход от одной поляризации к другой – это рефлексивное преобразование. Сейчас, зная весь длинный и извилистый путь формирования интегрального исчисления, особенно ясно становится, что ни Архимед, ни Кеплер, ни многие другие математики не могли поставить задачу создания исчисления, тогда как постановка задачи на вычисление площадей и объемов криволинейных фигур представляется без труда.

Прежде чем перейти к непосредственным создателям исчисления, Ньютону и Лейбницу, кратко рассмотрим работы английских математиков Грегори и Барроу. Грегори поставил перед собой задачу создать общий метод, позволяющий решать широкий круг вопросов, которые сейчас относят к анализу бесконечно малых. «Наряду с обычными операциями математики того времени – сложением, вычитанием, умножением, делением и извлечением корня – он общим образом, правда, в геометрическом одеянии, вводит понятие сходящихся к одному пределу пары последовательностей, или, другими словами, принцип вложенных интервалов для того, чтобы получать новые, неизвестные величины, которые нельзя найти при помощи указанных пяти операций» (Медведев, 1974, 78). Грегори сделал попытку построить общую теорию рядов, основанную на понятии предела, а также осознал взаимно обратный характер задач на касательные и задач на квадратуры. Идея связи дифференцирования и интегрирования выражена у Грегори в *геометрической форме* в виде взаимной связи длины дуги кривой и площади под этой кривой. Современные историки науки высоко оценивают

заслуги Грегори в создании математического анализа. Поставив вопрос, почему же имя Грегори долго занимало очень скромное место в истории анализа, Медведев пишет, что все его рассуждения имели словесно-геометрическую форму, и именно эта форма не позволила как Грегори, так и многим другим выдающимся математикам того времени осознать всю общность содержания полученных ими в геометрической форме результатов и создать новое исчисление, как это сделали Ньютон и Лейбниц (Медведев 1974, 80). В рамках геометрических представлений Грегори достиг той вершины в инфинитезимальных исследованиях, которой вообще можно достичь. Медведев пишет, что Грегори построил, так сказать, геометрический анализ, завершив тем самым то, что было начато Архимедом. «Однако такой геометризованный анализ оказался нежизнеспособным. Словесно-геометрическая форма изложения, к тому же сопровождавшаяся обычно апагогическими доказательствами, практически изжила себя» (Медведев 1974, 80). Замечания Медведева о геометрическом языке и о наличии доказательств там, где нужны алгоритмы, важны.

В математике с самого начала формируются два конструктора – арифметический и геометрический. Интегрирование – это новое исчисление, новый математический конструктор, но долгое время разработка интегрального исчисления выглядела как решение традиционных геометрических задач. Нужно было осознать, что строится *новое исчисление*, а не просто решаются геометрические задачи. Для вычисления площадей, объемов и решения других задач формирующегося исчисления нужны были не столько доказательства (что требуется в «чистой» математике), сколько правила, алгоритмы. На первый взгляд выглядит парадоксальным то, что доказательства «мешают» понять, что делает математик (Грегори), но если принять во внимание, что чистая и прикладная математика следуют разным ценностным установкам, то парадокс исчезает.

Рассматривая вклад Барроу в анализ, обычно отмечают широкое введение *кинематических* соображений, которое имеет давнюю традицию – ведь еще Архимед и другие древнегреческие математики рассуждали подобным образом. При изучении касательных к кривым кинематические соображения широко использовали Роберваль и Декарт. Бурбаки писали, что Барроу выделяется из предшествующих исследователей тем, что он задумал «сделать из одновременных изменений различных величин как функций универсальной независимой переменной, принятой за «время», основу исчисления бесконечно малых, изложенного геометрически» (Бурбаки 1963, 181). Второе, что отмечают у Барроу – это наличие совершенно общего понятия функции, которое можно получить, исходя из геометрических представлений. Он рассуждает не о касательной к *отдельной* кривой или о квадратуре *конкретной* кривой, а формулирует и доказывает свои предложения сразу для *любой*, в современном языке, дифференцируемой функции. Третье – это отчетливое установление взаимозависимости дифференцирования и интегрирования. Здесь опять существенную роль играли нужды кинематики, т. е. исследование понятия движения. Задача ставилась так: как, с одной стороны, получить путь, пройденный

точкой, зная время и скорость ее движения, а с другой – выразить скорость движения, зная пройденный путь и затраченное время. Формулировка проблем производилась в кинематической форме, а их решение осуществлялось в геометрическом духе. Однако история сыграла с Барроу злую шутку. Сейчас известно, что операция дифференцирования осуществляется проще. Но во времена Барроу операции интегрирования были разработаны более подробно, а методы определения касательных были менее известны. Поэтому Барроу преимущественно решает не задачи определения квадратур по данным о касательных, а, наоборот, из известных квадратур ищет способы определения касательных. Отдавая должное английскому математику, Вилейтнер пишет, что после работ Барроу все еще «недоставало систематического применения отношений двух исчезающих величин, ясной точки зрения на понятие функции и прежде всего, особого вычислительного алгоритма, который мог бы, при подходящем определении его формальных операций, оттеснить на задний план лишнюю работу мысли, ранее необходимую при отдельных инфинитезимальных исследованиях» (Вилейтнер 1960, 115–116)

Этот особый вычислительный алгоритм сложился в работах Ньютона и Лейбница. Выделим только некоторые моменты их деятельности, важные для понимания механизмов новаций в математике. Прежде всего, описывая математические работы Ньютона, историки науки говорят о *двух* типах результатов, полученных Ньютоном – вычислении площадей и методе (разложения функций в бесконечные ряды в одной из работ 1666 года). Медведев пишет, что интеграционные приемы, применяемые Ньютоном в этой статье, не новы, но в сочетании с широким алгебраическим подходом они получают новую качественную окраску (Медведев 1974, 99). Эта «новая качественная окраска» состоит в том, что частные приемы интегрирования перерастают по существу в *интегральное исчисление*. Метод, таким образом, становится основным результатом, и не сводится лишь к процедурам нахождения значений площадей и объемов. Причем, исчисление оказывается применимым не только к квадратурам кривых. Ньютон подчеркивает, что все задачи о длине кривых, об объемах и поверхностях тел, о положениях центров тяжести могут быть сведены, в конце концов, к вопросу о нахождении площади, ограниченной плоской кривой (Медведев 1974, 99), так что интегрирование вырастает в достаточно общий самостоятельный раздел математики. Интегральное исчисление, базирующееся на разложении функций в ряды, – это законченный *алгоритм*, позволяющий отнести заданной функции вполне определенное число, важный тем, что применим не только для нахождения площадей, но и целого ряда других величин (Медведев 1974, 100). «Под открытием интегрального исчисления в XVII в. следует понимать не введение нового понятия интеграла и способов его нахождения, а только открытие новых алгоритмов, позволяющих находить единообразным способом достаточно широкий класс квадратур или интегралов, как их стали называть позднее ... Такими двумя основными алгоритмами явились тогда алгоритмы разложений в ряды и нахождение квадратур путем

выражения их при помощи прямой математической операции – дифференцирования. Но для реализации последнего нужно было само интегрирование сделать особой математической операцией, а также разработать технически удобные средства ее осуществления» (Медведев 1974, 108), т. е. нужно было осуществить рефлексивное преобразование – сделать объектом исследования само интегрирование.

Первой опубликованной работой Лейбница по этим вопросам была его статья «Новый метод максимумов и минимумов, а также касательных, для которых не служат препятствием ни дробные, ни иррациональные величины, и особенный для этого род исчисления» (1684) Он ввел определение дифференциала, предложил для него обозначение и сообщил *без доказательства* правила дифференцирования суммы, разности, произведения, частного и степени. Эти правила не были чем-то новым в математике, ими более или менее осознанно пользовались все те, кто занимался тогда проблемами касательных, максимумов и минимумов и т. д. (Медведев 1974, 112). Тем не менее, эта заметка Лейбница довольно долго оставалась непонятой. Причина этого непонимания была в том, что сформулированные правила были «выставлены Лейбницем в качестве общего исходного пункта для всех инфинитезимальных исследований, ... что связь их с символикой делает их основой исчисления, с помощью которого можно производить разнообразные инфинитезимальные исследования таким же образом, как исследования анализа конечной величины с помощью буквенного исчисления» (Цейтен 1933, 409). Здесь очень важно обратить внимание на следующее: новаторство Лейбница состоит не в том, что он предложил *новые правила*, а в другом *осознании* этих правил. Для него правила из *средств* нахождения определенных геометрических величин (максимумов, минимумов, касательных) превратились в самостоятельный результат, *основу исчисления*, с помощью которого можно было производить «разнообразные инфинитезимальные исследования», а не только те, которые привели к этим правилам. Осуществление этого рефлексивного преобразования и делает Лейбница одним из авторов дифференциального и интегрального исчисления. Это новаторство долго оставалось непонятым именно потому, что в его рамках предлагалось нечто принципиально новое: до этого времени решали конкретные задачи, мало задумываясь об общих методах.

Ньютон развивал интегральное исчисление не только в математических заметках, но и в своем основном труде по механике «Математические начала натуральной философии». Медведев пишет, что историки *математики* либо совсем не уделяют внимания *математическому* содержанию «Начал», либо – очень мало. «Не следует думать, что Ньютон к создаваемой им механике применил какой-то готовый математический аппарат математики. Такого аппарата тогда не было (хотя имелись все предпосылки для его построения), и Ньютону приходилось вести параллельную работу: развивать соответствующие механические соображения и разрабатывать необходимые для этой цели математические предложения. Поэтому в его изложении на протяжении всей кни-

ги механика чередуется с математикой» (Медведев 1974, 114–115). Но математике все же отводится второстепенная роль – математические идеи вводятся тогда, когда они нужны для развития рассматриваемого вывода механики. Ньютона упрекают в том, что он получил свои результаты в механике при помощи средств анализа, но изложил их на геометрическом языке. Однако анализа в современном смысле тогда не было, и если Ньютон хотел быть понят современниками, то он не мог не пользоваться геометрическим языком. Еще не было слова «интеграл» и его заменял тогдашний его эквивалент – площадь кривой. Однако использование Ньютоном геометрического языка в «Началах» не означает, что он следовал античным образцам. К примеру, везде, где древний математик использовал бы метод исчерпывания, Ньютон пользовался методом пределов. Кроме этого, для решения дифференциальных уравнений Ньютон использует бесконечные ряды, постоянно обращается к произвольным показателям степеней, чего совершенно не знали древние греки. Следует понимать так же, что аналитические методы еще не были разработаны в полной мере и, кроме того, геометрические методы порой предпочтительнее аналитических.

Подводя итоги того, что сделали Ньютон и Лейбниц для создания исчисления, Медведев говорит, что фактические достижения Лейбница не так значительны и заметно уступают достижениям Ньютона. Однако умение Лейбница четко ставить общие проблемы и намечать пути их решения сыграло огромную роль в развитии анализа вообще и теории интегрирования в частности (Медведев 1974, 125). К результатам Лейбница можно отнести идею взаимной обратности дифференцирования и интегрирования, идею алгоритмичности новых исчислений при надлежаще выбранной удобной символической форме, идею новых трансцендентных функций, появляющихся при интегрировании, идею применения комплексных чисел и т. д. Ньютон раньше Лейбница пришел почти ко всем этим результатам, его результаты богаче по содержанию, но «Лейбниц оказал на развитие анализа, видимо, большее влияние. Причины этого многообразны. Во-первых, последний, будучи математиком-самоучкой, не был обременен классическим тогда наследием геометрического склада мышления, так что ему легче было перейти к новым аналитическим представлениям. Не был он приучен и к требованиям древнегреческой строгости, толкавшим Ньютона на все новые и новые поиски способов обоснования, вплоть до разработки довольно четкой, но все же преждевременной тогда теории пределов. Во-вторых, методы Лейбница были облечены в такую форму, в которой их относительно легко можно было усвоить и применять затем чуть ли не механически, соблюдая определенные правила для простых операций; алгоритмичность методов Лейбница была важна именно в эту эпоху, когда к занятиям математикой стали привлекаться значительно более широкие круги людей (Медведев 1974, 125–126).

Историко-научные факты формирования понятия интеграла дают богатый материал для анализа проблемы новаций в математике вообще. Мы видели,

что новое исчисление формировалось в процессе решения традиционной задачи нахождения площадей и объемов (криволинейных фигур и тел), никто не ставил и не мог поставить задачу создания нового исчисления, и, тем не менее, исчисление возникло. Эта ситуация хорошо схватывается различением незнания и неведения, предложенным М. А. Розовым (Степин, Горохов, Розов 1995, 116–119). Незнание – это когда нам не известны конкретные значения каких-то величин, допустим, мы не знаем, сколько людей является подписчиками той или иной газеты, но знаем, как это можно узнать. Неведение – это когда вообще не известно, существуют ли те или иные объекты, например, группа в математике, вирус в биологии и т. д. Галуа, например, развил представление о новом математическом объекте – группе подстановок корней уравнения, когда он решал традиционную задачу – о разрешимости уравнений выше 4 степени в радикалах. Представления о группе было *средством* при решении этой задачи. Введение понятия группы в математику произошло благодаря рефлексивному преобразованию результатов решения традиционной задачи – группа стала основным объектом исследования. Разрешение ситуации с неведением, таким образом, происходит благодаря рефлексии, когда ученый осознает, что он не только решил традиционную задачу, но и создал новый объект. Выше уже было отмечено, что в истории формирования интегрального исчисления было несколько моментов, когда математикам приходилось осознавать, что наряду с конкретными результатами – площадью или объемом фигуры или тела, получался еще один результат – *метод*, которым были найден данный результат, и который может быть применен для решения задач, отличных от тех, которые привели к его созданию. В данном случае создание исчисления – это результат не одного рефлексивного преобразования, а нескольких, но решающим было преобразование, осуществленное Лейбницем, когда он сделал основным результатом своего исследования не вычисление различных геометрических величин (правила были при этом *средством*), а сами правила, которые и составили исчисление, как новый математический результат.

Новое исчисление сначала выполняло некоторую подчиненную роль – было *средством* решения задач геометрии. В процессе его формирования использовались, как мы видели, то представления механики, то философские конструкции (метод Демокрита), то в рамках собственно математической деятельности допускались «сомнительные» операции с бесконечно малыми (отбрасывали бесконечно малые высших порядков), т. е. это исчисление, имея *прикладной* характер, и формировалось по «стандартам» прикладной науки, для которой главное, чтобы метод работал. Только Лейбниц открывает новую эстафету, когда вводит понятие дифференциала, предлагает правила дифференцирования и делает эти правила *исходным* пунктом для всех инфинитезимальных исследований.

Когда математики поняли, что создан могущественный метод, собственно, даже не просто метод, а дифференциальное и интегральное *исчисление*, введены новые понятия – дифференциал, дифференцирование, неопределенный интеграл, определенный интеграл, они осознали, что это исчисление необходимо пе-

реформулировать по канонам математики, превратив его в нечто большее, нежели приложение для решения задач механики, астрономии, оптики и других наук. Так возникла проблема обоснования анализа. Эйлер предложил исчисление нулей, но главное сделали Коши и Вейерштрасс – они развили представления об интегрировании и дифференцировании через понятия предела, т. е. построили это исчисление как объект чистой математики, а не прикладной.

Мы видели, что существенную роль в формировании интегрального исчисления играет ответ на запросы либо геометрии, либо – других наук, таких как астрономия, механика или оптика. Тесное взаимодействие математики и других наук – это не частный случай, а скорее, норма в математике и других науках. Чтобы описать эту особенность формирования и функционирования математики, воспользуемся представлениями о дисциплинарных комплексах, развитыми М. А. Розовым. «Группы наук, у истоков которых лежит рефлексивное преобразование одних и тех же знаний, мы будем называть дисциплинарными комплексами» (Розов 2006, 355). Розов описывает разные виды комплексов, нас будут интересовать *программно-предметные* комплексы. В качестве примера такого комплекса Розов приводит связь дисциплин – оптики, акустики и им подобных, с одной стороны, и – теорию колебаний, с другой. Дисциплины первой группы строят знания о тех или иных явлениях природы, вторые – разрабатывают методы или подходы, необходимые для получения этих знаний. Математика, как мы видели, разрабатывая методы вычисления площадей и объемов криволинейных фигур, отвечает на запросы астрономии, механики, оптики и других наук. Это означает, что математика является программной наукой комплекса, а астрономия, механика и т. п. – это предметные науки комплекса. Дисциплины выделенных видов не существуют и не могут существовать друг без друга – они связаны в своем историческом развитии и представляют собой пример программно-предметной симметрии. Эта симметрия обычно нарушается в ходе обособления названных дисциплин, но ее следы всегда присутствуют в соответствующих системах знания (Розов 2006, 360). Замечание о том, что предметные и программные дисциплины не могут существовать друг без друга, очень важно как для понимания механизмов новаций в математике, так и для ответа на вопрос о предмете математики и об отношении математики к действительности. В самом деле, не описывая природу непосредственно, математика, через предметные науки, тесно связана со многими областями реального мира – с колебанием струны, с полетом снарядов, с экономикой и т. д.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Архимед, (1962) *Сочинения*, пер. И. Н. Веселовского и Б. А. Розенфельда. Москва.  
 Бурбаки, Н. (1963) *Очерки по истории математики*. Москва.  
 Вилейтнер, Г. (1960) *История математики от Декарта до середины XIX столетия*. Москва.  
 Медведев, Ф. А. (1974) *Развитие понятия интеграла*. Москва.

- Никифоровский, В. А. (1985) *Путь к интегралу*. Москва.
- Перминов, В. Я. (1986) *Развитие представлений о надежности математического доказательства*. Москва.
- Пойа, Д. (1975) *Математика и правдоподобные рассуждения*. Москва.
- Розов, М. А. (2004) *Теория и инженерное конструирование, На теневой стороне*. Материалы к истории семинара М. А. Розова по эпистемологии и философии науки в Новосибирском Академгородке. Новосибирск.
- Розов, М. А. (2006) *Теория социальных эстафет и проблемы эпистемологии*. Смоленск.
- Степин, В. С., Горохов, В. Г., Розов М. А. (1995) *Философия науки и техники*. Москва.
- Цейтен, Г. (1933) *История математики в XVI и XVII веках*. Москва – Ленинград.
- Шереметевский, В. П. (2010) *Очерки по истории математики*. Москва.
- Netz R., Noel W. (2007) *The Archimedes Codex*. Da Capo Press.



# ПОНЯТИЕ *YERRO* В КАСТИЛЬСКОМ ПРАВЕ XIII ВЕКА: МЕЖДУ ГРЕХОМ И ПРЕСТУПЛЕНИЕМ

А. В. МАРЕЙ

НИУ Высшая школа экономики, Москва  
[fjodalgo@gmail.com](mailto:fjodalgo@gmail.com)

---

ALEXANDER MAREY

The National Research University – Higher School of Economics, Moscow, Russia

THE CONCEPT OF *YERRO* IN THE CASTILIAN 13<sup>TH</sup> CENTURY LAW:

BETWEEN SIN AND CRIME

ABSTRACT: Using various sources, including the narrative, normative and documental ones, the author describes the process of genesis of the concept of “misdemeanor” (*yerro*) in the Castilian language. In the reign of Alphonse the Sage (1252 – 1284) this word was used by court lawyers for signifying any crime without making difference. On the basis of information discerned from the bilingual texts (such as the *Etymologiae* of Isidor of Sevilla, *Fuero Juzgo*, etc.) the author shows that originally the *yerro* was an ethic concept and only starting with the Alphonse’s linguistic reform it had gradually acquired religious and juridical connotations.

KEYWORDS: Alphonse the Sage, *Siete Partidas*, Castile, crime, sin, *yerro*

---

## ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

При чтении «Семи Партид» обращает на себя внимание один из законов «Первой Партиды», в котором юристы Альфонсо X Мудрого, поясняя латинский термин *crimen*, т. е., «преступление», определяют его через два кастильских понятия – «грех» (*pecado*) и «проступок» (*yerro*).<sup>1</sup> Сочетание в одном фрагменте трех весьма сильных терминов, а также место расположения данного закона в структуре свода – «Первая Партида», как известно, была посвящена вопросам канонического права и церковной дисциплины, а отнюдь не права уголовного, – заставляют обратить на этот закон более пристальное внимание. Тема эта

---

<sup>1</sup> P.I.8.6 (según el código de Biblioteca Nacional: BNE, ms.12793 f.31r.): *Crimen* en latin tanto quiere decir como pecado de yerro, que los omes facen errando la carrera por do deben ir para ganar amor de Dios, et haciendo las cosas que a el pesan.

представляется тем более актуальной, что ни в одном из словарей или лексиконов, посвященных исследованию языка Альфонсо X, термину *yerro* не уделено достаточного внимания.<sup>2</sup>

#### YERRO В СТАРОКАСТИЛЬСКОМ ЯЗЫКЕ ДО АЛЬФОНСО X МУДРОГО

Старокастильское слово *yerro* является отглагольным существительным, производным от глагола *errar*, который, в свою очередь, является прямым заимствованием из латинского языка глагола *errare* (Corominas–Pascual 1980, 2, 659). Первоначальное значение этого глагола – заблуждаться или ошибаться (Ernout–Meillet 1979, 309). Непосредственно, сам термин *yerro* появился только в XIII веке, хотя однокоренные ему слова были известны с более раннего периода. Так, уже в конце X века, в одном из первых памятников старокастильского языка – «Эмилианских глоссах» (Hernández Alonso et al. 1993) – можно встретить глагол *gerrare*, использованный в качестве глоссы к латинскому глаголу *offendere*<sup>3</sup>, т. е., «ошибаться, заблуждаться, грешить». В тексте «Силосских глосс», созданных через несколько десятилетий после «Эмилианских», встречается термин *gerranza*, употребленный в значении «проступок».<sup>4</sup>

Продолжая рассматривать развитие термина *yerro* в старокастильском языке, логично обратить внимание на билингвальные тексты, изначально созданные на латыни, но затем переведенные на старокастильский язык в эпоху Фернандо III и раннего Альфонсо X. Анализ памятников этого рода помогает лучше понять, какие именно факты и явления общественной и духовной жизни могли восприниматься современниками названных королей как проступки, прегрешения, заблуждения, т. е., как отклонения от нормы. Среди подобных текстов, прежде всего, привлекают внимание «Этимологии» знаменитого церковного деятеля Вестготского королевства, «энциклопедиста Темных веков»,<sup>5</sup> Исидора Севильского.

Оригинальный латинский текст «Этимологий»<sup>6</sup> был, как известно, разбит на 20 книг, из которых правовым вопросам была посвящена пятая, а точнее, ее первые 27 титулов. Кастильский текст «Этимологий» дошел до нашего времени

<sup>2</sup> См., например, Rubio Moreno 1991; Zurita 1973. Некоторым исключением из этого ряда смотрится «Словарь документов Альфонсо Мудрого», но даже в нем информация о рассматриваемом термине достаточно скудна (Nieves Sánchez 2000, 459); подробнее данные, содержащиеся в актовом материале, будут рассмотрены ниже.

<sup>3</sup> GlEmil., f.70r: Nolite uos occupare [parare uel apicare] ad litigandum [demandare] sed potius [plus majus] ad orandum, ut non rixando Deum offendere [gerrare].

<sup>4</sup> GlSil. f.314v.: Si homicidie adulteri et fures ad ecclesiam confugerint, demorte sint securi [liueratos] cui reus fuerit [quale factu fueret | que gerranza fueret].

<sup>5</sup> Выражение, введено в оборот американским ученым Эрнестом Бригаутом в его одноименной книге (Brehaut 1912).

<sup>6</sup> Об «Этимологиях» подробнее см. Уколова 1984; Brehaut 1912; Cazier 1994; Fontaine 1959 etc.

в единственной рукописи, сохранившейся, к тому же, в копии XV века. Содержание рукописи указывает на то, что энциклопедия Исидора Севильского была переведена не полностью. Внимание переводчиков привлекли, прежде всего, первые пять книг энциклопедии («О грамматике», «О риторике и диалектике», «О математике», «О медицине», «О законах и сроках»), а также книги 9-я и 10-я, в то время как остальные не переводились (González Cuena 1983, 1, 37–48). По мнению издателя кастильской версии «Этимологий», Х. Гонсалеса-Куэнки, подобный отбор свидетельствует о том, что переводчиком был «или мирянин, или клирик, увлеченный или профессионально занятый светскими дисциплинами, магистр искусств, например» (Ibid., 37). На основе анализа лексики, орфографии и морфологии публикуемой им рукописи, Х. Гонсалес-Куэнка пришел к выводу о том, что перевод «Этимологий» был осуществлен в середине XIII века, а, если быть более точным, то в Толедской школе переводчиков, созданной Альфонсо X, а в XV веке с него была снята копия, возможно, неполная (Ibid., 50–51).

Термин *yerro* употребляется в кастильском тексте «Этимологий» всего четыре раза, из которых, как это видно из приводимой таблицы, 2 раза им переводилось латинское слово *error* в значении «ошибка», а еще дважды – *crimen*, то есть, «преступление».

**Isid. Etym. II.28.1:** Sequuntur dehinc Dialectici syllogismi, ubi totius eius artis utilitas et virtus ostenditur; quorum conclusio plurimum lectorem adiuvat ad veritatem investigandam tantum, ut absit ille **error** decipiendi adversarium per sophismata falsarum conclusionum.

**Isid. Etym. V.33.1:** Aegyptii autem primi propter lunae velociorem cursum, et ne **error computationis** eius velocitate accideret, ex solis cursu diem mensis adinvenierunt; quoniam tardior solis motus facilius poterat comprehendere.

**Isid. Etym. II.4.8:** Communis vero locus generaliter in **facti crimen** praeponitur. Vnde et communis locus dicitur, quia absente persona non tam in hominem, quantum in ipsum **crimen** exponitur. Omne enim vitium non in uno tantum, sed etiam commune in plurimis invenitur.

**Isid. Etym. V.27.16:** Fustes sunt quibus

**Isid. Etym.-rom. III.8.1:** Desde aqui se siguen los dyaeticos silogismos, do es demostrado el pro e la fuerça de toda la arte de Dialetica, el ençerramiento de los quales ayuda mucho al leedor a fallar la verdat, salvo ende que aquel **yerro** de engañar el adversario por sofismo de falsas conclusiones non y sea.

**Isid. Etym.-rom. VI.6.1:** Mas primeramente los Egipcios, por el mas privadero cosso de la Luna e porque non acaesçiesse **yerro del cuento** por su mas privadero corrimiento, fallaron los dias de mes por el cosso del Sol, porque el mas tardinero movimiento del Sol se podie comprender mas ligeramente.

**Isid. Etym.-rom. II.4.8:** E el lugar comunal (general) generalmente se pone en el **yerro del fecho**; e por ende es dicho lugar comunal, porque non seyendo y la persona es puesto non tan solamente en el hombre commo en el **pecado** mesmo, ca todo mal vicio non tan solamente es en un hombre mas comunal se falla en muchos.

**Isid. Etym.-rom. V.27.16:** Fustes son

iuvenes pro <b>criminibus</b> feriuntur, appellati quod praefixi in fossis stent; quos palos rustici vocant.	aquellos con que son feridos los mançebos por los <b>yerros</b> que fazen; e son asi llamados porque estan fincados en foyos, e dizenles los villanos “palos”.
--	--

При этом, если в первом случае (П.4.8) речь идет именно о преступлении, то в случае с фрагментом из «Этимологий» V.27.16 очевидно, что само понятие *crimen* употреблено в значении «проступок», за который полагается наказание розгами. Для обозначения же всех остальных преступлений в кастильской версии «Этимологий» использовалось понятие *pecado*, т. е., «грех»,<sup>7</sup> имевшее, очевидно, обобщающее значение.

Практически аналогичная картина использования термина *yerro* может быть выявлена и при анализе еще одного билингвального памятника испанского Средневековья. Речь идет о знаменитой «Книге приговоров» (благодаря своему издателю, К. Цеймеру, более известной как «Вестготская правда»), – своде законов Вестготского королевства, впервые опубликованном в 654 году при короле Рецесвинте (653–672) и значительно дополненном несколько позже, при королях Вамбе (672–680), Эрвигии (680–687) и Эгике (687–702), в конце VII – начале VIII века. Итоговая версия свода включала в себя 593 закона, собранных по тематическому принципу в 55 титулов, объединенных, в свою очередь, в 12 книг.<sup>8</sup>

После падения Вестготского королевства «Книга приговоров» не потеряла своего значения, став основой правовой системы Астури-Леонского королевства. Сохраняла она свою силу и на арабском юге, где по ее законам жили христиане-мосарабы. Это стало основной причиной, по которой Фернандо III, после завоевания Кордовы в 1236 году, приказал перевести «Книгу приговоров» на кастильский язык. Перевод был осуществлен в начале 40-х годов XIII века, о чем сохранилось упоминание в тексте фуэро Кордовы<sup>9</sup>, составленного на старокастильском языке и датированного 1241 годом (González 1983, 3, 211–214).

---

<sup>7</sup> Достаточно упомянуть, что даже название титула V. 26 *De criminibus in lege conscriptis* в кастильской версии переведено как *De pecados encriptos en la ley*. Всего же термин *pecado* употребляется в кастильских «Этимологиях» 33 раза, из них 11 раз для перевода понятия *crimen*, 10 раз – *peccatum*, по 3 раза – *delictum* и *scelus*, 2 раза – *facinus*, по одному разу понятий *vitium* и *reatus* и 2 раза он был употреблен только в кастильском тексте, не имея латинского аналога (полный список фрагментов см. в González Cuensa 1983, 2, 351).

<sup>8</sup> Литература, написанная о «Книге приговоров», огромна, поэтому сошлюсь лишь на несколько основных работ: Аулов–Марей 2012; Morales Arrizabalaga 1995; King 1972; Petit 2000; Ureña y Smenjaud 2003, etc.)

<sup>9</sup> Fuero romance de Córdoba, 24: Otorgo et mando que el Libro Iudgo que les yo do, que ge lo mandaré trasladar en romanz et que sea lamado fuero de Cordoua con todas estas cosas sobredichas, et que lo ayan siempre por fuero et nenguno sea osado de lamarle de otra guisa sinon fuero de Cordoua.

Кастильский текст книги приговоров был назван «Фуэро Хузго» (*Fuero Juzgo*) и действовал на территории Испании на протяжении еще нескольких веков. Последний известный случай применения норм «Фуэро Хузго» в судах относится к 1778 году (Ауров–Марей 2012).

В тексте «Фуэро Хузго» термин *yerro* употребляется 23 раза. Из этих 23 упоминаний 19 приходятся на последнюю книгу памятника, посвященную регулированию правового положения иудеев в Кастильском королевстве, и лишь 4 на весь остальной текст. Четыре упоминания *yerro*, предшествующие книге об иудеях, распределяются по тексту следующим образом: одно встречается в титуле «Об избрании королей...», предпосланном основному тексту «Фуэро Хузго», в законе о бунте против короля. Как видно из текста, под термином *yerro* в данном случае понимается нарушение клятвы верности, принесенной королю именем Бога, святотатство, как это характеризует законодатель, то есть, грех. В параллельном латинском тексте на месте форм глагола *errar* (*yerre*; *yerrant*) и самого термина *yerro*, как можно увидеть, стоят три разных термина: глагол *delinquat*, термины *pacti transgressio* и *error*:

**FJuzgo**, [IX]: Que el poblo non **yerre** contra so sennor el rey.

**LVis**, [IX]. De commonitione plebis ne in principes populus **delinquat**, et de transgressione fidei que principibus a populo promittitur. Ex concilio toletano IV.

... Ca sacrilegio ye de quebrantar la fe que omne promete a so rey. Ca estos atales non **yerrant** tan solamientre contra so principe; mas contra Dios, en qual nomne fecieron la promisión. <...> Ca derecho ye, que aquellos que son parcioneros en tal **yerro**, que seant parcioneros enna pena.

...Sacrilgium quippe est si violetur a gentibus regum suorum promissa fides, quia non solum in eis fit **pacti transgressio** sed etiam in Deum in cuius nomine pollicetur ipsa promissio. <...> Quia oportet quod una poena teneat obnoxios, quos similis **error** invenerit implicatos.

Второй раз *yerro* употребляется в законе «О содомитах», помещенном в титуле «О противоестественных прелюбодеяниях, монахах и содомитах». Этот случай интересен тем, что здесь *yerro* используется в качестве синонима к термину *pecado* и оба этих термина используются для обозначения порока содомии. В данном случае, как можно увидеть из латинского текста, термином *yerro* было переведено слово *vitium*, порок, а термин *pecado* использовался для перевода целого ряда терминов: *facinus*, *flagitium*, и даже *lapsus*:

**FJuzgo**, III.5.6: Onde agora entendemos en desfazer aquel **pecado** descomulgado, que fazen los barones que yazen unos con otros, é de tanto deven seer mas tormentados los que se ensuzian en tal manera, quanto ellos **pecan** mas contra Dios é contra castidad. E

**LVis**, III.5.6: Illud sane **facinus** detestandae libidinis abrogare contendimus, qua masculi masculos inlicita stupri actione, et immundis sordibus maculare non metuunt; tantique se **flagitii** coinquinationibus polluunt, quanto ea, et divinis adversus cultibus, et contraria

maguer este **pecado** sea defendudo por sancta escriptura e por las leyes terrenales, todavia mester es que sea defendudo por la nueva ley, que si el **pecado** non fuere vengado, que non cayan en peor **yerro**.

castitati conspicimus. At vero licet hujusmodi **lapsus** et sacrae scripturae auctoritas, et mundanae sanctionis prohibeat omnino censura, novellae tamen legis necesse est abrogari sententia; ne dum emendatio opportuna differtur, peioribus crescere **vitiis** dinoscatur.

Третье упоминание термина *yerro* приходится на закон «О том, как ребенок может получить наследство отца», помещенный во 2 титуле 4 книги свода, озаглавленном «О наследниках». В этом фрагменте словом *yerro* обозначается не проступок или прегрешение, а заблуждение, в которое можно впасть, если не руководствоваться разумом в разрешении сомнительных ситуаций. В латинском тексте на месте *yerro* стоит слово *error*, что, в данном случае, представляется ожидаемым и оправданным:

**FJuzgo, IV.2.18:** La cosa que es dubdosa, si non fuere departida por razon, muchas vezes cae en **yerro**.

**LVis, IV.2.17:** Interdum rem dubiam, nisi ratiocinationis disceptatio deducat in lucem, frequenter hanc ambiguitas praecipitat in **errorem**.

Четвертый раз *yerro* употребляется в законе, запрещающем сеньорам калечить своих рабов, помещенном в 6 книге свода законов, в титуле о человекоубийствах. В разбираемой норме речь идет о том, что сеньор лишается права наносить увечье рабу или рабыне, если только против них не будет вынесено приговора, или не будет доказано, что они совершили какое-нибудь преступление. В латинском тексте в параллельном фрагменте для обозначения преступления было использовано слово *scelus*:

**FJuzgo, VI.5.13:** Por ende establecemos que ningun sennor, nin ninguna sennora sin juicio, o sin **yerro** manifesto non taie a su siervo, nin a su sierva mano, nin nariz, nin labros, nin lengua, nin oreia, nin pie, nin le saque oio, nin le taie nenguno de sus miembros, nin ge lo mande taiar.

**LVis, VI.5.13:** Ideo decernimus, ut quicumque dominus dominave absque iudicis examinatione, et manifesto **scelere** servo suo vel ancillae manum, nasum, labium, lingvam, aurem etiam vel pedem absciderint, aut oculum evulserint, seu quamcumque partem corporis detruncaverint aut detruncare vel extirpare praeceperint...

Все остальные 19 случаев употребления термина *yerro* в «Фуэро Хузго», как и было сказано, приходятся на двенадцатую книгу, посвященную иудеям и еретикам. Если быть еще более точным, то даже не на всю двенадцатую книгу, а на ее второй и третий титулы. В 13 случаях из 19 термином *yerro* было переведено латинское слово *error*,<sup>10</sup> в двух случаях – *errata*. Из оставшихся четырех,

<sup>10</sup> FJuzgo, XII.2.2; 2.4; 2.5; 2.8; 2.16; 2.17; 3.1; 3.7.

в одном случае латинским аналогом *yerro* является слово *malum*<sup>11</sup>, еще в одном – *peccatum*;<sup>12</sup> в двух последних фрагментах *yerro* употребляется рядом с понятием *pecado*: в одном случае в латинском тексте на их месте стоит термин *perfidia*,<sup>13</sup> а в другом – *delictum*.<sup>14</sup>

Итого, всего в «Фуэро Хузго» термином *yerro* и формами глагола *errar* (*yerre*; *yerrant*) 15 раз переводилось слово *error*, 2 раза слово *errata*, 2 раза термин *delictum* или однокоренной ему глагол, по разу – термины *malum*, *peccatum*, *perfidia*, *scelus*, *vitium* и *transgressio pacti*. Очевидно, что для составителей старокастильского текста «Вестготской правды» *yerro* прежде всего был термином, не имевшим, по всей видимости, четкого юридического значения и обозначающим, преимущественно, заблуждение или ошибку, т. е., явление, прежде всего, этического характера.

Для обозначения же противоправного деяния, как правило, в тексте «Фуэро Хузго» использовался термин *pecado* – в памятнике насчитывается более 90 случаев его употребления, при этом, более, чем в 20 случаях он был введен в старокастильский текст не в качестве перевода какого-либо термина, но с целью уточнения или пояснения смысла латинского закона. Это позволяет с уверенностью утверждать, что в эпоху правления Фернандо III (как минимум, в последние 10 – 15 лет его правления, когда окончательно оформилась тенденция к переводу основных текстов с латыни на старокастильский и к созданию новых текстов на народном языке) именно термин *pecado* выступал в качестве обобщающего для обозначения правонарушения, в то время, как *yerro* служил вспомогательным понятием, передававшим, прежде всего, этическую сторону заблуждения.

Это утверждение может быть проверено и на материале других источников. Из нормативных текстов, помимо «Фуэро Хузго», внимание исследователя привлекает один из основных сводов местного права Леоно-Кастильской Эстремадуры – пространное фуэро Куэнки, легшее в основу целого семейства фуэро. Этот памятник сохранился в трех редакциях, две из которых созданы на латыни («первоначальная форма» и «систематическая форма», согласно терминологии их издателя, Р. Уреньи-и-Сменхауда), а одна – на старокастильском (Ureña y Smenjaud 1935). При анализе старокастильского текста фуэро Куэнки легко заметить, что термин *yerro* в нем не употребляется ни разу, в то время, как для передачи понятия «преступление» используется именно термин *pecado*,<sup>15</sup> с помощью которого кастильский переводчик передавал латинское *scelus*.<sup>16</sup>

<sup>11</sup> FJuzgo, XII.3.5; (=LVis, XII.3.5).

<sup>12</sup> FJuzgo, XII.3.2; (=LVis, XII.3.2).

<sup>13</sup> FJuzgo, XII.3.12, (=LVis, XII.3.12)

<sup>14</sup> FJuzgo, XII.3.24. (=LVis, XII.3.24)

<sup>15</sup> См., например: FCRom. I.7.9 (= FCSis.VII.10-11): ...Pero si algunno fiziere tal pecado por el qual, si preso fuere, auia de auer capital sentençia de muerte, si depues del anno & dia

Прежде чем идти дальше, отмечу, что приведенные выше соображения относительно употребления термина *pecado* позволяют несколько скорректировать предполагаемую датировку перевода на старокастильский язык «Этимологий» Исидора Севильского и фуэро Куэнки. С известной долей уверенности можно говорить о том, что оба этих памятника были переведены с латыни в конце правления Фернандо III, либо в первые несколько лет правления его сына, Альфонсо X Мудрого. Верхняя граница, как представляется, видна довольно отчетливо – эти переводы не могли быть созданы после составления при дворе Альфонсо X свода правовых норм, известного, как «Зерцало», поскольку в нем в качестве обобщающего понятия для обозначения правонарушения уже использовался термин *yerro*.

Наконец, весьма интересную информацию можно почерпнуть из документов Фернандо III, написанных на старокастильском языке. До нашего времени дошло около 350 документов, опубликованных этим королем в течение последних двадцати лет своего правления,<sup>17</sup> и примерно половина из этого количества была издана уже на кастильском. В качестве обобщающего понятия для обозначения правонарушения в документах Фернандо III используется термин *tuerto* (вред, ущерб), обычно использовавшийся в паре с понятием *fuerça* (насилие).<sup>18</sup> Всего в королевских документах 1233–1252 гг. отмечено 23 случая его использования. Подобный выбор термина очевиден – в силу видовой специфики, в документах, как правило, содержались не общие понятия, а конкретные нормы, запрещающие нанесение физического вреда адресатам данных грамот или их имуществу. Как представляется, это в полной мере объясняет практически полное отсутствие в текстах королевских хартий понятия *pecado*,<sup>19</sup> имевшего в ту эпоху более теоретическое или, если можно так сказать, более доктринальное значение. Помимо *tuerto* в разобранных документах пра-

---

tornare & su eredad fallare enbargada de alguno, non la aya... (см. также FCRom.II.2.1; FCRom.II.2.13; FCRom.II.2.22; FCRom.II.5.8; FCRom.III.15.8).

<sup>16</sup> Подробнее о термине *pecado* и о его использовании в кастильском языке в качестве обобщающего для обозначения правонарушения см. в моей книге (Марей 2008); см. также недавнюю работу аргентинского исследователя Алехандро Морина (Morin 2009).

<sup>17</sup> González, 1983; общее число документов Фернандо III, опубликованных X. Гонсалесом, приближается к 900. – А.М.

<sup>18</sup> См., например: CDF-III, n. 704, vol. 3, p. 253–254 (Burgos, 1242): ...Mando firmemente e defiendo que ninguno non sea osado de facerles tuerto nin fuerça nin demasias a ellos nin a todas sus cosas, ca el que lo ficiere, al su cuerpo me tomaria por ello, e dever pechar mie cien maravedis en coto e a ellos duplado el danno.

<sup>19</sup> Мне удалось найти единственный случай использования этого термина в документах Фернандо III: CDF-III, n. 847, vol. 3, p. 433–438 (Sevilla, 1252), [Fuero de Carmona]: Si por pecados algunt omne cuydare alguna traycion en castiello o le fuer descubierta por fieles testigos el solo sufra la pena o el desteramiento, et si fueren et non le fallaren el sennor de Carmona tome toda su parte de quanto el ouiere et finque su muger et sus fijos en su parte en la uilla dentro o fuera sin ningun embargo.



вонарушения обозначались понятиями *mal* (3 раза), *mal fecho* (3 раза), *malfetria* (2 раза), *malfiesto* (1 раз), но, очевидно, эти понятия, в силу своего слабого лексического присутствия, не могли претендовать на роль обобщающих.

Понятие *yerro* в документах Фернандо III, изданных до 1250 года, встречается лишь один раз, в своем наиболее распространенном значении – как ошибка, заблуждение, проистекающее, в данном случае, из незнания земледельцем четких границ своего участка.<sup>20</sup> Ситуация меняется в 1250 году, когда на протяжении двух лет появляются четыре документа, в которых понятие *yerro* используется как обобщающее для обозначения правонарушения. В первом из них Фернандо III приводит свое решение по тяжбе между епископом и капитулом Туйской епархии, с одной стороны, и консехо города Туй, с другой. В документе сперва подробно перечисляются все агрессивные действия горожан, направленные против служителей Церкви (они вошли в собор с оружием в руках, пытались ворваться в алтарь, повалили светильники и т. д.), а затем они же обобщаются с помощью понятия *yerro*.<sup>21</sup>

Три других документа представляют собой одно и то же послание Фернандо III, адресованное в первом случае консехо города Уседы,<sup>22</sup> во втором – консехо Гвадалахары,<sup>23</sup> а в третьем – ряду консехо Эстремадуры.<sup>24</sup> В этих посланиях король устанавливает определенные нормы взаимоотношений между деревнями и местечками на территории консехо, которым были адресованы хартии. В частности, в них содержится клаузула, запрещающая какому-либо магнату, присяжному или алькальду вводить новые подати или давать новые «дурные фуэро» тому консехо, которому адресована хартия. В случае, если они решатся ослушаться данного запрета, король обещает покарать их за этот *yerro*, кото-

---

<sup>20</sup> CDF-III, n. 557, vol. 3, p. 76–77 (Burgos, 1235): ...Et por aqui pusiemos los mojones: el primero mojon a la cabeça de Pedro Telles, et el otro en la cabeça espartosa, et el otro pusiemos en la cabeça de Serranos, et des y como andidieron don Ordone et don Rodrigo por Montevero pusiemos los mojones entre estos mojones sobredichos; pusiemos otros muchos que supiera cada uno labrar contra su parte e que non cayese ninguno en yerro.

<sup>21</sup> CDF-III, n. 794, vol. 3, p. 369–374 (Sevilla, 1250): ...Et toue por bien et mande quel concejo de Tuy pechasen mill maravedis al obispo et al cabildo por los denuestos que digieron al obispo don Lucas et a las personas et a los canonigos de la iglesia, et porque entraron el iglesia con armas et encerraron los hombres tras el altar, et vertieron las lamparas, et por otras cosas malas et desaguisadas que hicieron al obispo et a la iglesia, que non debian facer, E mando que Pedro Melendez, la justicia, et Ferrando Suarez et Pedro Palombo, que fueron mayores en este fecho, que a un dia de fiesta general, que anden en pannos de lino et descalzos con sendas sogas a las gargantas, et que vengan a la iglesia mayor a que hicieron el yerro et que se paran ante el altar...

<sup>22</sup> CDF-III, n. 809, vol. 3, p. 387–389, (Sevilla, 18.11.1250).

<sup>23</sup> CDF-III, n. 819, vol. 3, p. 398–400, (Sevilla, 13.04.1251).

<sup>24</sup> CDF-III, n. 827, vol. 3, p. 412–415, (Sevilla, 09.07.1251).

рый они совершают по отношению к нему, как к сеньору.<sup>25</sup> Но можно ли утверждать, что в данном случае термин *yerro* употреблен для обозначения правонарушения вообще? Представляется, что подобное утверждение было бы некорректным, поскольку не учитывало бы цитируемого контекста во всей его полноте. Как видно из текста, понятие *yerro* употребляется как однородный член предложения с двумя другими – *tuerto* и *atreuimiento*. Первое из этих двух слов традиционно употреблялось в актовом материале для обозначения материального ущерба, второе же обозначало «дерзость» и служило одной из важнейших в кастильском праве характеристик преступного деяния – преступник должен был набраться дерзости, чтобы нарушить закон.<sup>26</sup> Таким образом, разбираемую фразу можно прочесть и другим образом: «все, кто введет сеньора в заблуждение, причинит ему ущерб и дерзнет пойти против него».

Подобное прочтение подкрепляется и еще одной фразой, содержащейся в той же клаузуле. Фернандо III грозит карой тем, кто «введет его в заблуждение» (*que me errassen*) и оскорбит его (*et tuerto diciessen*) так, как это было сказано выше в той же грамоте. Исходя из этого можно предположить, что в данном документе и *yerro*, и *errar* употребляются для того, чтобы передать гипотезу обмана сеньора, введения его в заблуждение, а не для обозначения правонарушения как типа действия.

Подводя промежуточные итоги, можно сказать, что в эпоху Фернандо III понятие *yerro*, в основном использовалось в своем основном значении, как «ошибка», «промах», «заблуждение» и имело, опять-таки, в основном, этическое значение. Функцию понятия, использовавшегося для передачи идеи правонарушения вообще, в этот период играл термин *pecado*. Таким образом, можно отметить своеобразное «семантическое раздвоение» понятия греха в кастильском языке первой половины XIII века: понятие *yerro* приняло на себя

---

<sup>25</sup> CDF-III, n. 809, vol. 3, p. 387–389, (Sevilla, 1250): Mando otrosi a los de las villas et defiendoles, so pena de mio amor et de mi gracia et de los cuerpos et de quanto que an, que ninguno, tambien jurado como alcalde, como otro cauallero ninguno poderoso nin otro qualquiere, dé mala cuenta nin dé mal despachamiento, nin mala premia, nin mala terreria, nin mal fuero ficiesse a los pueblos, tambien de la villa como de las aldeas, nin les tomase conducho a tuerto nin a fuerça, que yo me tornasse a ellos a facerles justicia en los cuerpos et en los aueres et en quanto an, como omnes que tal yerro et tal tuerto et tal atreuimiento fazen al sennor. Et maguer yo entiendo que todo esto deuo a fazer et a uedar por mio debdo et por mio derecho como sennor, plogo a ellos et otorgaronmelo et touieron que era derecho que yo, que diesse aquella pena que sobredicha es en los cuerpos et en los aueres, a aquellos que me errassen et tuerto me diciessen a mios pueblos, assi como sobredicho es en esta carta. (= CDF-III, n. 819, vol. 3, p. 398–400, (Sevilla, 1251); = CDF-III, n. 827, vol. 3, p. 412–415, (Sevilla, 1251))

<sup>26</sup> См., например: P.VII.prooem.: Olvidança e atreuimiento son dos cosas que fazen a los omes errar mucho. Ca el oluido los aduze, que non se acuerden del mal que les puede venir por el yerro, que fizieren. E el atreuimiento les da osadia, para acometer lo que non deuen, e desta guisa vsan el mal de manera que se les torna como en natura rescibiendo en ello plazer.

изначальное значение греческого ἄμαρτία, да и латинского *peccatum* – «промах», «ошибка», «погрешность» (Дворецкий 1958; Ernout–Meillet 1979, 747; Фуллер 2007, 26), в то время, как термином *pecado* обозначалась более материальная, если можно так сказать, уголовно-правовая составляющая греха. Однако уже в этот период иногда встречаются отдельные случаи употребления *yerro* как правонарушения вообще, что указывает на то, что подобное значение не было чуждо этому термину. В этом контексте более логичным выглядит выбор именно этого понятия юристами Альфонсо X Мудрого в качестве обобщающего при описании правонарушений.

#### YERRO В СТАРОКАСТИЛЬСКОМ ЯЗЫКЕ ЭПОХИ АЛЬФОНСО X МУДРОГО

В правовых текстах, созданных при дворе короля Альфонсо X Мудрого (1252–1284) терминология, используемая для обозначения противоправного, претерпела серьезные изменения. Среди основных причин этих изменений следует признать то, что Альфонсо X, по общему мнению исследователей, осознанно инспирировал процесс создания национального литературного языка и сам лично принимал в этом активное участие. Это выражалось, прежде всего, в построении системы определений старокастильских терминов, привязываемых им к их латинским аналогам – чаще всего эти термины вводились знаменитой формулировкой Альфонсо X “*en romance tanto quiere decir como en latin*”, то есть «что-либо на романсе означает то же самое, что на латыни...», после чего следовал латинский термин.<sup>27</sup>

Эти изменения напрямую коснулись термина *yerro*, ставшего основным объектом исследования в данной статье. В основном правовом своде, созданном под руководством Альфонсо Мудрого, – в «Семи Партидах» – именно этот термин стал основным для обозначения разного рода правонарушений и преступлений. Однако, представляется логичным предположить, что этот термин не сразу получил столь широкое распространение, как в «Партидах» (только в «Седьмой Партиде» насчитывается 310 случаев его употребления). Должен существовать текст, предшествовавший «Партидам», в котором *yerro* был бы введен в оборот в качестве обобщающего понятия для обозначения правонарушений.

В интересующий нас период, – со времени перевода на старокастильский язык «Вестготской правды» и до создания «Партид», – при дворе Фернандо III, а затем при дворе Альфонсо X, было создано значительное количество юридических текстов, различных масштабов и важности. Наиболее заметными из них были, конечно, труды, созданные по инициативе Альфонсо Мудрого: «Зерцало» и «Королевское Фуэро»; кроме них можно также назвать «Цветы права» (Ureña y Smenjaud–Bonilla y San Martin 1924) – произведение одного из наиболее известных юрисконсультов той эпохи, магистра Хакобо де лас Лейес. Если

<sup>27</sup> См. например: P.VII, II, III: Crimen perduellionis en latin, tanto quiere dezir en romance como traycion que se faze contra la persona del rey, o contra la pro comunal de toda la tierra...

расположить эти тексты в порядке их появления на свет, согласно принятой на сегодняшний день хронологии, то мы увидим, что сначала были написаны «Цветы права» (1251), затем «Зерцало» (1255), затем «Королевское Фуэро» (1255). В конце 50-х годов началась работа над «Партидами» и нормативные тексты, созданные после этой даты, уже не могли влиять на их лексику, но наоборот, как представляется, должны были испытывать их влияние. Среди этих текстов стоит назвать «Законы главных аделантадо», «Новеллы» (*Leyes Nuevas*) и «Постановление об игорных домах», изданные как дополнения и разъяснения к «Королевскому Фуэро», а также труды уже упоминавшегося Хакобо де лас Лейес, – «Учебник» и «Сумму о девяти временах тяжбы».

В «Цветах права» – трактате по процессуальному праву, созданном магистром Хакобо для Альфонсо X, в бытность того инфантом, единое обобщающее понятие для обозначения правонарушения практически отсутствует. Единственный раз во всем произведении в качестве такого понятия был употреблен термин *pecado*.<sup>28</sup> Интересно отметить, что в «Третьей Партиде», почти полностью написанной этим юристом несколькими годами позже, а затем в «Учебнике», который он написал для своего сына спустя еще несколько лет, в качестве подобного обобщающего понятия широко использовался именно термин *yerro*, иногда прямо отождествлявшийся с понятием *crimen*.<sup>29</sup>

В «Королевском Фуэро» также практически не содержится обобщающих понятий для обозначения правонарушения. Несколько раз с этой целью употреблялось слово *culpa*<sup>30</sup> но редкость его употребления не позволяет нам делать сколько-нибудь серьезные выводы. Понятие *pecado* также употреблялось редко и только в своем прямом значении – «грех», – например, применительно к

---

<sup>28</sup> Flores, I, XIII, III: Sennor, quando estos pleitos tales uinieron ante uos, se el peccado es atal que [se] fuere prouado, deue amorir el acusado, o perder el menbro, o perder el auer, o reçibir azotes, & non deuedes reçibir fiadores nen perçoneros entales pleitos, ca guisada cosa es quela persona que deue reçibir ela pena, que tracte por si el pleito.

<sup>29</sup> P.III, V, V: E aquellos a quien lo defienden son estos, el menor de veynte e cinco años, e el loco, e el desmemoriado, e el mudo, e el que es sordo de todo, e el que fuesse acusado sobre algun gran yerro en quanto durasse la acusacion. См. также: P.III, II, IX и т. д.

Doctrinal, II, IV, 3: Pleyto criminal es aquel que se demanda en juyzio por acusacion en que yaze pena de escarmjento o de echamjento de tierra o de jnfamja. & dezjmos que si alguno fuesse enplazado que venga a rresponder ala acusacion que fazen del, de algun crimen quel aponen; si non vinjere al plazo, deuen pasar contra el en esta manera: fazjendo pregonar que venga fazer derecho sobre aquel yerro por que fue enplazado & acusado, & ponjendol plazo guisado...

<sup>30</sup> FReal, IV, V, I: Todo ome que alguna cosa ficiere por que deva aver pena en su cuerpo, reciba la pena que devie aver en el tiempo que fizo la culpa, e non en el tiempo que es dada la sentencia.

содомии и прелюбодеянию,<sup>31</sup> а термин *yerro* был употреблен единственный раз во всем тексте памятника в значении «ошибка».<sup>32</sup>

А вот в «Зерцале», напротив, *yerro* употребляется именно в качестве обобщающего понятия для обозначения правонарушений. Под термином *yerro* здесь объединяются предательство, измена, насилие, убийство, кража, грабеж и другие противоправные действия.<sup>33</sup> Всего в 5 книгах «Зерцала» встречается 45 упоминаний термина *yerro*, из них менее 5 – в значении «ошибка», «заблуждение», тогда как в остальных случаях, этот термин употреблялся для обозначения различного рода правонарушений. В качестве понятий, синонимичных *yerro* в «Зерцале» периодически использовались термины *malfetria* и *pecado*. Таким образом, именно «Зерцало» было, по всей видимости, первым юридическим текстом, в котором термин *yerro* был впервые употреблен в интересующем нас значении: на это указывают, с одной стороны, относительно небольшое количество случаев его употребления, а с другой, уже устоявшийся спектр его значений в данном тексте.

Однако, если допустить справедливость данного утверждения, то необходимо дать логичное объяснение тому, что исследуемый термин практически не употребляется в тексте «Королевского Фуэро», опубликованного на несколько месяцев позже «Зерцала». Представляется, что этот факт можно объяснить двумя причинами. Во-первых, тем, что по мнению многих ученых, «Королевское Фуэро», хотя и было опубликовано позже «Зерцала», но разрабатывалось задолго до него, еще до вступления Альфонсо X на трон,<sup>34</sup> и, следовательно, лексика, употреблявшаяся в нем, также была лексикой более раннего периода, по отношению к лексике «Зерцала». Второй, и, по нашему мнению, куда более важной причиной такого различия, является характер двух рассматриваемых текстов: «Королевское Фуэро», как известно, было систематизированной компиляцией норм местного леоно-кастильского права, в то время, как «Зерцало» в гораздо большей степени испытало на себе влияние общего права, *Ius commune*.

---

<sup>31</sup> FReal, IV, IX, II: Maguer nos agrauia de fablar en cosa que es muy sin guisa de cuydar, e muy mas guisa de facer: pero porque mal pecado alguna vez aviene que un ome cobdicia a otro pecar con el contra natura, mandamos que cualesquier que sean que tal pecado fagan, que luego que fuer sabido, que amos a dos sean castrados ente todo el pueblo, e despues al tercer dia que sean colgados por las piernas fasta que mueran, e nunca dende sean tollidos. См. также FReal, IV, IX, II.

<sup>32</sup> FReal, I, II, II: Et por esto establecemos que todo ome que entendiere o sopiere algun yerro que faga rey, digagelo en su poridat, e si el rey lo quisiere emendar, sinon callelo, e otro ome non lo sepa por el..

<sup>33</sup> Esp. I, I, XII: Empero si qual quier destos sobre dichos feciese algun yerro que fuese atal que segunt el entendimiento que los omes han naturalmente deviese entender que era mal de lo fazer asi como si feziесе traycion o aleve o adulterio o omeziello o furto o robo o fuerza o otro yerro semejante destos non se podrie escusar de la pena que mandan estas nuestras leyes.

<sup>34</sup> О хронологии правотворческой деятельности Альфонсо X см. след. работы: Craddock, 1981; Iglesia Ferreirós, 1980; Sánchez-Arcilla Bernal, 1999, etc.

Это различие и повлекло за собой некоторые различия в употребляемой лексике, – если в «Королевском Фуэро» использовалась, в основном, лексика местных фуэро, то в «Зерцале» старались употреблять книжные слова, одним из которых был рассматриваемый в данной статье термин *yerro*. В пользу подобной гипотезы говорит и тот факт, что в юридических текстах эпохи Альфонсо X, созданных уже после «Партид», сохраняется то же различие. Термин *yerro* совершенно не употребляется в памятниках права, издававшихся для местного употребления, в качестве разъяснения и толкования непонятных мест «Королевского Фуэро»: в «Законах главных аделантадо», «Новеллах», «Постановлении об игорных домах»; в то же время, он входит в активное употребление в текстах ученых, носящих скорее теоретический или дидактический, чем прикладной юридический характер: в качестве примера можно привести уже упоминавшийся «Учебник» магистра Хакобо де лас Лейес и, конечно же, сами «Семь Партид».

В тексте «Семи Партид» *yerro* становится одним из ключевых понятий для всей концепции уголовного права. Именно через этот термин, как уже говорилось, юристы Альфонсо X определяли преступление (*crimen*).<sup>35</sup> В классификации грехов, вошедшей в текст некоторых рукописей «Первой Партиды», именно через понятие *yerro* описывается еще один принципиально важный концепт – «преступный грех», *pecado criminal*.<sup>36</sup> Как видно из приведенных контекстов, эти термины синонимичны друг другу: они оба определяются через термин *yerro*, оба охватывают один и тот же круг явлений; фактически старокастильское *pecado criminal* и представляет собой буквальный перевод латинского *crimen*.

Рассматривая приведенные контексты, можно отметить и еще одну особенность употребления термина *yerro* в текстах эпохи Альфонсо Мудрого. Во всех текстах предшествующего периода, приведенных и разобранных в этой работе, кроме, пожалуй, отрывков из кастильского перевода «Этимологий» Исидора Севильского, термин *yerro* занимал самостоятельную позицию, не входя в состав каких-либо устойчивых словосочетаний. Исключение, как и было сказано,

---

<sup>35</sup> Part.I.8.6 (según el código de Biblioteca Nacional: BNE, ms.12793 f.31r.): *Crimen* en latin tanto quiere decir como pecado de yerro, que los omes facen errando la carrera por do deben ir para ganar amor de Dios, et haciendo las cosas que a el pesan.

<sup>36</sup> Part.I.8.4 (BNE, ms.12793 f.30v.): Tres maneras son de pecados sobre que establecio santa elesia que fuese fecha la penitencia. La primera es llamada venial, ca venial tanto quiere decir en latin como pedir perdon. Et como quier que en todas tres convenga de facer esto, sobre esta señaladamiento cae mas esta palabra que sobre las otras, porque rogando a Dios et haciendo penitencia, ligeramente puede deste ganar perdon: et esto aviene porque es de los malos pensamientos en que home está. La segunda es llamada criminal, que quiere tanto decir como yerro de culpa: et este ha de mayoria sobre el venial tanto quanto ha de cuidar el pecador, et ha de buscar carrera para facer lo que cuido, trabajandose de lo complir. La tercera llaman mortal, porque ella face al home complir de fecho los pecados que son como muerte del alma: et esto porque ha ya pasado por pensamiento et para catar manera para facerlo, et lo han complido por fecho.

представляют только «Этимологии», в тексте которых встречается выражений *yerro del fecho*. В тексте же «Семи Партид» *yerro* неоднократно включался в состав устойчивых словосочетаний, таких, например, как разобранные выше *yerro de culpa*, *pecado de yerro*, а также *yerro de traycion* и т. д.<sup>37</sup> Подобная практика словоупотребления роднит *yerro* с латинским понятием *crimen*, также постоянно включавшимся в словосочетания в качестве квалифицирующего элемента состава (ср. *crimen adulterii*, *crimen laesae maiestatis*, etc.).<sup>38</sup> На основе такого употребления исследуемого понятия можно предположить, что оно приобрело для юристов Альфонсо X характер технического термина и, соответственно, рассматривалось как слово из профессионального юридического языка, а не как обычная, «профанная» лексема.

Забегая вперед, можно заметить, что если принять это предположение как верное, становится понятным вытеснение из уголовно-правовых текстов понятия *yerro* термином *delito*, имевшее место в начале XVI века. Будучи поставленными перед необходимостью вписывать свою терминологическую и категориальную систему в контекст системы *Ius commune*, испанские юристы начали заменять непонятный иностранному юристу термин *yerro* более привычным их слуху латинским *delictum*, превратившемся в испанское *delito*. Впрочем, этот тезис заслуживает отдельного подробного разбора с привлечением нормативных и нарративных источников XV–XVI вв.

Принятие термина *yerro* в качестве основной категории уголовного права повлекло за собой разработку его теории и идеологии. О теоретических основах этого понятия, его родовых и видовых признаках было подробно написано ранее (Марей 2008), поэтому сейчас я позволю себе кратко остановиться на его идеологической стороне, отразившейся в правовой риторике нормативных и актовых памятников эпохи Альфонсо X.

Для понимания сути *yerro* в его интерпретации юристами Альфонсо X принципиально важны несколько понятий, среди которых следует отметить уже упоминавшийся термин *pecado* в его основном значении, то есть, «грех», метафора дороги (*carrera*), понятия «забвения» (*oluidança*), «дерзости» (*atreuimiento*) и, безусловно, «гордыни» (*soberuia*). Согласно прологу Седьмой Партиды, именно забвение и дерзость в душах людей становятся причиной того, что они совершают проступки и преступления, поскольку люди забывают о грозящих им за это наказаниях и, вследствие этого, дерзают преступить за-

---

<sup>37</sup> Cfr. P.VII.1.22: ...Fueras ende si la acusacion fuesse fecha sobre yerro de falsedad; P.VII.2.1: *Laese maiestatis crimen*, tanto quiere dezir en romance como yerro de traycion que faze ome contra la persona del rey; etc.

<sup>38</sup> О латинском понятии *crimen* и особенностях его употребления в юридической латыни см. классическую работу Дж. Лонго (Longo 1976), а также первую главу моей работы и цитированную там библиографию (Марей 2008).

кон. Отягощает творимое зло то, что совершают его люди, будучи обуянными гордыней и даже получая от совершенного удовольствия.<sup>39</sup>

Этот, сугубо риторический в своей основе, образ дает основание говорить о двух аспектах восприятия *yerro* составителями «Партид». С одной стороны, все перечисленные выше термины не имеют технического правового значения. В разбираемом фрагменте пролога понятие *yerro* характеризуется, с этической точки зрения, как категория, скорее, морально-этическая, нежели правовая. Эта сторона рассматриваемого понятия освещается и в знаменитом фрагменте из первой «Партиды», с цитирования которого была начата данная статья.<sup>40</sup> *Yerro* предстает там как ошибка, которую совершают люди, отступающие с того пути, в конце которого их ждет любовь Божья и совершающие проступки, печалющие Господа. Данная характеристика *yerro* возвращает к сделанным выше замечаниям о том, что это понятие аккумулирует в себе черты, изначально присущие библейскому понятию греха.

С другой стороны, за понятиями дерзости, гордыни и удовольствия, получаемого от преступления, явно прослеживается формирующаяся концепция вины как субъективного психологического отношения к совершенному. Неизвестная юристам древнего Рима и раннего Средневековья, эта концепция формируется в рамках канонического права, благодаря разработанному канонистами понятию греха как личного переживания деяния, противоречащего заповедям Господним. В «Партидах» можно наблюдать одну из первых попыток европейской юриспруденции ввести этот субъективный элемент в концепцию уголовного преступления.

Продолжая анализ правовой составляющей понятия *yerro*, следует привлечь внимание ко второй части того же пролога к Седьмой Партиде. В ней *yerro* рассматривается уже не как абстрактное деяние, печалющее Бога, нарушающее его заповеди и губящее душу человека, но как проступок, противоречащий положениям земных законов, обычаев и фуэро.<sup>41</sup> Те же две линии в употреблении тер-

<sup>39</sup> P.VII.prooem.: Olvidança e atreuimiento son dos cosas que fazen a los omes errar mucho. Ca el oluido los aduze, que non se acuerden del mal que les puede venir por el yerro, que fizieren. E el atreuimiento les da osadia, para acometer lo que non deuen, e desta guisa vsan el mal de manera que se les torna como en natura rescibiendo en ello plazer. E por que tales fechos como estos que se fazen con soberuia, deuen ser escarmetados crudamente, porque los fazedores resciban la pena que merescen, e los que lo oyeren se espanten, e tomen ende escarmiento, porque se guarden de fazer cosa, porque non resciban otro tal.

<sup>40</sup> Part.I.8.6 (según el código de Biblioteca Nacional: BNE, ms.12793 f.31r.): *Crimen* en latin tanto quiere decir como pecado de yerro, que los omes facen errando la carrera por do deben ir para ganar amor de Dios, et haciendo las cosas que a el pesan.

<sup>41</sup> P.VII.prooem.: ...Queremos aqui mostrar en esta setena, de aquella iusticia, que destruyendo tueylle por cruos escarmientos las contiendas e los buyllicios que se leuantan delos malos fechos, que se fazen a plazer de la vna partida, e a danno e a desonrra dela otra. Qua estos fechos atales son contra los mandamientos de Dios, e contra los establescimientos de las leyes, e de los fueros e derechos.



мина *yerro* – риторическая и формально-юридическая, – сохраняются и в документах, выходящих из канцелярии Альфонсо X. Сам термин употребляется там всего несколько раз, но среди них есть возможность выделить два типа словоупотребления. Так, в документе, датированном 1262 годом, Альфонсо X употребляет понятие *yerro* как технический правовой термин, синоним латинского *crimen*, воспроизводя классический принцип права, согласно которому за одно преступление человек не должен наказываться дважды.<sup>42</sup> С другой стороны, в приписке (кодицилле) к своему завещанию, составленному в 1284 году, объясняя решение лишить наследства своего старшего сына, инфанта Санчо, король мотивирует это тем, что короли издавна имели право проклясть тех из своих потомков, кто выступал против них с «ужаснейшими преступлениями».<sup>43</sup> Очевидно, что, употребляя выражение *yerro descomunial*, Альфонсо X не имел в виду какого-то конкретного состава преступления, обозначая этими словами весь комплекс проступков, совершенных Санчо по отношению к своему отцу.

#### ОСНОВНЫЕ ВЫВОДЫ

Переходя к заключению, можно кратко обобщить выводы, достигнутые в процессе исследования. Во-первых, понятие *yerro* в кастильской правовой и филологической традиции до Альфонсо X имеет, скорее, этический характер, нежели юридический: основными его синонимами в латинском языке выступают понятия *error*, *vitium* и только затем *crimen* и *delictum*; в старокастильском *yerro* сближается с понятием греха (*pecado*), перенимая часть его традиционных значений, в то время, как само понятие *pecado* использовалось, в основном, для передачи уголовно-правовых коннотаций.

Во-вторых, в период правления Альфонсо Мудрого понятие *yerro* окончательно становится частью юридической фразеологии и, по всей видимости, начинает восприниматься современниками как технический правовой термин. В этот период разрабатывается концепция *yerro*, объединяющая в себе как правовые, так и этические его коннотации. При этом следует отметить известный синкретизм, свойственный правовому сознанию исследуемой эпохи: в понятии *yerro* объединяются представления о преступлении, как противоправном деянии, грехе, как деянии, противном заповедям Господним и о проступке, как о этически неверном действии.

Наконец, в-третьих, следует еще раз отметить тот факт, что понятие *yerro* продержалось в кастильской правовой терминологии не очень долго, будучи

---

<sup>42</sup> Alfonso X, Sevilla, 19.05.1263 (A. H. N., Nobleza, Osuna, c.12, n.19): Otrossi lo que dize y sobresta razon que el matador perdiessse sus heredades e todos sus bienes esto non tenemos por bien por dos razones. La una que por un yerro non deue recibir dos penas. La otra que por el malfecho que fizo non deuen perder sus herederos.

<sup>43</sup> Alfonso X, Codicillo de testamento, Sevilla, 10.01.1284 (A. N. de la Torre do Tombo, Gaveta XVI, m. 2, n. 6): Es ffuero antiguo e derecho que los reyes puedan maldezir a los de su linage que erraren contra ellos de yerros descomunales.

заменено в начале XVI века термином *delito*. Основной причиной этого, как представляется, была проходившая нарастающими темпами интеграция Испании в общеевропейское культурное и, в том числе, правовое пространство. Кастильская терминология преступления, основанная на национальных культурных традициях, не была понятна европейским юристам традиции *Ius Commune*, пользовавшимся, в основном, категориальным аппаратом римского и, отчасти, канонического права. Следствием этого, применительно к теме данной статьи, стал отказ от термина *uerro* и замена его классическим римско-правовым понятием *delictum*, превратившемся в испанском языке в *delito*.

### БИБЛИОГРАФИЯ

- Ауров, О. В., Марей, А. В., ред. (2012) *Вестготская правда (Книга приговоров), Lex Visigothorum (Liber iudiciorum)*. Латинский текст. Перевод. Исследование. Москва.
- Дворецкий, И. (1958) *Древнегреческо-русский словарь*, в 2-х т. Москва.
- Марей, А. (2008) *Язык права средневековой Испании: от Законов XII Таблиц до Семи Партид*. Москва.
- Уколова, В. (1984) «Исидор Севильский как деятель культуры раннего средневековья», *Проблемы испанской истории*, 176–190. Москва.
- Фуллер, Л. (2007) *Мораль права*. Москва.
- Brehaut, E. (1912) *An encyclopedist of the Dark Age. Isidore of Seville*. New York.
- Cazier, P. (1994) *Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique*. Paris.
- Corominas, J., Pascual, J. A. (1980) *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, 6 vols. Madrid.
- Craddock, J. (1981) “La cronología de las obras legislativas de Alfonso X el Sabio”, *Anuario de Historia del Derecho Español (AHDE)* 51, 365–418.
- Ernout, A., Meillet, A. (1979) *Dictionnaire étymologique de la langue latine: histoire des mots: 4-me ed.* Paris.
- Fontaine, J. (1959) *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*. Paris.
- González Cuenca, J. (1983) *Las Etimologías de San Isidoro romanceadas*, 2t. Salamanca.
- González, J. (1983) *Reinado y diplomas de Fernando III. Vol. 3: Colección documental de Fernando III*. Cordoba.
- Hernández Alonso, C., Fradejas Lebrero, J., Martínez Díez, G., Ruiz Asencio, J.-M., eds. (1993) *Las glosas Emilianenses y Silenses. Edición crítica y facsímil*. Burgos.
- Iglesia Ferreirós, A. (1980) Alfonso X el Sabio y su obra legislativa: algunas reflexiones, *AHDE* 50.
- King, P. (1972) *Law and Society in the Visigothic Kingdom*. Cambridge.
- Longo, G. (1976) *Delictum y crimen*. Milano.
- Morales Arrizabalaga, J. (1995) *Ley, jurisprudencia y derecho en Hispania romana y visigoda*. Zaragoza.
- Morin, A. (2009) *Pecado y Delito en la Edad Media: Estudio de una relación a partir de la obra jurídica de Alfonso el Sabio*. Córdoba, Argentina.
- Nieves Sánchez, M. ed. (2000) *Diccionario español de documentos alfonsíes*. Madrid.
- Petit, C. (2000) *Iustitia Gothica: Historia social y teología del proceso en la Lex Visigothorum*. Huelva.

- Rubio Moreno, L. (1991) *Contribución al estudio de las definiciones lexicas de las "Partidas" de Alfonso el Sabio*. Avila.
- Sánchez-Arcilla Bernal, J. (1999) La obra legislativa de Alfonso el Sabio. Historia de una polémica, *El Scriptorium alfonsí: de los libros de astrología a las "Cantigas de Santa Maria"*. Madrid.
- Ureña y Smenjaud, R. (2003) *La legislación gótico-hispana (Leges Antiquiores – Liber Iudiciorum)*. Estudio crítico. Pamplona.
- Ureña y Smenjaud, R. de. (1935) *Fuero de Cuenca (formas primitiva y sistemática: texto latino, texto castellano y adaptación del fuero de Iznatoraf)*. Madrid.
- Ureña y Smenjaud, R. de, Bonilla y San Martín, A. (1924) *Obras del Maestro Jacobo de las Leyes, juriconsulto del siglo XIII*. Madrid.
- Zurita, R. (1973) *Textos de definiciones romanas y de Partidas*. Madrid.

# СФЕРИЧЕСКАЯ ЗЕМЛЯ ОТ ДРЕВНИХ ГРЕКОВ ДО ЭПОХИ ВЕЛИКИХ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ ОТКРЫТИЙ

А. И. ЩЕТНИКОВ

Центр образовательных проектов СИГМА, Новосибирск  
[schetnikov@ngs.ru](mailto:schetnikov@ngs.ru)

---

ANDREY SCHETNIKOV

СИГМА. The Centre of Educational Projects, Novosibirsk, Russia  
SPHERICAL EARTH: FROM THE ANCIENT GREEKS TO THE PERIOD  
OF THE GREAT GEOGRAPHIC DISCOVERIES

ABSTRACT: The review deals with the origin and late development of the spherical Earth's doctrine in ancient Greece, as well as how it was assimilated in other cultures that came into the contact with Hellenistic culture directly or through a chain of tradition. Special attention is paid to the methods of mathematical geography, which allow to measure the circumference of the globe and to determine the coordinates of geographical points on its surface.

KEYWORDS: Ancient and medieval geography, measuring of the distances, travel

---

## ВВЕДЕНИЕ

Возникший в XIX веке культурно-идеологический миф о том, что образованные люди средневековой Европы, в отличие от своих древнегреческих предшественников, считали Землю плоской, достаточно широко обсуждался в литературе; истории создания этого мифа и его опровержению посвящена книга Дж. Б. Рассела *Изобретение плоской Земли* (Russell 1991).

Эта тема исходно была связана с обсуждением плавания Христофора Колумба. Знал ли Колумб, что до настоящей Индии ему никак не доплыть, потому что расстояние до неё в западном направлении слишком велико? Или же он всецело руководствовался картой Тосканелли, на которой расстояние на запад от берегов Европы до Японии было примерно таким же, как действительное расстояние до Центральной Америки, а о других измерениях размеров Земли ему ничего не было известно? Если Колумбу всё-таки были известны действительные размеры земного шара, то не выходит ли так, что он с самого начала плыл не в Индию, а к другим землям за Атлантическим океаном, о которых у

СХОЛН Vol. 6. 2 (2012)

[www.nsu.ru/classics/schole](http://www.nsu.ru/classics/schole)

© А. И. Щетников, 2012

него были какие-то сведения? Литература по этому вопросу также весьма обширна. Интересующемуся читателю я могу рекомендовать весьма обстоятельный очерк по этой теме, принадлежащий Мамедбейли (1961).

Означенные выше вопросы в этом обзоре я обсуждать вообще не буду, поскольку меня в гораздо большей степени интересует другая сторона дела. На примере учения о круглой Земле мы можем посмотреть, как устроена научная традиция и как она работает. Это учение возникло в истории человеческой культуры один-единственный раз – в Древней Греции, в V веке до н. э. Развившись до некоторой совокупности доказательств, рабочих моделей и дальнейших умозаключений, оно приобрело стандартную форму изложения, в которой и передавалось от греков к латинянам, индийцам, сирийцам, затем – на исламский Восток, а от мусульман – к жителям Западной Европы. И именно этой стандартной формой, её сохранением и отклонениям, возникающим при её трансляции, мы займёмся ниже.

#### ВОЗНИКНОВЕНИЕ УЧЕНИЯ О СФЕРИЧЕСКОЙ ЗЕМЛЕ

Начальное становление теории двух сфер, согласно которой сферическая Земля находится в центре сферического Неба, может быть описано лишь в самых общих деталях по причине отсутствия у нас необходимых источников. Прежде всего, можно с уверенностью сказать, что такой теории не было ни у египтян, ни у вавилонян, так что она является греческим изобретением (см. Нейгебауер 1968, Ван-дер-Варден 1991). Вавилонская астрономия занималась расчётами и предсказаниями видимых движений небесных светил; и похоже, что вопрос о том, как эти светила располагаются в пространстве на самом деле, вавилонян не занимал. Греки же, напротив, с самого начала своих занятий науками целенаправленно занялись выдвиганием астрономических гипотез, объясняющих небесные явления.

Идею о том, что Земля имеет форму шара, традиция приписывает Пифагору, а также его младшему современнику Пармениду (см. Жмудь 1990, 115). Геометрическая модель двух сфер, небесной и земной, включающая в себя учение о суточном вращении звёздного неба, о годовом движении Солнца по эклиптике и о том, какие небесные явления наблюдаются в различных климатах Земли, развивалась греческими математиками по меньшей мере с конца V века до н. э. К сожалению, детали этой истории нам почти неизвестны, зато известен конечный результат: математическому описанию этой модели посвящён трактат *О движущейся сфере*, созданный Автоликом из Питаны в конце IV века до н. э., и являющийся первым целиком дошедшим до нас древнегреческим сочинением по математике.

#### АРИСТОТЕЛЬ

Первое подробное изложение учения о сферической Земле даёт Аристотель (384–322 до н. э.) в трактате *О небе*. Этот трактат – не астрономический; боль-

шая его часть посвящена изложению собственных философских идей Аристотеля, касающихся общего устройства Вселенной. Прежде всего, здесь вводится понятие о двух видах простых движений: первое – это вращение по кругу с постоянной скоростью, второе – это движение по прямой к центру мира и в противоположном направлении от этого центра. Первый вид движения приписывается самому Небу и прочим небесным телам, второй вид – четырём элементам. Шарообразное небо, движущееся равномерным круговым движением, объявляется вечным и неуничтожимым. Сферическая Земля помещается в центр космоса и объявляется неподвижной: её частям присуще только движение по прямой, поэтому вращательным движением она двигаться не может.

В трактате *О небе*, помимо философских спекуляций, содержатся доводы научного характера, посвящённые доказательствам шарообразности Земли и излагаемые в 14 главе II книги. Прежде всего, шарообразность Земли объясняется, исходя из соображений механического равновесия взаимодействующих частей:

Земля по необходимости имеет шарообразную форму: ведь каждая из её частей имеет вес вплоть до середины, и так как меньшая теснима большей, то они не могут образовывать волнистую поверхность, но подвергаются взаимному давлению и уступают друг другу до тех пор, пока не будет достигнута середина (297a8–12).

Этот довод воспроизводился впоследствии не только в астрономических сочинениях, но также и в работах по механике: основанные на нём доказательства мы видим в первой книге трактата Архимеда *О плавающих телах*, и в частности, в предложении 2, где доказывалось, что «поверхность установившейся неподвижно жидкости имеет форму шара с тем же центром, что и у Земли».

Приводит Аристотель и ряд доказательств шарообразности Земли, основанных на наблюдениях небесных явлений. Первое доказательство связано с наблюдениями лунных затмений:

Это доказывалось, исходя из явлений, воспринимаемых чувствами. Ведь в противном случае сегменты при лунных затмениях не были бы такими. Обычно месячные фазы принимают всевозможные формы (они бывают и прямыми, и двояковыпуклыми, и вогнутыми), а в затмениях отграничивающая линия всегда дугообразна. Следовательно, раз Луна затмевается потому, что её заслоняет Земля, то причина такой формы – округлость Земли, и Земля шарообразна (297b23–30).

Второе доказательство связано с изменениями картины звёздного неба при передвижении наблюдателя к северу или к югу:

Из наблюдений звёзд с очевидностью следует не только то, что Земля круглая, но и то, что её размер невелик. Стоит нам немного переместиться к югу или к северу, как круг горизонта явно становится другим: звёздное небо над головой значительно меняется, и при переезде на север или на юг видны не одни и те же звёзды. Так, некоторые звёзды, видимые в Египте и в окрестности Кипра, не видны в северных странах, а звёзды, которые в северных странах видны постоянно, в указанных областях заходят. Таким об-

разом, из этого ясно не только то, что Земля круглой формы, но и то, что эта сфера невелика: иначе столь незначительные перемещения не вызывали бы столь быстрых изменений (297b31–298a9).

Далее Аристотель приводит важные, хотя и курьёзные соображения географического характера, в некотором смысле намечающие будущий путь Колумба:

Поэтому те, кто полагают, что область Геракловых столпов соприкасается с областью Индии и таким образом море является единым, придерживаются не таких уж невероятных воззрений. В качестве довода они указывают на слонов, род которых обитает в обеих крайних областях: края таковы потому, что соприкасаются между собой (298a9–15).

### ИЗМЕРЕНИЕ РАЗМЕРОВ ЗЕМЛИ

Об измерениях размеров Земли в античную эпоху можно прочесть в другой моей статье (Щетников 2010), поэтому здесь я ограничусь кратким обзором. Аристотель в трактате *О небе* сообщает о первых попытках измерения длины земной окружности:

Математики, которые берутся вычислять величину окружности, говорят, что она составляет около сорока мириад [стадиев]. Судя по этому, тело Земли должно быть не только шарообразным, но и небольшим по сравнению с величиной других звезд (298a15–20).

Одним из математиков, о которых говорит Аристотель, скорее всего был крупнейший астроном IV века до н. э. Евдокс Книдский (ок. 406–355 до н. э.). Страбон в *Географии* (II, 5.14) сообщает о том, что Евдокс производил на Книде наблюдения появляющегося на горизонте Канопуса. Севернее Книда эта звезда совсем не видна; зато она видна южнее, и чем дальше на юг плыть, тем выше она поднимается. Возможно, что именно на этих наблюдениях основывался полученный Евдоксом результат.

Сорок мириад – это 400.000 стадиев. Каким стадием пользовался Евдокс, мы не знаем; но всякий стадий составляет 100 пар шагов или 600 ступней, просто шаги и ступни в разных системах мер могут несколько различаться между собой. Один стадий, переведённый в наши метры, составляет несколько меньше 200 метров; поэтому 400.000 стадиев – это несколько меньше 80.000 километров. А охват Земли по современным данным составляет приблизительно 40.000 километров. Так что сообщаемый Аристотелем результат завышен в полтора–два раза, хотя и даёт правильную оценку размеров Земли по порядку величины. Основным источником ошибки, по-видимому, в данном случае оказалась сложность измерения расстояний между географическими пунктами по морю; для повышения точности такие измерения желательно производить на суше.

Ещё две процедуры измерения размеров Земли описаны в трактате Клеомена. Первое из них было осуществлено Эратосфеном (276–194 до н. э.). Считая, что Александрия и Сиена находятся на одном меридиане, Эратосфен оценил расстояние между ними в 5.000 стадиев. Далее, ему было известно, что Сиена находится на летнем тропике, поскольку в полдень летнего солнцестояния

вертикальные предметы в Сиене не отбрасывают тени. В это же время в Александрии Солнце наблюдается по отношению к вертикали под углом, который по результатам измерений Эратосфена составляет  $\frac{1}{50}$  от меридионального круга. Отсюда следует, что дуга меридиана между Александрией и Сиеной составляет  $\frac{1}{50}$  полного охвата Земли. Тем самым полный охват Земли по Эратосфену составляет 250.000 стадиев.

Клеомед сообщает также об оценке размеров Земли, произведённой Посидонием (ок. 135 – ок. 50 до н. э.). В этой процедуре предполагается, что на одном меридиане находятся Родос и Александрия, и расстояние между этими двумя пунктами оценивается в 5.000 стадиев. Известно, что Канопус на Родосе лишь незначительно поднимается над горизонтом, а в Александрии поднимается на « $\frac{1}{4}$  знака», то есть на  $\frac{1}{48}$  часть меридионального круга. Отсюда следует, что охват Земли составляет 240.000 стадиев.

Страбон в *Географии* (II, 2.2) приписывает Посидонию другой результат измерений охвата Земли, равный 180.000 стадиев. Клавдий Птолемей в своей *Географии* также пользуется охватом Земли в 180.000 стадиев, приписывая этот результат географу Марину Тирскому, своему предшественнику, жившему в I веке н. э.

#### ГРЕЧЕСКИЕ УЧЕБНИКИ АСТРОНОМИИ

Ранних греческих учебных текстов по астрономии до наших дней не дошло. Зато мы имеем четыре текста эллинистической эпохи, излагающих «стандартную модель» мироустройства, принятую в это время.

Сочинение Гемина *Введение в явления* датируется 70 годом до н. э. Трактат Клеомеда *Учение о круговращении небесных тел* написан между серединой I века до н. э. и концом II века н. э. В сочинении Теона Смирнского *Изложение математических предметов, полезных при чтении Платона*, написанном в первой половине II века н. э., имеется большой астрономический раздел; Теон пишет, что он опирается на некий обзор математических наук, составленный перипатетиком Адрастом Афродизийским, жившим в I веке н. э. Все три названных текста носят обзорный, учебный характер, и в своей совокупности представляют нам широкую картину астрономических познаний, которой обладали образованные люди этой эпохи.

К этим трём учебникам надо добавить также знаменитый *Альмагест* Клавдия Птолемея (ок. 87–165 н. э.). Большая часть этого сочинения посвящена рассмотрению астрономических моделей движения небесных тел и уточнению параметров этих моделей на основе наблюдений. Однако вводный раздел носит достаточно общий характер и излагает общепринятую модель устройства мира.

Опишем теперь саму эту модель, следуя греческим источникам. Прежде всего, в этом описании обосновывается несколько связанных между собой исходных посылок: Земля шаровидна, она находится в центре сферического космоса и относится к его размерам, как «точка к величине». Шаровидность Земли в



меридиональном направлении подтверждается изменением общей картины неба при перемещении с юга на север: меняет свою высоту небесный полюс и вместе с ним наклоняется всё небо, так что некоторые южные звёзды становятся невидимыми, зато некоторые северные звёзды становятся незаходящими. Шаровидность Земли в широтном направлении, с востока на запад, подтверждается наблюдениями за лунными затмениями: если одно и то же затмение наблюдается в местах с разной долготой, то в пунктах, расположенных восточнее, это затмение происходит в более позднее местное время, а в пунктах, расположенных западнее – в более раннее местное время.

То, что Земля находится в центре космоса, не имеет воспринимаемого отношения к величине неба и является в нём точкой по положению, обосновывается тем, что мы всегда видим над горизонтом половину небесной сферы, и диаметрально противоположные светила одновременно заходят и восходят, а также тем, что небесные светила, за исключением Луны, не имеют видимых параллаксов.

Далее обзор переходит к описанию небесной сферы: её полюсов, параллелей, экватора, меридианов. Рассматривается также, каким образом вращение небесной сферы наблюдается в разных земных широтах, в том числе на земном экваторе и полюсах, и вводится понятие о полярных небесных кругах, отграничивающих для данного наблюдателя области незаходящих и невосходящих звёзд.

После этого обсуждается истинное годовое движение Солнца по эклиптике, вносятся понятия о точках равноденствия и солнцестояния, тропические круги. Поверхность Земли разделяется на климатические пояса в соответствии с разделением небесной сферы, после чего описывается смена времён года с точки зрения наблюдателей, находящихся в этих поясах: что в течение года происходит с видимым дневным путём Солнца на экваторе, на северном и южном тропиках, в умеренных зонах, на полярных кругах, на северном и южном полюсе.

Ещё одна тема, характерная для такого введения – это разделение всей земной поверхности на четыре части экватором и меридиональным кругом. В одной из таких частей живём мы, это наша ойкумена. Во второй части, находящейся с нами по одну сторону от экватора, живут наши «соседи». В третьей части, с которой мы граничим по экватору, живут «противожители». Наконец в четвёртой части, диаметрально противоположной по отношению к нам, живут наши антиподы.

#### ВОЗНИКНОВЕНИЕ МАТЕМАТИЧЕСКОЙ ГЕОГРАФИИ

Первую попытку подвести под географическую науку математический фундамент сделал Эратосфен; и не случайно он же произвёл первое детально описанное измерение размеров Земли. Эту же линию математизации географии продолжил величайший греческий астроном Гиппарх из Никеи, живший в середине II века до н. э. Гиппарх признавал единственно правильным приёмом

составления карт такой, при котором координаты наносимых на карту пунктов определяются с помощью астрономических наблюдений.

Географические сочинения Эратосфена и Гиппарха до нас не дошли; мы знаем о них только по отдельным извлечениям у Страбона и других авторов. Страбон, живший на рубеже I века до н. э. и I века н. э., во введении к *Географии* говорит о связи своего предмета с астрономией и геометрией в следующих словах:

(I, 1.12) Гиппарх в своём сочинении против Эратосфена прекрасно доказывает, что и частный человек, и любитель наук нуждаются в знании географии, но не могут овладеть ей в достаточной степени без понимания неба и без умения определять затмения. К примеру, невозможно узнать, севернее ли Александрия Египетская Вавилона или южнее и насколько, без рассмотрения климатов. Сходным образом узнать, ближе ли какие-нибудь страны к востоку или к западу, можно только через сравнение затмений Солнца и Луны.

(I, 1.20) География более всего нуждается в поддержке геометрии и астрономии. И это воистину так. Ведь без применения методов этих двух наук нельзя точно определить фигуры, климаты, величины и всё такое прочее. Но так как всё относящееся к измерению Земли в целом доказывается в других сочинениях, то в этом нашем труде я должен допустить и признать правильными доказанные там положения о шаровидности мира и шаровидности земной поверхности; а ещё я должен первым делом допустить, что тела влекутся к середине.

Ещё одно дошедшее до нас географическое руководство было составлено Клавдием Птолемеем. Как и подобает математику, Птолемей стремился основываться на данных о местоположении географических пунктов, полученных астрономическим путём:

Математический метод в географии – это самая главная её часть. Ведь прежде всего следует рассмотреть форму и величину всей Земли, а также её положение относительно того, что её охватывает, чтобы можно было после этого говорить и о нашей части – какова она и под какой параллелью небесной сферы находится каждый её пункт. Исходя из этого, можно будет говорить о продолжительности ночи и дня, неподвижных звёздах в зените и тех, которые всегда вращаются над Землёй, и о том, что мы связываем с понятием об обитаемом мире. Это возвышенные и прекрасные теории, позволяющие с помощью математики обозревать само небо, каково оно по природе и как оно нас окружает, и образ Земли. Настоящую же Землю, так как она огромна и поскольку она не окружает нас, ни всю сразу, ни по частям объехать нельзя (*География* I, 1).

Однако астрономических данных у Птолемея было мало, и поэтому его труд, как и сочинения предшественников, в значительной степени основывается на сообщениях о расстояниях, которые приходится проходить караванам и судам при прохождении от одного пункта до другого.

Рассмотрим приёмы определения географической широты и долготы, о которых говорит Гиппарх у Страбона, чуть более подробно. Широта – это угловое расстояние от экватора. Она равна высоте полюса над горизонтом, на чём основывается один из приёмов её измерения. Определение широты – это весь-

ма простая процедура, и оно может быть выполнено с точностью  $\pm 1^\circ$  с помощью самых простых приборов.

Долгота – это угловое расстояние, отсчитываемое по экватору от условного нулевого меридиана до меридиана того пункта, для которого она определяется. Поскольку все меридианы на Земле одинаковы, мы можем определять лишь разность долгот для двух пунктов. Единственным доступным в античности способом астрономического измерения долготы служила описанная выше процедура, основанная на наблюдении лунных затмений. Один час разности во времени – это  $15^\circ$  разности по долготе. Даже заранее согласованное наблюдение с участием настоящих астрономов при отсутствии точных часов не обещает быть слишком точным; в большинстве же случаев приходится довольствоваться случайными сообщениями, если таковые вообще имеются. Так что с определением долгот у древнегреческих географов были значительные проблемы. По этой причине греки считали свою ойкумену более растянутой по долготе, чем она есть на самом деле. На известные страны, от островов Блаженных на западе до Китая на востоке, Птолемей отводил  $180^\circ$ , Средиземное море вместо  $42^\circ$  долготы имело у него длину в  $60^\circ$ , и т. п.

#### РАЗВИТИЕ КАРТОГРАФИИ

Первую карту ойкумены, по преданию, составил Анаксимандр (первая половина VI века до н. э.). Этот тип карты, использовавшийся в V–IV веках до н. э., представлял собой круглый диск, «круг земной» (γῆς περίοδος), в центре которого находились Дельфы. Всю сушу окружал океан, деливший её заливами на три части: Европу, Азию, Ливию.

Следующий тип карты был предложен Эратосфеном. На этой карте были нанесены параллели и меридианы, образующие сетку взаимно перпендикулярных прямых. Всего Эратосфен провёл на своей карте 8 параллелей и 8 меридианов, проходивших через известные ему пункты на неравных расстояниях друг от друга. Ойкумена простиралась на этой карте от Иберийского полуострова до Индии и Цейлона по долготе и от истоков Нила и Цейлона до острова Туле по широте. Карта Эратосфена представляла собой прямоугольник с соотношением сторон 2 : 1. Аналогичным образом изображали ойкумену и многие последующие географы.

Две новых картографических проекции были введены Птолемеем. Первая проекция была конической. Прямолинейные меридианы сходились на ней в одной точке, параллели изображались концентрическими окружностями. Южнее экватора эту проекцию приходилось подвергать сильному искажению, чтобы ни одна параллель не оказалась более длинной, чем экватор. На второй проекции и параллели, и меридианы изображались кривыми линиями.

## РИМЛЯНЕ – ПЕРВОЕ КУЛЬТУРНОЕ ЗАИМСТВОВАНИЕ

Стандартную модель мира, принятую в греческой науке, описывают в своих сочинениях и образованные римские писатели, познакомившиеся с греческой учёностью. При этом все сохранившиеся описания этой модели демонстрируют стоическое влияние и возможно, восходят к одному и тому же общему источнику.

Марк Туллий Цицерон (106 – 43 до н. э.), получивший прекрасное греческое философское образование, во второй книге своего трактата *О природе богов* не только выказывает основательное знакомство с космогоническими и астрономическими теориями греческих философов и астрономов, но ещё и говорит о «сфере, которую недавно изготовил наш друг Посидоний, сфере, отдельные обороты которой воспроизводят то, что происходит на небе с Солнцем, Луной и пятью планетами в разные дни и ночи» (*О природе богов* II 88). Другой небесный глобус, изготовленный Архимедом, Цицерон ранее видел в Риме (*О государстве* I 21–22). По-видимому, к Посидонию, у которого Цицерон учился на Родосе, восходит и следующее описание:

А больше всего достойно восхищения то, что мир так устойчив, и представляет собою неразрывное целое, настолько приспособленное к сохранению своего существования, что более приспособленного невозможно и вообразить себе. Ибо все его части, со всех сторон стремясь к центру, производят равномерное напряжение. Наиболее же прочно тела связываются между собой тогда, когда они связаны как бы некоей охватывающей цепью, что делается той природой, которая разлита по всему миру и всё совершает с умом и разумом, и всё, что на самом краю, влечёт и обращает к центру. Стало быть, если мир шарообразен и по этой причине все его части, равномерно расположенные со всех сторон, сами собой и между собой связаны, то по необходимости это должно относиться и к Земле, ибо, поскольку все её части тянутся к центру (ведь центр в шаре и есть самый низ), то ничто не может помешать действию этой силы тяжести и веса. По этой-то причине море, хотя оно над землёй, тяготея, однако, к её центру, равномерно закругляется со всех сторон, и никогда не выходит из своих берегов и не разливается (*О природе богов* II 115–116).

В трактате *Об ораторе* (III, 178) Цицерон даёт ещё одну лаконичную формулировку устройства мира: «Небо округло, Земля находится в середине и своею собственной силой держится в равновесии».

Стоические мотивы, связанные с возникновением мира из четырёх элементов, завершающегося формированием твёрдой земли, омываемой морем, содержатся и в других астрономических текстах, принадлежащих латинским писателям первого века нашей эры. Автором первого астрономического трактата на латинском языке, составленного на основе греческих источников, был Гай Юлий Гигин (ок. 70 до н. э. – 17 н. э.). В первой книге своей *Астрономии* он пишет о том, что

Земля, располагаясь в середине мира, находится на одинаковом расстоянии от всех его частей, занимая центр сферы... Океан, разлившись до крайних пределов сферы, омы-

вает границы почти всей земли. Поэтому принято считать, что в него опускаются заходящие созвездия (Гигин 1997).

Марк Манилий составил в I веке н. э. *Астрономику* – первое латинское сочинение по астрологии, написанное в стихах. Первую книгу этого сочинения он начинает с рассказа о том, как из четырёх элементов «родился круглый мир, омываемый со всех сторон океаном».

Земля находится в центре, окружённая воздухом и равноудалённая от всех частей мира, не плоского, но имеющего форму сферы, везде одинаково восходящего и заходящего... Такова форма природы, сохраняющаяся всегда, у неё нет ни конца, ни начала, она везде подобна и равна себе самой. И Земля, подобно Вселенной, имеет форму шара и, будучи самым тяжёлым из небесных тел, занимает абсолютно центральное место (Манилий 1993, с. 34–35).

Плиний Старший (23 – 79 н. э.) во второй книге *Естественной истории* пишет о том, что «относительно Земли все придерживаются одинакового мнения», и излагает основы этого учения в следующих словах:

(160) Мы называем её кругом земным и отдаем себе отчёт в том, что она представляет собой шар, имеющий два полюса. При большой высоте гор и плоскости равнин у неё форма несовершенного шара, но если противоположные точки соединить посредством окружности, то Земля будет иметь вид правильного шара: это подсказывает нам и закон природы, но не по тем причинам, которые мы привели, рассказывая о небе. Ведь Небо образует полую вогнутость и со всех сторон покоится на Земле, как на своей опоре: Земля же, будучи твёрдой и плотной, возвышается подобно опухоли и выдаётся вовне. Мир стремится к своему центру, а Земля выдаётся из центра; огромная её масса принимает форму шара в результате постоянного вращения мира вокруг неё... Раньше, кажется, считали, что суша занимает половину земного шара, будто она нисколько не уступает самому океану, который, огибая всё вокруг, вливает и принимает в себя все прочие воды и то, что уходит в облака, питает сами звезды, столь большие и многочисленные, – какое же тогда пространство должен занимать океан? Владения этой огромной массы воды должны быть неизмеримы и бесконечны (*Античная география* 1953, 239–242).

Имеются у Плиния и разные доказательства шарообразности Земли и её центрального положения в космосе, знакомые нам по греческим трактатам: изменение высоты полюсов при перемене климата, разница во временах лунных затмений в земных пунктах с разной долготой; впрочем, некоторые доказательства он излагает весьма путано.

Витрувий (вторая половина I в. н. э.) в девятой книге *Об архитектуре* говорит о том, что небо вращается «вокруг земли и моря на конечных шипах своей оси... так что середина земли вместе с морем естественно помещается в центре мира» (Витрувий 1936, 170).

Ещё один латинский автор, живший в первой половине I века н. э. – это Помпоний Мела, составивший на основе литературных греческих источников первую латинскую *Описательную географию* в трёх книгах. Общее устройство мира по традиции кратко описывается в начале первой книги:

Чем бы ни было всё то, что мы называем землёй и небом, – оно едино и всё охватывает. Различается же оно по сторонам: где восходит солнце, оно называется востоком или восходом, где оно садится – западом или закатом, где начинает опускаться – полуднем, а противоположная сторона – севером. Посреди всего этого возвышается земля, омываемая со всех сторон морем и разделённая им же в направлении с востока на запад на две части, называемые полушариями. На земле различают пять зон. Средняя – самая жаркая, крайние – холодные; остальные обитаемы и имеют одни и те же времена года, но не одновременно. Одну из них населяют антихтоны, другую – мы. Положение той зоны неизвестно из-за жары в промежуточной области, так что можно говорить только об этой. Она вытянута с востока на запад, длина её несколько превышает наибольшую её ширину. Она окружена океаном и принимает в себя четыре моря: одно с севера, два с юга, четвёртое с запада (*Античная география* 1953, 178).

#### ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ГРЕЧЕСКОЙ ТЕОРИИ СФЕРИЧЕСКОЙ ЗЕМЛИ

Прежде всего следует заметить, что сферическая Земля и сферическое Небо образуют в системе этой теории единое целое. Наше знание о сферичности Земли мы приобретаем исключительно из наблюдений за небесными явлениями. Довод о кораблях, скрывающихся за горизонтом, и об островах, поднимающихся из-за горизонта при приближении к ним – поздний, добавочный, иллюстративный. Корабли и острова видели многие люди и народы, но вывода о сферичности Земли из этих наблюдений почему-то не сделал никто.

Следующая важнейшая характеристика этой теории состоит в том, что она является доказательной, основывающейся на разумных доводах. Эти доводы составляют её существенную часть и не могут быть из неё изъяты. Без доказательных рассуждений, без убеждённости в их силе теория сферической Земли превращается в безосновательную догму. И понимание этой теории доступно только образованным людям, усвоившим лежащую в её основе систему доказательств.

Усвоение этой теории предполагает также обращение к геометрическим моделям: чертежам и армиллярным сферам. Наконец, и это тоже очень важно, эта теория, будучи приложенной к геометрическим моделям, обладает мощной предсказательной силой: мы можем говорить о том, какой небосвод видит наблюдатель на экваторе или на полюсе, хотя мы сами никогда там не были, делать предсказания о существовании южного умеренного пояса, обсуждать возможность плавания в Индию и Китай через Атлантический океан. Здесь дело заключается даже не в возможности проверки, хотя она тоже важна, но в том, что мы постигаем разумом нечто такое, что не было непосредственно дано нашим чувствам.

#### Индия

Древняя ведическая астрономия лишь фиксирует некоторые наблюдаемые факты; там же, где речь заходит об объяснении этих фактов, она стоит целиком на мифологической основе. Земля по представлениям древних индийцев была

плоской, в центре её находилась сказочная гора Меру, обитель богов. Суша была окружена морем, море – следующей сушей, эта суша – следующим морем, и так далее. Гора Меру считалась находящейся где-то на севере, за Гималаями; небесные светила совершали своё вращение вокруг её вершины.

Развитая научная астрономия, основанная на сферической модели космоса, появляется в Индии лишь в результате контакта с эллинистической культурой. Из сочинений более поздних авторов мы знаем, что к III–IV веку н. э. в Индии имелись настоящие астрономы, учёными книгами которых были так называемые сиддханты. Эллинистическое происхождение этих сиддханта не оставляет никакого сомнения: автором *Паулиса-сиддханта* был некий грек, носивший христианское имя Павел, а *Ромака-сиддханта* прямо названа «римской».

Первый индийский астроном, чьё сочинение до нас дошло целиком, – это Ариабхата (476–550). Свою *Ариабхатию* он написал совсем молодым человеком, в 23 года; надо думать, что большая её часть представляет собой выдержки из более древних источников. Среди содержащихся здесь сведений большой интерес представляют сведения о размере Земли. Согласно Ариабхате, «йоджана равна росту человека, взятому 8000 раз. Диаметр Земли равен 1050 йоджан. Диаметр Солнца равен 4410 йоджан. Диаметр Луны равен 315 йоджан» (Āryabhata 1930, 15).

Диаметр Земли в 1050 йоджан очевидно произведён от охвата Земли в 3300 йоджан, что соответствует принятому у древних греков значению числа  $\pi = 22/7$  (при этом сам Ариабхата пользуется десятичным представлением  $\pi = 3,1416$ ). Ряд авторов принимает величину йоджаны приблизительно равной 13 км, что соответствует росту человека 162,5 см. При этом охват Земли оказывается равным 42.900 км – это очень хорошее приближение к действительному охвату Земли, составляющему 40.000 км. Заметим попутно, что диаметр Луны по Ариабхате составляет  $3\frac{1}{3}$  от диаметра Земли.

Ариабхата всецело придерживается учения о сферической Земле, находящейся в центре сферического Неба. Традиционные индийские предания о горе Меру и других частях мифологического космоса он приспособливает к научной астрономии древних греков; при этом вся система его доводов выстроена совершенно по-гречески.

Особый интерес представляет сообщаемая Ариабхатой теория о том, что суточное движение неба – лишь кажущееся, и вызвано оно суточным вращением Земли. Доводы его – вполне рациональны; правда, сформулированы они в одном предложении, и не вполне понятно, как они согласуются со следующим предложением. Приведём картину круглой Земли, как её описывает Ариабхата, целиком:

Сфера Земли, совершенно круглая, находится в центре пространства, посередине звёздного круга, окружённая орбитами планет, и состоит из воды, земли, огня и воздуха. Как дерево *кадамба* окружено со всех сторон цветками, так и Земля окружена со всех сторон всеми земными и водными созданиями. За день Брахмана земной шар увеличивается в размерах на йоджану; за ночь Брахмана, равную по продолжительности

дню Брахмана, он уменьшается настолько, насколько раньше увеличился. Как человек, плывущий в лодке, видит неподвижные предметы движущимися назад, так и человек на Ланке видит неподвижные звёзды движущимися прямо назад. Причина восходов и заходов состоит в том, что круг созвездий, вместе с планетами, постоянно движется на запад от Ланки дуновением ветра. В середине леса Нандана находится гора Меру, размером в йоджану, сияющая, окружённая горами Химават, состоящая из драгоценных камней, совершенно круглая. Небеса и Меру находятся в середине земли; преисподняя и Вадавамукха находятся в середине воды. И боги, [на Меру], и обитатели преисподней постоянно думают, что другие находятся под ними. Восход на Ланке – это заход в Сиддхапуре, полдень в Ямакоти, полночь в Ромаке. Ланка удалена на  $90^\circ$  от центра земли и центра воды. Удджайн удалён прямо на север от Ланки на  $22\frac{1}{2}^\circ$ . Над горизонтом видна половина звёздной сферы за вычетом половины радиуса Земли. Земля закрывает другую половину с добавлением радиуса Земли. Боги, обитающие на севере на горе Меру, видят северную половину звёздной сферы, движущуюся слева направо. Дайтьи, обитающие на юге в Вадавамукхе, видят южную половину звёздной сферы, движущуюся справа налево. Боги и дайтьи видят Солнце после восхода половину солнечного года. Отцы, обитающие на Луне, видят его половину лунного месяца. Люди здесь видят его половину суток (Āryabhata 1930, 64–69).

Ещё один астроном классической эпохи, Варахамира (505–587), младший современник Ариабхаты, также работавший в Удджайне, составил *Панчасиддхантику*. Это сочинение основано на пяти древних сиддхантах, упомянутых выше. В 13 главе «Об устройстве Вселенной» сказано следующее:

Земной шар, составленный из пяти элементов, висит в пространстве в середине звёздной сферы, как кусок железа между двумя магнитами. Со всех сторон он покрыт деревьями, горами, городами, рощами, реками, морями и другими предметами. В центре его находится Сумеру, обитель богов. Снизу обитают асуры... Один из полюсов виден в пространстве над Меру; другой – в пространстве снизу. Закреплённая в полюсах, звёздная сфера движется дуновением ветра. Некоторые говорят, что Земля вращается, как если бы она находилась в токарном станке, а не в сфере; но в таком случае соколы и другие птицы не могли бы вернуться из эфира к своим гнёздам. А ещё, если бы Земля вращалась за один день, флаги и схожие с ними предметы, вынуждаемые к этому быстротой вращения, постоянно были бы направлены на запад. А если Земля вращается медленно, как она успевает совершить оборот?... Охват Земли составляет 3200 йоджан. Солнце в день равноденствия совершает обращение по небесному экватору над земным экватором, для которого Меру является полюсом... Удджайн находится на широте  $24^\circ$ , в  $66^\circ$  от Меру... Люди на Ланке видят полярную звезду на горизонте, те, кто на Меру – в зените, те, кто между ними – в среднем положении... С помощью гномона мы можем определять центр Земли или охват всей Земли, подобно тому как мы пробуем вкус соли, выпив немного солёной воды (Varāha Mihira 1889).

Мы видим здесь ту же самую картину, что и Ариабхаты, с той же степенью принятия древних мифов в качестве украшения базовой рациональной схемы. Разногласия вызывает лишь «нестандартное» учение о вращении Земли вокруг своей оси; Варахамира выставляет против этого учения вполне традиционные возражения.



Этот же стиль изложения мы находим у ещё одного астронома из Удджайна, Брахмагупты (598–660). Его главный труд, *Брахма-спухта-сиддханта*, также начинается с изложения общей картины Неба и Земли. Прозаический текст этой книги отличается от поэтических сочинений Ариабхаты и Варахамихиры своей развёрнутостью. Перечисляя древние учения, Брахмагупта настаивает на том, что лишь учение астрономов является истинным, а все прочие учения – ложны:

Многообразны высказывания людей относительно формы Земли, в особенности тех, кто изучает пураны и книги религиозных законов. Одни из них полагают, что она ровная, как зеркало, другие – что она вогнутая, как миска. Ещё некоторые утверждают, что она плоская, как зеркало, и окружена морем, потом землёй, потом ещё морем и так далее, и все они круглые, как ожерелья. Размеры каждого моря или земли вдвое больше, чем размеры охватываемого им, так что самая крайняя земля будет в шестьдесят четыре раза больше, чем срединная земля, и самое дальнее охватывающее море будет в шестьдесят четыре раза больше, чем ближайшее охватывающее море. Однако различие в восходе и заходе, так что находящийся в Ямакоти видит какую-нибудь звезду над западным горизонтом, тогда как находящийся в Ромаке видит её в то же самое время восходящей над восточным горизонтом, делает необходимым признание шарообразности неба и Земли. За это свидетельствует и то, что находящийся на Меру видит некое светило над горизонтом в зените Ланки, родины демонов, тогда как находящийся в Ланке видит его в то же самое время над своей головой. Кроме того, все расчёты будут неверны, если не учитывать шарообразность неба и Земли. Следовательно, мы с необходимостью можем утверждать, что небо есть шар, потому что мы обнаруживаем в нём все свойства шара и эти свойства применительно к миру не были бы действительны, если бы он не был на самом деле шаром. Но тогда ни от кого не скрыто, что все прочие высказывания о форме мира ложны... Учёные утверждали, что земной шар находится в центре неба, что на земном шаре находится гора Меру, обиталище девов, и ниже её – Вадавамукха, на которой обитают дайтьи и данавы, противники девов. При этом «ниже» они понимали только как отношение. Однако положение на всех сторонах Земли одинаковое: все люди стоят на ней прямо по направлению кверху и тяжёлые предметы падают на неё по природе, подобно тому как Земле от природы присуще притягивать и удерживать предметы, воде – литься, огню – гореть, ветру – двигаться. Если какая-либо вещь захочет быть ниже Земли, пусть попробует стать ниже. Но нет низа, кроме Земли, и семена опускаются на неё, куда бы их ни бросали, а не поднимаются с неё (цит. по: Бируни 1963, 248–251).

Надо заметить, что некоторые доводы Брахмагупты рациональны лишь по внешности, поскольку в качестве обоснования своих взглядов он привлекает такие «наблюдения», которых никто не делал. Никто не производил одновременных наблюдений в Ямакоти и в Риме; и никто не делал наблюдений на северном полюсе. Поскольку мы доказываем иным путём, что Земля круглая, мы можем потом, работая с моделью круглой Земли, говорить о том, что видят наблюдатели в противоположных точках экватора или на полюсах, точнее – что они должны видеть.

### ВИЗАНТИЯ

Переходя к византийской традиции, мы прежде всего поговорим о *Христианской топографии*, составленной в середине VI в. александрийским купцом и путешественником Козьмой по прозвищу Индикоплов – «плававший в Индию». Козьма, ставший в последние годы своей жизни христианским монахом, взялся за перо, чтобы написать книгу, опровергающую учение о круглой Земле как ложное и языческое. На его взгляд, верной и согласной с библейскими текстами является совсем другая космография. Согласно Козьме, мы живём на плоской прямоугольной земле, окружённой со всех сторон океаном, за которым находится другая земля, также охватывающая океан со всех сторон. На эту другую землю опираются стены, поддерживающие твёрдый небосвод и находящееся над ним другое небо. Днём Солнце проходит по южной стороне неба, а ночью оно совершает обратный путь на севере, закрытое высокой горой. В течение годового цикла оно прячется за этой горой на разных уровнях, откуда происходит неравенство дней и ночей и смена времён года.

Козьма выдумал свою космографию не сам, но почерпнул её основные идеи у мар Абы (Патрикия) – образованного перса, ставшего к концу своей жизни патриархом Персидской церкви. Сам Аба получил свои представления о плоской Земле в Нисибийской академии – идейном центре несторианства. Как пишет Н. В. Пигулевская (1951),

«Козьма Индикоплов явился выразителем определенного направления, учения несториан, которое по своему философскому характеру было примитивнее, доступнее, и поэтому получило распространение в широких кругах. Как и в области экзегезы, более примитивные представления о мироздании были им восприняты от сирийцев. Сложная система Птолемея, которую представители христианской философии стремились сочетать с данными Книги Бытия, как это делал Иоанн Филопон, была доступна и распространена преимущественно в среде более культурной, в высших кругах».

К этим «более образованным кругам» принадлежали представители сирийского монофизитства, такие как Север Себохт (ум. 666) и его ученик Иаков Эдесский (633–708), переводившие греческие труды на сирийский язык и учившие о том, что Земля имеет сферическую форму. С изложения учения о сферической Земле начинается и датируемая VII–IX веком *Армянская география*, автор которой принимает для одного градуса дуги длину в 500 стадиев, откуда для охвата Земли получается величина в 180.000 стадиев, которой пользовался Птолемей. Упоминает он, правда в несколько смутном изложении, и другой результат измерений, согласно которому длина одного градуса дуги равна 71 миле. Отсюда охват Земли равен 25560 миль; и поскольку миля равна 1000 двойным шагам или 10 стадиям, там самым этот результат оказывается близким к результату Эратосфена.

Что касается всеобщей распространённости учения Козьмы в Средние века, то она представляет собой не более чем идеологическую выдумку. Переводов *Христианской топографии* на латынь в Средние века вообще не существовало,

так что Запад с этой книгой просто не был знаком. Далее, мы знаем, что космологию Козьмы, как «нелепость», отвергал в своей *Библиотеке* константинопольский патриарх Фотий (820–896). Ну и, пожалуй, самый важный довод будет таким: почти все древнегреческие астрономические трактаты дошли к нам в виде византийских рукописей, а это означает, что эти трактаты переписывались и читались. А раз читались, то и содержание их было известно и не забыто. А это содержание было всецело птолемеевым, ведь никакой другой астрономии вообще не существовало.

Среди византийских авторов, писавших по астрономии в последние века существования империи, следует назвать Георгия Пахимера (1242–1310), Феодора Метохита (1270–1332), Варлаама из Калабрии (1290–1348), Никифора Григору (1290–1360), Григория Хиониада (1295–1360), Исаака Аргира (1300–1375), Феодора Мелитениота (1320–1393). Они составляли учебники по астрономии, комментировали Птолемея, переводили на греческий язык астрономическую литературу стран ислама – подобно тому, как раньше на арабский язык переводилась греческая астрономическая литература.

#### ИСЛАМСКИЙ МИР

Математические науки исламского мира, и астрономия в том числе, всецело основывались на греческой традиции. На первой стадии усвоения этих наук ими занимались в основном не арабы, а представители других народов, живших на Ближнем Востоке и в Средней Азии. Об этом говорят и имена крупнейших математиков и астрономов Багдадской школы: Абу ибн Абдаллах ал-Марвази (770–870) был выходцем из Мерва, Мухаммад ал-Хорезми (783–850) – хорезмийцем, Абу-л-Аббас ал-Фаргани (798–861) – уроженцем Ферганы, Куста ибн Лукка (820–912) – христианином из сирийского Баальбека, Сабит ибн Корра (836–901) и Мухаммад ал-Баттани (858–929) – сабиями из сирийского Харрана. И в Сирии, и в Средней Азии существовала своя традиция, восходящая к греческой учёности; кроме того, багдадские учёные активно переводили греческие сочинения на арабский язык. Имело место также знакомство с индийской математикой и астрономией. И всё же верно будет сказать, что исламская астрономия представляла собой прямое продолжение греческой науки, только переложенное на другой язык.

Любой трактат по общей астрономии начинался здесь, как и в греческих сочинениях, с изложения основных тезисов учения о сферах Неба и Земли. С таким изложением поучительно познакомиться по *Канону Мас'уда* ал-Бируни или по комментарию к *Альмагесту*, составленному ал-Фараби.

Исламскими математиками были развиты более совершенные, нежели у греков, методы сферической геометрии. С помощью этих методов решался, в частности, важный для исламской культуры вопрос об определении киблы – направления от данного пункта на поверхности Земли на Мекку.

С математической географией исламского мира мы можем познакомиться по такому выдающемуся труду, как *Геодезия* Абу Райхана ал-Бируни. Основная тема этого сочинения – определение координат различных пунктов земной поверхности, и прежде всего – их долгот по произведённым в этих пунктах наблюдениям лунных затмений.

Что касается размеров Земли, то уже в зидже, составленном ал-Хорезми, мы находим на этот счёт следующее указание:

Согласно халдеям, 4000 шагов верблюда составляют одну милю, и  $33\frac{1}{2}$  мили на Земле – это  $\frac{1}{2}$  градуса на небе, так что полная окружность Земли содержит 24000 миль. Об этом рассуждается так: если двигаться от любого места в направлении юга, тогда, пройдя  $66\frac{1}{2}$  мили, звезда, отмеченная на первом месте, будет увидена в те же минуты часа на градус выше (ал-Хорезми 1983, 35).

Об этом же измерении Земли пишет и ал-Бируни в *Геодезии*:

Передают в книгах, что древние учёные нашли города Ракку и Тамдор на одной и той же линии из числа полуденных, а между ними – 90 миль. Отсюда они вывели, что величина одного градуса –  $66\frac{1}{2}$  мили. Это требует того, чтобы между упомянутыми городами была бы разница по широте в  $1^{\circ}21'$ , а мы уже упоминали, что широта Ракки –  $36^{\circ}1'$ , а широта Тамдора –  $37^{\circ}22'$ . Однако данные сведения содержат некоторую путаницу, поскольку упомянутые в них широты обоих мест не соответствуют этим величинам, что, по всей вероятности, является следствием искажений в списках. Поэтому, ввиду малой надёжности всего этого, я не вычислял из него окружность Земли. Данный рассказ приводит Мухаммед ибн Али ал-Мекки в своей книге *Об округлости Земли и Неба*. Он утверждает, что широта Тамдора –  $34^{\circ}$ , а широта Ракки –  $35\frac{1}{2}^{\circ}$  (Бируни 1966, 210).

Тамдор (Пальмира) и Ракка – это города в Сирии. Кто именно и в какую эпоху выполнил измерение, о котором шла здесь речь, сказать трудно. Уверенности в точности этого измерения, как видно, тоже не было. Не была известна багдадским учёным и величина стадия, использованная в измерениях Эратосфена, о которых они также были осведомлены. Поэтому в 827 году они по повелению халифа ал-Ма'муна произвели своё собственное измерение длины дуги одного градуса земного меридиана. Это было сделано на равнине Синджар в северной Месопотамии. Результат измерения составил  $56\frac{2}{3}$  арабских мили.

Измерение ал-Ма'муна произошло после того, как он вычитал из книг греков, что величина одного градуса 500 стадий, а это их мера длины, которой они измеряли расстояние. Он не нашёл у переводчиков убедительных сведений, из которых он смог бы узнать её величину. Тогда, как рассказывает Хабаш со слов Халида ал-Мерверруди и со слов группы учёных и искусных ремесленников – плотников и медников, ал-Ма'мун повелел изготовить инструменты и выбрать место для проведения этих землемерных работ. Было выбрано место в степи Синждара в пределах Мосула, отделённое от его столицы на 19 фарсахов и от Самарры на 43 фарсаха. Всех удовлетворила его ровность. туда привезли инструменты и выбрали место, в котором измерили полуденную высоту Солнца. Затем разделились от этого места на две группы: Халид направился с одной группой землемеров и мастеров в сторону Северного полюса, а Али ибн Иса ал-Аструлаби и Ахмед ибн ал-Бухтури аз-Зарра с другой группой – в сторону Южного

полюса. Каждая группа измеряла полуденную высоту Солнца до тех пор, пока не нашла, что она изменилась на один градус помимо изменения, обусловленного наклоном. А они по пути измеряли дорогу и ставили на ней стрелы. Обе группы соединились там, где расстались, и нашли, что величина одного градуса окружности Земли равна 56 милям. Хабаш утверждает, что он слышал, как Халид диктовал это Йахье ибн Аксаму ал-Кади, и Хабаш почерпнул всё это на слух. Так рассказывает об этом Абу Хамид ас-Сагани со слов Сабита ибн Корры. Со слов же ал-Фаргани передают: «за упомянутыми милями следуют ещё две трети». Также и я нашёл, что все сведения подтверждают эти две трети. Однако невероятно, чтобы их отсутствие объяснялось выпадением их из списка книги *О даях и телах*, поскольку Хабаш из этой величины вычислил окружность Земли, её диаметр и остальные величины. И если ты проверишь, то найдёшь, что его результаты исходят из величины одного измеренного градуса, равного 56 милям ровно. Так что скорее всего следует предполагать причиной расхождения этих двух версий исход их от тех двух групп учёных (Бируни 1966, 211).

По указаниям ал-Бируни, одна миля составляет 4000 «чёрных» локтей. Если судить по ниломеру, построенному ал-Фаргани в 861 году на острове Рауда вблизи Каира, длина такого локтя составляет 49,3 см. В таком случае миля в 4000 локтей равна 1970 м. Тем самым длина дуги одного градуса земного меридиана составляет 112 км, а охват Земли – 40.200 км.

#### СРЕДНЕВЕКОВАЯ ЕВРОПА

Одним из первых европейских учёных, познакомившихся с арабской наукой, был Герберт Аврилакский (ок. 940–1003), с 999 г. – папа Сильвестр II. Для приобретения знаний в этой области он посетил христианскую Барселону и арабскую Кордову. Он привёз на Запад армиллярную сферу, о чём имеются свидетельства в его переписке. Герберт преподавал математику и астрономию в монастырской школе в Реймсе и был одним из учёнейших людей своего времени.

Новая эпоха в освоении греческой и арабской науки европейцами открылась в XII веке. Важнейшую роль здесь сыграли переводческие школы, действовавшие в Испании и Сицилии, двух областях непосредственного соприкосновения западноевропейского христианского мира с мусульманской культурой. Крупнейшим переводчиком XII столетия был Герард Кремонский (1114–1187), работавший в Толедо. Среди огромного массива научной литературы, переведенной в эту эпоху, были трактаты Аристотеля *Физика* и *О небе*, *Альмагест* Птолемея, комментарий к нему ал-Фаргани, различные астрономические таблицы и сочинения по сферической геометрии.

Дальнейшее развитие европейской науки и учёности шло через университеты. Старейшие из них, такие как Парижский и Оксфордский, существовали уже в XII веке. Средневековый университет делился на факультеты: богословский, юридический, медицинский и факультет свободных искусств. К свободным искусствам относились три дисциплины тривия (грамматика, риторика, логика) и четыре дисциплины квадривия (арифметика, геометрия, гармоника, астрономия). С течением времени факультет искусств фактически стал фило-

софским факультетом. Устройство Вселенной здесь преподавалось прежде всего по сочинениям Аристотеля; но при наличии профессуры астрономия могла изучаться и по более специальным текстам, таким как комментарий ал-Фаргани к *Альмагесту*.

В первой половине XIII века было написано одно из первых западноевропейских сочинений по астрономии – *Трактат о сфере*. Его автором был английский учёный Иоанн Голливуд (1195–1256), более известный под латинизированным именем Сакробоско. Он получил своё образование в Оксфорде, а с 1221 года преподавал в Сорбонне. Основы астрономии в *Трактате о сфере* излагались по греческим и арабским источникам. Трактат начинается с описания четырёх элементов Аристотеля и деления Вселенной на Небеса и Землю. Далее рассматриваются традиционные доводы в пользу сферичности Неба и Земли, указывается размер земного круга в 252000 стадиев, установленный Эратосфеном, обсуждается устройство кругов небесной сферы, восходы и заходы знаков Зодиака, годовое движение Солнца по эклиптике, смена времён года на разных широтах, климатические зоны Земли, птолемея схема движения планет по трём кругам, механизм солнечных и лунных затмений. Трактат Сакробоско – весьма краткий, не содержащий в себе никаких математических выкладок и приспособленный для образовательных целей. По этому сочинению астрономия изучалась в европейских университетах следующие четыре столетия. Сохранилось большое количество его рукописей; а с момента возникновения книгопечатания он многократно переиздавался, начиная с первого издания 1478 года и вплоть до начала XVII века.

Ещё один трактат, посвящённый изложению основ астрономической науки и также носящий название *О сфере*, был написан Робертом Гроссетестом (1175–1253).

Таким образом, европейская университетская наука в разделе астрономии всецело следовала общей традиции, идущей от древних греков. От арабской и греческой науки она отличалась своей большей ориентированностью на книжную учёность, мало связанную с непосредственными астрономическими наблюдениями. Европейские учёные в эпоху Средневековья не строили больших обсерваторий, таких как Багдадская и Марагинская, предпочитая трактовать Аристотеля и Птолемея с университетской кафедры.

## БИБЛИОГРАФИЯ

## 1. Источники в переводах на современные языки

- Античная география*. Сост. М. С. Боднарский. Москва: Географгиз, 1953.
- Армянская география VII века по Р.Х. (приписывавшаяся Моисею Хоренскому)*. Пер. К. П. Патканова. Санкт-Петербург, 1877.
- Бируни Абу Рейхан. «Индия». Пер. А. Б. Халидова, Ю. Н. Завадовского, *Избранные произведения*, Том II. Ташкент: Фан, 1963.
- Бируни Абу Рейхан. «Определение границ мест для уточнения расстояний между населенными пунктами (Геодезия)». Иссл., пер. и прим. П. Г. Булгакова, *Избранные произведения*, Том III. Ташкент: Фан, 1966.
- Бируни Абу Рейхан. «Канон Мас'уда». Пер. и прим. П. Г. Булгакова, Б. А. Розенфельда и А. Ахмедова, *Избранные произведения*, Том V. Ташкент: Фан, 1973.
- Бируни Абу Рейхан. «Книга вразумления начаткам науки о звёздах». Пер. и прим. Б. А. Розенфельда и А. Ахмедова, *Избранные произведения*, Том VI. Ташкент: Фан, 1975.
- Витрувий. *Десять книг об архитектуре*. Пер. Ф. А. Петровского. Москва: Изд-во Академии архитектуры, 1936.
- Гемин. «Введение в явления.» Пер. А. И. Щетникова, *ΣΧΟΛΗ* 5 (2011) 174–233.
- Гигин. *Астрономия*. Пер. и комм. А. И. Рубана. Санкт-Петербург: Алетейя. 1997.
- Клеомед. «Теория круговращений небесных тел.» Пер. А. И. Щетникова. *ΣΧΟΛΗ* 4 (2010) 349–415.
- Манилий Марк. *Астрономика: Наука о гороскопах*. Пер. и комм. Е. М. Штаерман. М.: Изд. МГУ, 1993.
- Подосинов А. В., Скржинская М. В. *Римские географические источники: Помпоний Мела и Плиний Старший. Тексты, перевод, комментарий*. Москва: Индрик, 2011.
- Птолемей Клавдий. *Альмагест: Математическое сочинение в 13-ти книгах*. Пер. И. Н. Веселовского. Москва: Наука, 1998.
- Страбон. *География*. Пер. Г. А. Стратановского. М.: Наука, 1964.
- Теон Смирнский. «Изложение математических предметов, полезных при чтении Платона». Пер. А. И. Щетникова. *ΣΧΟΛΗ* 3 (2009) 466–558.
- ал-Фараби. *Комментарий к "Альмагесту" Птолемея*. Пер. А. Кубесова и Дж. аль-Даббаха. Алма-Ата: Наука, 1975.
- ал-Хорезми. *Астрономические трактаты*. Пер. и комм. А. Ахмедова. Ташкент: Фан, 1983.
- Цицерон. *Философские трактаты*. Пер. М. И. Рижского. Москва: Наука, 1985.
- Āryabhata. *The Āryabhatīya. An ancient Indian work on mathematics and astronomy*. Tr. W. E. Clark. Chicago, 1930.
- Thorndike L. (1949) *The Sphere of Sacrobosco and its commentators*. Chicago: Univ. Press. Varāha Mihira. *Pañchāsiddhāntikā*. Text, tr. and intr. by G. Thibaut and M. S. Dvivedī. Benares, 1889.

**2. Литература**

- Бронштэн, В. А. (1985) *Клавдий Птолемей*. Москва: Наука.
- Ван-дер-Варден, Б. Л. (1991) *Пробуждающаяся наука II: Рождение астрономии*. Пер. Г. Е. Куртика. Москва: Наука.
- Володарский, А. И. (1976) «Астрономия в древней Индии», *Историко-астрономические исследования*, 12, 237–251.
- Гаврюшин, Н. К. (1982) «Византийская космология в XI веке», *Историко-астрономические исследования*, 16, 327–338.
- Жмудь, Л. Я. (1990) *Пифагор и его школа (ок. 530 – ок. 430 гг. до н. э.)*. Ленинград: Наука.
- Клименко, А. В. (1979) «Древнейшие определения размеров Земли», *Развитие методов астрономических исследований*, 8, 70–83.
- Мамедбейли, Г. Д. (1961) *Основатель Марагинской обсерватории Насирэддин Туси*. Баку.
- Нейгебауер, О. (1968) *Точные науки в древности*. Пер. Е. В. Гохман. Москва: Наука.
- Пигулевская, Н. В. (1951) *Византия на путях в Индию. Из истории торговли Византии с Востоком в IV–VI вв.* Москва–Ленинград.
- Редин, Е. К. (1916) *Христианская топография Козьмы Индикоплова*. Москва.
- Щетников, А. И. (2010) «Измерение астрономических расстояний в Древней Греции», *ΣΧΟΛΗ* 4, 325–340.
- Russell, J. В. (1991) *Inventing the flat Earth: Columbus and modern historians*. New York.



# ПЕРЕВОДЫ / TRANSLATIONS

## АРИСТОТЕЛЕВ КОРПУС МЕХАНИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ

А. И. ЩЕТНИКОВ

Центр образовательных проектов СИГМА, Новосибирск  
[schetnikov@ngs.ru](mailto:schetnikov@ngs.ru)

---

### CORPUS ARISTOTELICUM. THE MECHANICAL PROBLEMS

Introduction, Russian translation and notes by Andrey Schetnikov  
(СИГМА. The Centre of Educational Projects, Novosibirsk, Russia)

ABSTRACT: A collection of questions and answers on the subject of mechanics of the *Aristotelian corpus* (847a10–858b30) was compiled in Lyceum during and after Aristotle's time, in the late fourth and the early third centuries BCE. This earliest treatise on the theoretical mechanics allows us to observe a new branch of science in the process of its creation. Among other matters the authors attempt to explain the work of various mechanisms on the basis of a single principle, the lever and circular motion. The collection is marked by its diversity: it proposes a range of working hypotheses and offers alternative explanations for the same phenomenon, a rare witness of vivid school discussions of the scientific matters.

KEYWORDS: ancient science, mechanical devices, movement, lever, arm

---

### ОТ ПЕРЕВОДЧИКА

#### Краткий обзор

*Механические проблемы*, входящие в корпус сочинений Аристотеля – это самый ранний дошедший до нас трактат по теоретической механике. Читая его, мы можем наблюдать новую науку в состоянии её зарождения, мы знакомимся с первыми попытками объяснения различных механических устройств, исходя из единого начала. Таким единым началом всей механики полагается здесь рычаг и его круговое движение. С помощью рычага объясняется работа разного рода весов, ворота, катков, полиспаста, гребных и рулевых вёсел, клина, клещей, распределение нагрузки при переносе тяжестей. В связи с обоснованием

начал механики вводится параллелограмм сложения перемещений. Ряд вопросов посвящён также обсуждению разгона и торможения тел.

### Другие античные сочинения по механике

Общие принципы учения о движении рассматриваются Аристотелем в *Физике*. Из античных сочинений по механике до наших дней дошли трактаты Архимеда, связанные с понятием центра тяжести и его применением к обоснованию закона рычага и к решению геометрических задач об определении площадей и объёмов, *Механика* Герона, в которой действие различных простых машин также сводится к закону рычага, 10 глава трактата Витрувия *Об архитектуре*, в которой речь идёт о практических применениях механических приспособлений, а также ряд сочинений по строительству военных машин. И Герон, и Витрувий выказывают своё знакомство с *Механическими проблемами*, неоднократно приводя содержащиеся в них рассуждения. Многие идеи *Механических проблем* были усвоены также и средневековой традицией «науки о тяжестях» (Clagett 1959, Зубов 1962), вплоть до механики Ренессанса (Гуковский 1947, Rose & Drake 1971).

### «Проблемы» как жанр научной литературы

*Механические проблемы* соседствуют в корпусе сочинений Аристотеля с ещё одним большим сочинением, которое также называется *Проблемами*, и авторство которого также считается спорным. Каждая проблема – это поставленный вопрос и попытка ответа на него. Автор не утверждает «это происходит так, потому что...»; он говорит «возможно, это происходит так, потому что...». Иногда на один вопрос даётся несколько различных ответов, поскольку нет уверенности в том, что лишь один из них является правильным.

### Вопрос об авторстве

Авторству *Механических проблем* посвящено большое количество работ. Традиционно оно приписывалось Аристотелю; такой точки зрения придерживался ещё Пьер Дюгем (Duhem 1905), один из видных знатоков античной и средневековой механики. Поль Таннери (Tannery 1915), основываясь на содержащихся в *Механических проблемах* описаниях вращающихся дисков для священнодействий, предположил, что этот трактат был создан в III в. до н. э. в эллинистическом Египте. В последующем общепринятой стала точка зрения, согласно которой *Механические проблемы* вообще не являются произведением одного автора, но представляют собой сборку извлечений из разных сочинений по механике, выполненную в традициях аристотелевской школы. Фриц Крафт (Kraft 1970), проведя весьма подробный анализ, настаивал на том, что важнейшие разделы трактата принадлежат самому Аристотелю, причём они относятся к юношескому периоду его научной деятельности. Томас Винтер (Winter 2007) приводит доводы в пользу того, что многие части трактата могли

быть созданы Архитом Тарентским, крупнейшим пифагорейским математиком первой половины IV в. до н. э., о котором известно, что он составил первое сочинение, специально посвящённое механике.

### «Природные» и «противоприродные» движения

Автор *Механических проблем*, так же как и Аристотель в *Физике*, говорит о том, что одни движения происходят согласно природе, а другие – вопреки природе. Однако у Аристотеля движение по природе – это прежде всего подъём лёгких тел вверх от центра Земли и падение тяжёлых тел вниз к центру Земли. Автор трактата выделяет другую сторону дела: с помощью различных механических приспособлений человек может «обхитрить природу», подняв малой силой тяжёлый груз.

Чрезвычайно интересна попытка применить противопоставление этих двух видов движения к анализу движения по окружности. Согласно автору трактата, во всяком движении по окружности соединяются два движения: касательное, происходящее по природе, и радиальное, происходящее вопреки природе. К сожалению, из-за краткости описания мы можем лишь догадываться, почему второе движение считается происходящим вопреки природе. Но, во всяком случае, мы видим, что само движение по окружности автор трактата, в отличие от Аристотеля, не считает всецело естественным по причине его геометрического совершенства. Скорее, он склоняется к тому, чтобы считать естественным равномерное и прямолинейное движение, поскольку именно к нему может быть применён принцип параллелограмма перемещений. Упоминает он и мнение некоторых людей, «которые говорят, что линия круга сама по себе всегда пребывает в движении, а останавливается из-за сопротивления».

### Основные понятия античной динамики

Для описания динамической стороны механических явлений автор трактата пользуется несколькими основными понятиями. Эти понятия ещё не являются терминами с очерченным значением; скорее, они соответствуют обыденному употреблению слов, относящихся к аналитически нерасчленённому, синкретическому представлению о динамике.

Первое понятие – это βάρος, что означает «груз», «тяжесть», «вес». Это и само тяжёлое тело, и то ощущение тяжести, которое мы испытываем, пытаясь поднять это тело или сдвинуть с места. Из всех понятий античной динамики βάρος является единственным, имеющим статус измеримой величины: мы можем узнать вес тела, поместив его на весы и сравнив с эталонными грузами.

Второе понятие – это ἰσχύς, сила во всех её проявлениях. Сила не является здесь ещё измеримой величиной, хотя понятно, что она может быть большой или слабой. Сила, приложенная к телу, является причиной его движения, поэтому кинематическое рассмотрение движения неотделимо от динамического.

Третье понятие – это δύναμις, каковым словом обозначается способность, мощь, могущество. Из этого понятия впоследствии вырастет понятие мощности. В этом смысле «лошадиная сила», horse power – это, конечно, δύναμις. Чтобы обходиться в переводе одним словом, я буду всюду переводить δύναμις как «мощность»; но читатель должен помнить, что мощность здесь является не определённой физической величиной, но понятой более образно и расплывчато «движущей способностью».

Четвёртое понятие – это ῥοπή; это слово означает тягу, склонение, а в общем плане – некий поворотный пункт и решающее обстоятельство. Это существительное образовано от глагола ῥέπω – «склоняться», «тяготеть», «получать перевес». Равновесие двух грузов на весах – это ἰσορροπία, но не следует усматривать здесь «равенства моментов», когда вращающий момент определяется как произведение силы на плечо.

В формулировке проблемы «требуется малой силой сдвинуть большой груз» может стоять и слово ἰσχύς, и слово ῥοπή, и слово δύναμις. В этом смысле они вполне взаимозаменяемы, хотя у каждого есть свой оттенок соотносительно ситуации их употребления.

### Закон рычага

Закон рычага формулируется в *Механических проблемах* так: «Движимый груз относится к движущему в обратном отношении длины к длине. И всегда, чем больше расстояние от опоры [до движущего груза], тем легче двигать. Причина названа выше, и она состоит в том, что более удалённое от центра описывает больший круг. Так что той же самой силой можно двигать тем больший [груз], чем дальше от опоры она отстоит». Здесь мы видим золотое правило механики, сформулированное применительно к рычагу, для которого оно, по видимому, считается вполне очевидным и не требующим дальнейших объяснений. Здесь же можно видеть и принцип возможных перемещений, правда, высказанный в весьма неопределённой форме.

### Сложение векторов

Автор *Механических проблем* пользуется в своих рассуждениях сложением перемещений и скоростей в следующей форме: если имеются два равномерных движения, и они в сумме дают третье движение, то в любой момент времени движущаяся точка будет находиться на диагонали параллелограмма, образованного двумя перемещениями, взятыми в какой-то определённый момент времени.

За этой геометрической схемой можно было бы видеть и схему для сложения сил, если бы сами силы мыслились как векторные величины, чего у автора *Механических проблем* ещё нет. Параллелограмм сил появляется в механике лишь в Новое время, в статике наклонной плоскости и верёвочных машин – у Стевина, в динамике – у Ньютона.

### Криволинейные углы

Автор *Механических проблем* в нескольких разных местах своего сочинения пытается оперировать с роговидными углами, образованными дугой окружности и её касательной (проблема 8), или с полукруговыми углами, образованными дугой окружности и её диаметром (проблема 24). В частности, в проблеме 8 с помощью сравнения роговидных углов он пытается объяснить, почему из двух круглых тел одинакового веса большее катится легче, чем маленькое.

Вся эта тематика восходит к достаточно раннему этапу развития древнегреческой геометрии, а именно, к обсуждению вопроса о том, касаются ли окружность и прямая друг друга в одной точке или на некотором малом расстоянии. Из свидетельства Аристотеля (*Метафизика* 998a1–4) мы знаем, что второй точки зрения придерживался Протагор, ссылаясь при этом на чувственное восприятие. Ссылки на чувственное восприятие сохранились и в тексте 24 проблемы, хотя сами по себе они там уже не нужны. Таким образом, мы здесь имеем дело с некоей рецепцией учения Протагора.

### Парадоксы бесконечного

В 24 проблеме автор обсуждает замечательный механический и математический парадокс, известный под названием «колеса Аристотеля». Пусть круглое колесо катится по прямой линии и разворачивается на полный оборот. Мысленно выделим другой, меньший круг, имеющий тот же самый центр. За один оборот большого круга малый круг также делает один оборот. Как при этом получается, что малый круг разворачивается на прямую линию, равную длине окружности большого круга?

К сожалению, автор не решает той проблемы, которую он сформулировал, хотя он вкратце и говорит о том, что «малое колесо движется без прыжков». Впрочем, его рассуждение выглядит вполне здравомысленным: своим собственным движением катится лишь одно колесо, а второе колесо прикреплено к первому, и у него никакого собственного движения в этой задаче нет.

### Текст и переводы

Первый русский перевод *Механических проблем* был сделан В. П. Зубовым; он опубликован в 1940 году в книге *Архитектура античного мира*. Ещё один перевод был сделан И. Н. Веселовским. Его машинописная копия из архива ИИ-ЕТ была доступна многим исследователям и использовалась ими в своей работе, однако сам перевод до сих пор не опубликован.

Настоящий перевод *Механических проблем* сделан по изданию Bekker 1831. В работе использовались также английские переводы Forster 1913, Hett 1936, Winter 2007.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Библер, В. С. (1965) «Генезис понятия движения (к истории механики)», Арсеньев А. С., Библер В. С., Кедров Б. М. *Анализ развивающегося понятия*. Москва: Наука.
- Веселовский, И. Н. (1974) *Очерки по истории теоретической механики*. Москва: Высшая школа.
- Григорьян, А. Т., Котов, В. Ф. (1957) «О некоторых вопросах развития античной механики», *Историко-математические исследования*, 10, 671–765.
- Гуковский, М. А. (1947) *Механика Леонардо да Винчи*. Москва–Ленинград: Изд. АН СССР.
- Зубов, В. П. (1962) «У истоков механики», Григорьян А. Т., Зубов В. П. *Очерки развития основных понятий механики*. Москва: Изд. АН СССР.
- Зубов, В. П., пер. (1940) «Механические проблемы Псевдо-Аристотеля», Зубов В. П., Петровский Ф. А. *Архитектура античного мира*. Москва: Изд. Академии архитектуры СССР.
- Apelt, O., ed. (1888) *Aristotelis quae feruntur de plantis, de mirabilibus auscultationibus, mechanica, de lineis insecabilibus, ventorum situs et nomina, de Melisso Xenophane Gorgia*. Leipzig: Teubner.
- Bekker, I., ed. (1831) “Mechanica”, *Aristotelis opera*, II. Berlin: Reimer.
- van Capelle, J. P., ed. (1812) *Aristotelis quaestiones mechanicae*. Amsterdam: Hengst.
- Clagett, M. (1959) *The science of mechanics in the Middle Ages*. Madison: Wisconsin Univ. Press.
- Duhem, P. (1905–1906) *Les origines de la statique*, I-II. Paris: Herrman.
- Drabkin, I. E. (1950) “Aristotle’s wheel: notes on the history of paradox”. *Osiris* 9, 162–198.
- Forster, E. S., trans. (1913) *Mechanica*. Oxford: Clarendon Press.
- Hett, W. S., trans. (1936) “Mechanical problems”, Aristotle, *Minor works*. London: Heinemann; Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Press.
- Kraft, F. (1970) *Dynamische und statische Betrachtungsweise in der antiken Mechanik*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Renn, J., Damerow P., McLaughlin P. (2003) “Aristotle, Archimedes, Euclid, and the origin of mechanics: the perspective of historical epistemology”, *Symposium Arquimedes*, Max Planck Institute for the History of Science, Preprint 239, 43–59.
- Rose, P. L., Drake S. (1971) “The Pseudo-Aristotelian questions of mechanics in renaissance culture”, *Studies of Renaissance*, 18, 67–104.
- Tannery, P. (1915) “Sur les problèmes mécaniques attribués à Aristote”. In: Tannery P. *Mémoires scientifiques*, III, 32–36. Toulouse: Edouard Privat ; Paris: Gauthier-Villars.
- Winter, T. N., tans. (2007) *The Mechanical problems in the Corpus of Aristotle*. Lincoln: Nebraska Univ. Press.

## МЕХАНИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ

Удивительным является как то, что происходит по природе и для чего неизвестна причина, так и то, что возникает вопреки природе благодаря искусству

для пользы людей.<sup>1</sup> Природа многое производит против нашей выгоды, ведь она всегда следует по одному пути без отклонений, а выгода часто переменчива. И когда нужно сделать нечто вопреки природе, для преодоления трудностей применяется искусство. Искусство, приходящее на помощь в таких затруднениях, мы называем механическим. Как сказал об этом поэт Антифон: «Мы побеждаем искусством, побеждённые природой».

Таков тот случай, когда меньшее властвует над большим, и когда малым усилием движется большой груз; все такие проблемы мы называем механическими. Они не совпадают с физическими проблемами и не слишком далеко от них отстоят, но имеют нечто общее с математическими и физическими теоремами: ведь математика разъясняет «как», а физика – «что».

К этому роду относятся затруднения, связанные с рычагом. Кажется невозможным малой тягой двигать большие грузы (τὰ ῥολῆν μικρὰν κινεῖ βάρη μεγάλα), тем более связанные с добавочным грузом рычага; однако, если без рычага какой-то груз не может двигаться, то с добавочным грузом рычага он движется легко.

Исходной причиной всего этого является круг. И вот что получается весьма осмысленным: нет ничего необразного в том, чтобы нечто удивительное получалось из ещё более удивительного. Но самое удивительное – это когда противоположности сходятся между собой. Круг сводит их вместе: он прямо рождается из движения и покоя, противоположных по своей природе. И теперь уже не будет таким удивительным то, что в нём сходятся противоположности.

Прежде всего, на охватывающей круг линии, не имеющей ширины, возникают такие противоположности, как вогнутость и выпуклость. Они соотносятся между собой так же, как большое и малое: там средним будет равенство, а здесь прямизна. Переходя из одного в другое, каждое из них по необходимости сначала становится равным, и только потом переходит в другую крайность; так линия становится прямой и при переходе от выпуклой к вогнутой, и на обратном пути, когда она делается выпуклой и округлой.

Таково одно из затруднений, связанных с кругом; а второе состоит в том, что круг сразу же движется противоположными движениями: ведь он сразу же перемещается и вперёд, и назад. Возьмём линию, описывающую круг. Из какого места начинает движение её конец, в то же самое место он возвращается снова. В силу непрерывности движения его завершение вновь становится началом, и ясно, как происходит переход.

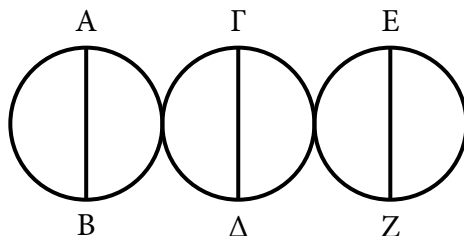
А поэтому, как уже было замечено, нет никаких трудностей в том, что всё удивительное берёт своё начало в круге. Происходящее с весами объясняется с помощью круга; происходящее с рычагом – посредством весов; всё прочее, относящееся к механическому движению – посредством рычага.

---

<sup>1</sup> Противопоставление движений «по природе» и «вопреки природе» характерно для аристотелевской физики. Но вопрос о том, было ли оно впервые введено самим Аристотелем или кем-то из его предшественников, остаётся открытым.

В круге не только две точки на одном удалении от центра движутся с равными скоростями, но вдобавок ещё и та, которая удалена на большее расстояние, всегда движется быстрее. Много удивительного связано с движением круга, что проявится в следующих проблемах.

Поскольку круг сразу же движется двумя противоположными движениями, и поскольку один конец диаметра А движется вперёд, а другой конец В движется назад, некоторые люди считают, что в одном движении многие круги сразу же движутся противоположно, как колёса из меди и железа, применяемые в священнодействиях. Пусть имеется круг АВ и другой касающийся его круг ГД; тогда если диаметр АВ движется вперёд, то диаметр ГД движется назад, поскольку диаметр движется вокруг одного [центра]. И опять, касаясь EZ, по той же причине он будет двигать его вперёд. Это же будет происходить и в случае многих кругов, когда один из них приведён в движение. Создатели устройств скрыли это начало, присущее кругу по его природе, так что в механизмах видно только нечто удивительное, а причина неясна.



### Проблема 1

Первыми стоят затруднения, относящиеся к весам, и причина, по которой большие весы точнее малых. Для начала, почему в круге линия, дальше отстоящая от центра, движется быстрее, чем та, которая находится ближе, если двигать её с той же силой? <sup>2</sup>

Мы говорим «быстрее» в двух смыслах: если за меньшее время проходит равное расстояние, и если за равное время проходит меньшее расстояние. Большая линия за равное время описывает больший круг: ведь внешний круг больше внутреннего.

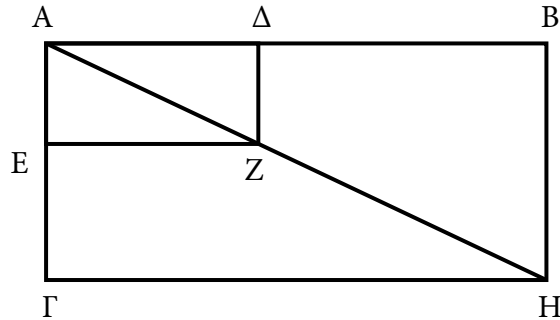
Причина этого заключена в том, что описывающая круг линия переносится двумя перемещениями. Если перемещения состоят между собой в некоем отношении, то перенос по необходимости происходит по прямой, и эта прямая линия является диагональю фигуры, которую произвели две линии, состоящие в указанном отношении.

Пусть перемещения относятся как АВ к АГ; и пусть А переносится в В, и АВ соотнесено с ГН. Пусть также А переносится в Д, и АД соотнесено с EZ. Если перемещения относятся как АВ к АГ, то тогда и АД к АЕ по необходимости будет иметь это же отношение. Малый параллелограмм будет подобен боль-

<sup>2</sup> Кинематический вопрос получает здесь динамическую трактовку: круг движется не сам по себе, но потому что к нему приложена некая сила.

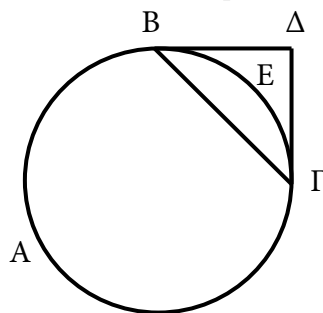


шому, и они будут иметь общую диагональ, так что А перейдёт в Z. Таким же образом происходит и любой другой перенос, и результат всегда лежит на диагонали. Ясно, что два переноса с необходимостью дают перенос по диагонали, если они соотносятся между собой как стороны. Ведь если они имеют какое-нибудь иное отношение, то и перенос не происходит по диагонали.



Если же два переноса не состоят между собой ни в каком отношении в течение никакого времени, то невозможно, чтобы результирующий перенос произошёл по диагонали. Допустим, что он произошёл по прямой. Если установлена диагональ и восполнены стороны, то тогда перенос по необходимости произойдёт в соответствии с отношением сторон. Это показано выше. А если переносы не состоят между собой ни в каком отношении в течение никакого времени, прямая производиться не будет. Ведь если имеется некое отношение в течение некоторого времени, то в течение этого времени перенос по необходимости будет происходить по прямой, как показано выше. Так что, если возникает окружность, то переносы не имеют между собой никакого отношения в течение никакого времени.

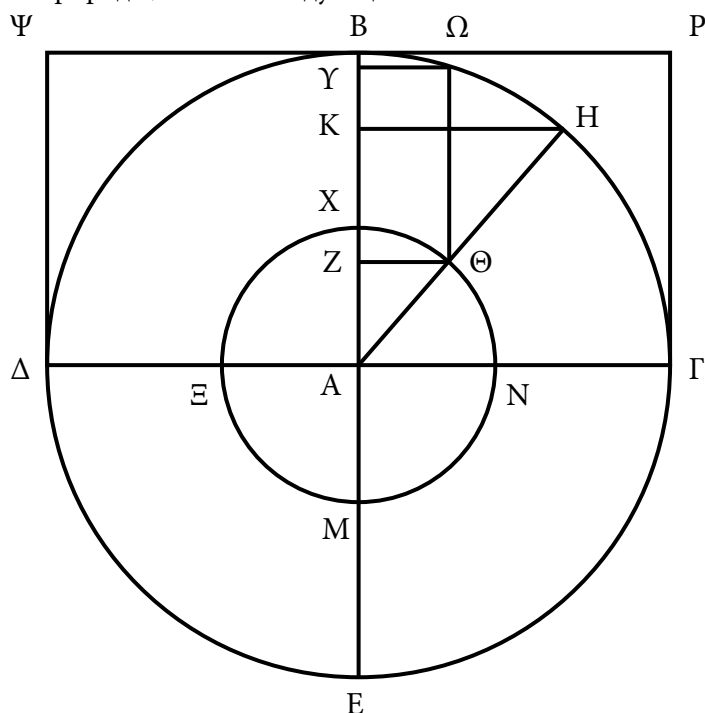
То, что линия, описывающая круг, порождается сразу двумя переносами, ясно из того, что переносимое по прямой прикладывается к перпендикуляру, и этот перпендикуляр проведён к радиусу. Пусть имеется круг АВГ, и пусть его край В переносится в Δ, а потом переносится в Г. Если бы перенос шёл в отношении, которое имеет ВΔ к ΔГ, то тогда он происходил бы по диагонали ВГ. Но поскольку здесь нет никакого отношения, перенос идёт по дуге окружности ВЕГ.



Если из двух [тел], переносимых одной и той же силой, одно отклоняется больше, а другое меньше, разумно считать, что отклоняющееся больше движется медленнее отклоняющегося меньше. И похоже, что так обстоят дела в

случае большего и меньшего радиусов круга. Поскольку конец меньшего радиуса расположен ближе к неподвижной точке, нежели конец большего радиуса, в своём обратном движении вокруг середины меньший конец движется медленнее.

И вот что происходит со всякой линией, описывающей круг: движение по природе идёт по окружности, а против природы – вбок и к центру.<sup>3</sup> И всегда у большего радиуса перемещение против природы оказывается меньшим. А более близкий к центру конец радиуса отклоняется больше. И то, что менее удалённый от центра конец радиуса при описании круга в большей степени движется против природы, ясно из следующего.



Пусть имеется круг ВГЕД, и ещё один меньший круг ХНМЕ с тем же центром А. Проведём диаметры ГΔ и ВЕ в большем круге, МХ и НЕ в меньшем круге. Построим разносторонний прямоугольник ΔΨΡΓ. Если радиус АВ описывает полный круг, проходя через АЕ, ясно, что он возвращается к своему исходному положению. Точно так же и АХ возвращается в АХ. При этом АХ переносится медленнее, чем АВ, и, как сказано выше, производит большее отклонение. Чтобы доказать это, я проведу радиус АΘН, и из Θ опущу на АВ перпендикуляр ΘZ. Далее из Θ параллельно АВ я проведу ΘΩ, и опущу на АВ перпендикуляры ΩΥ и НК. Отрезки ΩΥ и ΘZ равны между собой, и ВΥ меньше ХZ. Ведь если в неравных кругах проведены равные отрезки под прямым углом

<sup>3</sup> Здесь ещё раз вводится противопоставление движений «по природе» и «против природы».

к диаметру, то меньший отрезок будет отсечён от диаметра в большем круге, но  $\Omega Y$  равен  $\Theta Z$ .

Далее, пусть за какое время радиус  $A\Theta$  пройдёт дугу  $X\Theta$ , за такое же время в большем круге радиус  $BA$  пройдёт дугу  $B\Omega$ . Тогда переносы по природе будут равными, а перенос против природы будет меньшим: ведь  $B\Upsilon$  меньше  $ZX$ . Должна иметь место пропорция: как относятся между собой переносы по природе, так относятся между собой и переносы против природы. Дуга  $H\Gamma$  развёрнута больше дуги  $\Omega B$ . Дуга  $H\Gamma$  по необходимости разворачивается в такое же время. Она будет такой же, поскольку в пропорции отношение по природе совпадает с отношением против природы. Если происходящее по природе будет большим в большем круге, то и происходящее против природы будет меньшим единственным образом, так что  $B$  пройдёт дугу  $B\Gamma$  вместе с точкой  $X$ . Точка  $B$ , вращаясь вокруг центра, по природе пройдёт перпендикуляр, опущенный из  $H$ , против природы – отрезок  $KB$ . И как  $H\Gamma$  относится к  $KB$ , так  $\Theta Z$  относится к  $ZX$ . Ясно, что при этом  $BX$  переходит в  $H\Theta$ . Если же дуга  $H\Gamma$ , пройденная точкой  $B$ , будет большей или меньшей, то уже не будет пропорции в том, что пройдено по природе и против природы. По этой причине одной и той же силой быстрее переносится та точка, которая находится ближе к центру, что ясно из вышеизложенного.<sup>4</sup>

А почему большие весы точнее маленьких, ясно из следующего. Подвес становится центром (поскольку он неподвижен), и каждая часть коромысла – расстоянием от центра. Отсюда один и тот же вес с необходимостью движется быстрее на том конце коромысла, которое дальше отстоит от подвеса, и иногда на малых весах приложение веса не будет ясным для чувственного восприятия, а на больших будет. Ведь здесь ничто не мешает меньшему двигать большее, и это очевидно для зрения. На большом коромысле действие, производимое весом той же самой величины, становится видимым для зрения. Действие некоторых грузов будет заметно на обоих коромыслах, но в большинстве случаев оно будет заметнее на коромысле большей величины, поскольку величина усилия для того же веса становится здесь большей. И поэтому торговцы пурпуром применяют устройство со смещением, в котором подвес расположен не посредине и к одному из плеч прикреплен свинец, или ствол с корнем, чтобы получить перевес, или с узлом, если такой имеется: ведь часть с корнем тяжелее ствола, и узел есть некий корень.

### Проблема 2

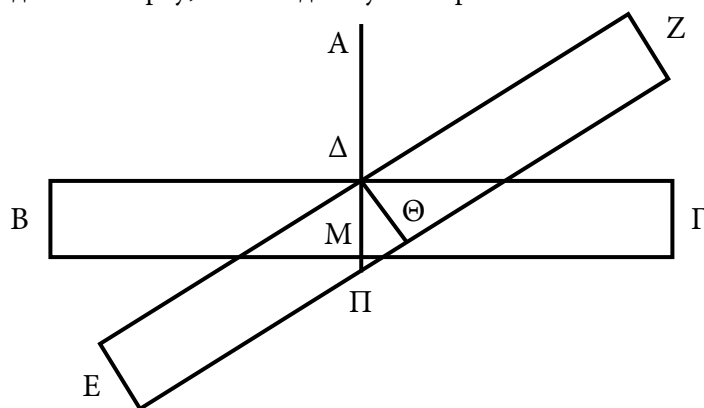
Почему, если подвес находится сверху, когда убран тянущий вниз груз, весы поднимаются назад, а если опора находится снизу, то не поднимаются, но остаются на месте? Не потому ли, что при верхнем подвесе большая часть ве-

---

<sup>4</sup> Это доказательство равным счётом ничего не доказывает. Однако в нём можно рассмотреть в зародыше те рассуждения, которые впоследствии у Гюйгенса приводят к понятию центробежной силы.

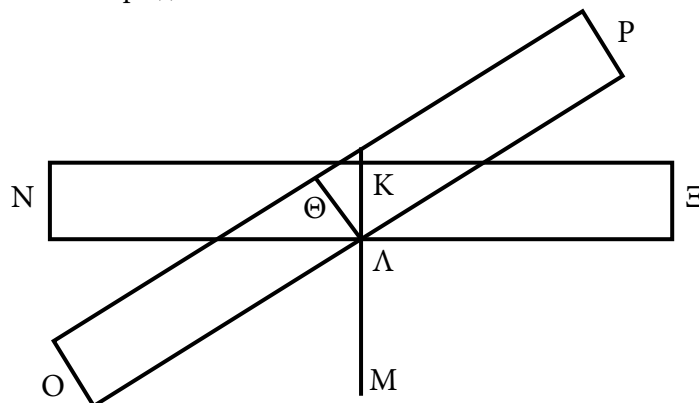
сов оказывается по ту же сторону вертикали? Ведь подвес – это вертикаль. Так что, когда груз будет снят со своей части весов, большее по необходимости будет тянуть вниз, пока не получится, что линия, разделяющая весы пополам, не окажется на отвесе.

Пусть ВГ – весы в горизонтальном положении, АΔ – отвес. Продолжим отвес по линии АДМ. Если к плечу В приложить усилие, В перейдёт в Е и Г перейдёт в Z, так что линия ΔМ, прежде делившая весы пополам по вертикали пополам, при приложении усилия перейдёт в ΔΘ. При этом часть весов EZ снаружи от вертикали АП будет больше половины. Если снять вес с плеча Е, плечо Z по необходимости опустится вниз: ведь Е теперь будет меньшим. Тем самым, если подвес находится наверху, весы поднимутся обратно.<sup>5</sup>



Если же опора находится снизу, произойдёт обратное. Опустившаяся часть станет больше половины весов, отделённой по отвесу, и поэтому она не поднимется обратно: ведь поднявшееся будет легче.

Пусть NE – весы в горизонтальном положении, КЛМ – отвес, который делит NE пополам. Подвесим груз на плечо N, так что N перейдёт в О и E перейдёт в P, и КЛ перейдёт в ΛΘ, так что КО будет больше ΛP на ΘКЛ. И при снятии груза весы по необходимости останутся неподвижными, поскольку избыточный вес теперь добавился к половине.

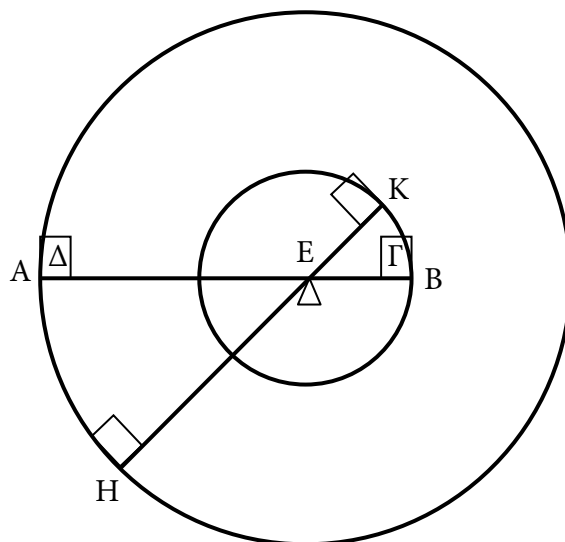


<sup>5</sup> Понятия центра тяжести, введённое Архимедом, автору трактата ещё не знакомо.

**Проблема 3**

Почему с помощью рычага большие грузы движутся малыми мощностями (κινουῖσι μεγὰλα βάρη μικραὶ δυνάμεις), даже если, как сказано вначале, к нему добавлен груз рычага? Казалось бы, легче двигать меньший вес, а без рычага он будет меньше. Не будет ли причиной то, что рычаг – это весы, имеющие подвес и разделенные на неравные части? Нижняя опора заменяет здесь подвес: оба они покоятся, будучи центром.

Когда больший радиус движется быстрее с тем же самым грузом, имеются три вещи, связанные с рычагом: опора, она же центр и подвес, а также два груза, движущий и движимый. Движимый груз относится к движущему в обратном отношении длины к длине. И всегда, чем больше расстояние от опоры [до движущего груза], тем легче двигать. Причина названа выше,<sup>6</sup> и она состоит в том, что более удалённое от центра описывает больший круг. Так что той же самой силой (ἀπὸ τῆς αὐτῆς ἰσχύος) можно двигать тем больший [груз], чем дальше от опоры она отстоит. Пусть имеется рычаг АВ, движимый груз Г, движущий груз Δ, опора Е. Когда движущий груз Δ переходит в Н, движимый груз Г переходит в К.



**Проблема 4**

Почему средние гребцы движут корабль быстрее? Не потому ли, что весло – это рычаг? Опорой становится уключина (ведь она неподвижна), груз – это море, отталкиваемое веслом, и рычаг приводится в движение гребцом. Груз всегда движется тем больше, чем дальше движущий груз отстоит от опоры; тут он больше, нежели в центре, и центром служит опора уключины. В средней части корабля внутренняя часть весла длиннее всего, ведь корабль здесь шире всего, так что он вмещает внутри себя большую часть весла по обоим бортам. Корабль движется вперёд от усилий, приложенных к вёслам, тогда как наруж-

<sup>6</sup> Проблема 1.

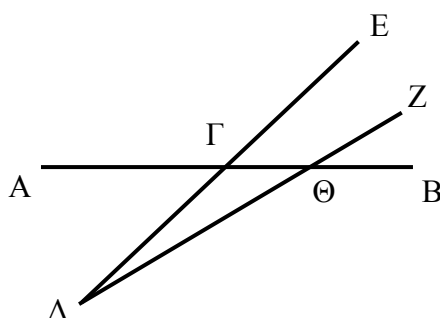
ные концы вёсел упираются в море. Корабль подталкивается концами вёсел с помощью уключин. И чем сильнее весло упирается в море, тем быстрее корабль по необходимости продвигается вперёд. Но большее разделение там, где находится большая часть весла, начиная от уключины. Поэтому средние гребцы движут корабль быстрее. Ведь в середине корабля внутренние части вёсел, начиная от уключины, являются самыми длинными.

### Проблема 5

Почему малое кормило, находящееся на конце судна, хотя оно имеет небольшую рукоять и спокойно приводится в движение одним человеком, движет судно большой величины? Может быть потому, что кормило – это рычаг, движимый кормчим? Где оно прикреплено к судну, там возникает опора; всё весло – это рычаг, груз – это море, и кормчий – движитель. И кормило загребаёт море не в ширину, как весло. Оно движет судно не вперёд, но косо, принимая море наискось. Ведь если море – это груз, то судно упирается в него наискось. Опора поворачивается так, что море движется внутрь, а судно наружу; и так оно разворачивается.

Весло толкает груз в ширину и продвигает его в прямом направлении; кормило, будучи установленным косо, создаёт движение наискось. Оно установлено на конце, а не в середине, так что легко движет движимое за его конец. Быстрее всего движется первая часть, поскольку движение быстрее всего завершается в движимом, после чего оно ослабевает и в том, что с ним соединено. А ослабевшее легко толкать. Поэтому кормило находится на корме, поскольку на конце малое движение производит гораздо большее расстояние. Ведь при равенстве углов то, что дальше отстоит от центра, производит большую дугу.

Отсюда же ясно, по какой причине судно проходит вперёд больше, чем лопасть весла проходит назад: ведь одна и та же величина, движимая одной и той же силой, пройдёт в воздухе больше, чем в воде. Пусть АВ – весло, Г – уключина, А – конец весла на корабле, В – в воде. Если А передвинется в Δ, В не перейдёт в Е: ведь ВЕ равно АД. Передвижения не будут равны, но второе будет меньше, и В перейдёт в Z. Так что АВ будет поворачиваться вокруг Θ – не вокруг Г, но ниже. Ведь ВZ меньше АД, так же как ΘZ меньше ΔΘ, поскольку треугольники подобны. И середина Г тоже будет двигаться. Конец В будет двигаться в сторону, противоположную морю, и конец весла на судне А не перейдёт в Δ. Так перемещается судно, и так перемещается начало весла.



Так же действует и кормило, разве что, как сказано выше, оно не продвигает судно вперёд, но только толкает корму то туда, то сюда, так что нос плывёт в противоположном направлении. О месте, в котором установлено кормило, надлежит думать как о некоей середине движимого, как будто это уключина весла: середина отходит, когда рукоять перемещается. Если оно идёт внутрь, то и корма перемещается в эту же сторону, а нос плывёт в противоположную, так что всё судно в целом перемещается туда же, куда и его нос.

#### Проблема 6

Почему, когда рея установлена выше, судно плывёт быстрее под тем же парусом и с тем же ветром? Не потому ли, что мачта – это рычаг, палуба – опора, судно – перемещаемый груз, а дующий в парус ветер – это движитель? Но чем дальше опора, тем легче и быстрее движется тот же груз под действием той же мощности. Так что более высокая установка реи удаляет парус от палубы, а палуба служит опорой.<sup>7</sup>

#### Проблема 7

Почему, когда хотят плыть по ветру, кормчий устанавливает парус не так, чтобы ветер дул поперёк паруса, но частично по ветру, частично же так, чтобы булинь был оттянут к носу? Может быть потому, что рулевое весло не может отклонять всю силу ветра, малую же часть отводит? Пусть ветер дует вперёд, рулевое весло поставлено по ветру, и если тянуть его, оно упирается в море, как рычаг. Вместе с ним и матросы противостоят ветру, наклоняя корабль в противоположную сторону.

#### Проблема 8

Почему тела с закруглённой и округлой фигурой хорошо передвигать? Круг можно вращать трояко: по ободу, перемещая его вместе с центром, как катится колесо повозки; только вокруг центра, как ворот с неподвижным центром; вдоль плоскости, с неподвижным центром, как вращается гончарный круг. Если они вращаются быстро, то касаются плоскости в малом, как круг в точке, и

---

<sup>7</sup> Объяснение, конечно же, несостоятельно: в смысле рычага такая установка паруса будет лишь сильнее зарывать корабль носом в волну. А увеличение скорости связано в большей степени с тем, что ветер внизу у воды «зацепляется» за волны и дует слабее, чем наверху.

поэтому не соударяются: ведь угол отклоняется от земли.<sup>8</sup> И сталкиваясь с каким-либо телом, они соприкасаются лишь незначительно. Если же фигура прямолинейна, то она касается плоскости по всей прямой.

С какой стороны перетягивает груз, туда и движется движущееся. Поскольку диаметр круга перпендикулярен плоскости, и круг касается плоскости в точке, то по обе стороны от диаметра находятся равные грузы. Так что куда потянешь круг, прямо туда он и будет двигаться, как на весах. Поэтому его легко двигать, ведь куда его не потяни, он хорошо покатится, подобно тому как весы склоняются в обе стороны. Некоторые говорят, что линия круга сама по себе всегда пребывает в движении, а останавливается из-за сопротивления.<sup>9</sup>

Большой круг главенствует над меньшим: при равном усилии большой круг движется быстрее, и грузы движутся из-за некоей тяги, которую даёт угол при большем и при меньшем круге, а эти углы относятся, как диаметр к диаметру.<sup>10</sup> Но всякий круг будет большим в сравнении с меньшим, и меньшие круги идут до бесконечности. Если один круг имеет перевес над другим, то оба они прекрасно двигаются. И если перевес имеет другой круг, то первый круг движется вторым кругом.

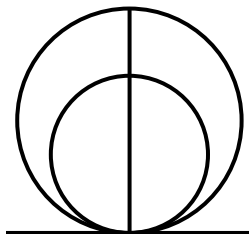
И соприкосновение с плоскостью может происходить не по ободу, но в самой плоскости, как в случае ворота. Ведь он и сам движется легко, и с его помощью легко движется груз. Здесь это происходит не из-за малого соприкосновения, но по другой причине. Как уже было сказано, круг производит два движения, и одно из них всегда связано с тягой.<sup>11</sup> И тот, кто его движет, всегда делает это на его окружности. Но даже когда его двигают сбоку, он движется по диаметру.

### Проблема 9

Почему с помощью больших кругов легче и поднимать грузы, и опускать их, и двигаются они быстрее? То же самое имеет место и для больших и малых

---

<sup>8</sup> Здесь говорится о рогообразном угле касания, который образуют между собой прямая линия земли и поднимающаяся от точки касания дуга катящегося по земле круга.



<sup>9</sup> Важное свидетельство, относящееся к исходным представлениям об инерциальном движении.

<sup>10</sup> Здесь говорится о подобии рогообразных углов, образованных прямой и двумя окружностями.

<sup>11</sup> Проблема 1.



воротов, и для катков. Не потому ли, что чем больше расстояние от центра, тем большее расстояние проходит за равное время, и равные грузы производят одно и то же? Об этом мы говорили, когда обсуждали, почему большие весы точнее малых.<sup>12</sup> Ведь подвес – это центр, и весы на подвесе, как в центре.

### **Проблема 10**

Почему легче двигать весы, когда на них нет грузов, чем когда они загружены? Схожим образом и большое колесо или что-то схожее с ним двигать тяжелее, а малое – легче. И не только против груза, но и если двигать что-то малоподвижное сбоку. Трудно двигать против тяги, а в ту же сторону – легче; но сбоку нет перевеса.

### **Проблема 11**

Почему тяжёлые грузы легче перевозятся на валках, чем на телегах, хотя у телег большие колёса, а валки маленькие? Не потому ли, что у валков не происходит спотыканий (πρόσκοψις), а у телег имеется спотыкание об оси колёс, поскольку они прижаты к ним сверху и сбоку? Валки перекатываются двояко, по лежащему снизу пространству и под лежащим сверху грузом; и круг перекатывается по обоим этим местам, так что получается движение вперёд.

### **Проблема 12**

Почему метательные снаряды посылаются дальше пращей, чем рукой? Кажалось бы, рукой можно метать сильнее, чем раскручивая груз. Ведь в последнем случае приходится двигать два груза, пращу и снаряд, а в первом случае только снаряд. Может быть, потому, что пращей бросается движущийся снаряд (он запускается после того, как сделает много оборотов), а при броске рукой он вначале пребывает в покое? И лучше двигать уже движущееся, чем покоящееся.<sup>13</sup> Или же потому, что при метании пращей рука оказывается центром, а праща – радиусом; но то, что дальше удалено от центра, движется быстрее. И бросок рукой короче броска пращей.

### **Проблема 13**

Почему одну и ту же лебёдку легче двигать большой, нежели малой рукояткой, и одной и той же силой легче двигать тонкий ворот, нежели толстый? Не потому ли, что ворот и лебёдка являются центром, и величины расстояний от центра здесь будут больше? Одной и той же силой быстрее и больше движется то, что идёт по большому кругу, чем по малому. Ведь одной и той же силой быстрее переносится край, удалённый от центра. Для того к лебёдкам и приделывают рукоятки, чтобы они легче вращались. И у тонких воротов большим будет то, что находится снаружи барабана, то есть расстояние от центра.

---

<sup>12</sup> Проблема 1.

<sup>13</sup> Ещё одно представление об инерции: мы приводим тело в движение не сразу, но постепенно.

**Проблема 14**

Почему палку одной и той же величины легче переломить о колено, когда мы берём её в руки ровно у краёв, чем вблизи от колена? А если поставить её на землю, прижать ступнёй и ломать рукой, это будет легче сделать, когда рука отстоит от ступни далеко, а не близко. Не потому ли, что колено является центром, и ступня тоже? Но дальше от центра всегда легче двигать. А чтобы сломать, надо двигать.

**Проблема 15**

Почему галька на морском берегу является округлой, хотя изначально она была большими камнями и обломками? Не потому ли, что части, более удалённые от середины, в движении переносятся быстрее? Середина становится центром, а расстояние от неё – радиусом. Но большее при равном движении всегда описывает больший круг. И за равное время большее быстрее переносится. А то, что быстрее переносится на равное расстояние, сильнее бьёт. Оно сильнее бьёт и само сильнее бьётся. Так что по необходимости то, что больше отстоит от центра, сильнее отламывается. И поэтому оно по необходимости становится округлым. Обломки движутся то в море, то из моря, и в таком катании они всегда бьются друг о друга. При этом они по необходимости всегда сталкиваются своими краями.

**Проблема 16**

Почему, чем длиннее палка, тем она податливее становится и больше гнётся при нажиме, даже если короткая палка в два локтя будет тонкой, а длинная в сто локтей – толстой? Не потому ли, что здесь возникают рычаг, и груз, и опора, если только палку поднять на всю её длину? Первая часть, находящаяся в поднявшей руке, становится опорой, а концевая – грузом. И чем больше расстояние от опоры, тем большим с необходимостью будет прогиб. Насколько больше конец отстоит от опоры, настолько большим с необходимостью будет прогиб. Нужно только поднять концы рычага, и если рычаг будет гибким, тогда он обязательно согнётся больше. Это и происходит с длинными палками; а в коротких конец близок к опоре, и прогиб незначителен.

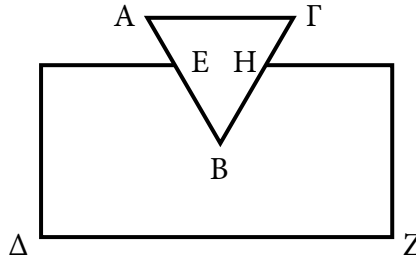
**Проблема 17**

Почему малым клином раскалываются тяжёлые грузы и большие тела, и создаётся сильное давление? Не потому ли, что клин – это два противоположных рычага, и для каждого из них груз является точкой опоры, и они разламывают и давят?<sup>14</sup> Нанесённый удар бьёт и двигает груз, производя многое; и действие силы увеличивается, когда она двигает то, что уже движется. Таким образом из малой мощности получается многое: благодаря скрытому движению её величина возрастает.

---

<sup>14</sup> Объяснение неверное, хотя на первый взгляд оно и выглядит убедительным.

Пусть  $ABГ$  – клин,  $\Delta ENZ$  – то, что расклинивается.  $AB$  становится рычагом, снизу под  $B$  находится груз,  $Z\Delta$  будет опорой. Противоположный рычаг – это  $BГ$ . При ударе по  $AГ$  обе стороны становятся рычагами, и происходит разрыв в  $B$ .



### Проблема 18

Почему, если некто устроит два валка на двух брусках, охватит оба валка по кругу канатом и приделает подвеску к каждому из брусков, так что один из них будет закреплён, а другой соединён к грузом, и потянет затем за конец каната, то он сдвинет большой груз малой силой? <sup>15</sup> Не потому ли, что один и тот же груз двигается меньшей силой с помощью рычага, нежели рукой? Валок сам по себе создаёт рычаг, и даже с помощью одного валка легче тянуть, и даже одним валком можно сдвинуть много больший груз, чем рукой. А два валка будут тянуть с более чем двойной быстротой. Второй валок, когда к нему протянут канат от первого валка, тянет меньше, чем если бы он тянул сам по себе: ведь уже первый валок уменьшает тяжесть. А когда канат переброшен через много валков, разница становится весьма большой, так что если к первом валку прикреплён груз в четыре мины, на последнем он делается много меньшим. Таким образом в строительном деле облегчается передвижение грузов: они перемещаются с помощью валков, и снова каждый из них становится воротом и рычагом, когда всё это производится многими валками.

### Проблема 19

Почему, если установить на чурбан большой топор и положить на него большой груз, чурбан не расколется, каким бы ни было отношение между ними? Если же поднять топор и ударить им, то чурбан расколется, хотя вес топора будет много меньше, нежели вес упомянутого груза. Не потому ли, что всё действует через движение, и один груз движет другой лучше, когда второй груз движется, а не покоится? Когда топор стоит неподвижно, он не движет груз, а когда движется, он его раскалывает. Здесь снова получается раскалывающий клин: ведь малый клин раздвигает многое, представляя собой два противоположных рычага, соединённых вместе.

### Проблема 20

Почему на фалангах для взвешивания мяса при малом довеске уравновешивается большой груз, так что целое находится в равновесии? Там, где подвешивается

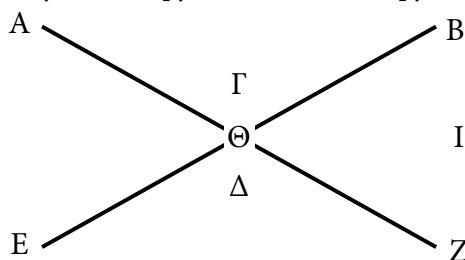
<sup>15</sup> Здесь описана система из подвижного и неподвижного блока.

ваются груз, находится только чаша весов, а с другой стороны находится только фаланга. Не потому ли, что фаланга представляет собой весы и рычаг? Это такие весы, в которых всякий подвес становится центром фаланги. На одной стороне весов находится чаша, а на другой вместо чаши приделано ядро, и получаются весы, как если бы на конце рычага были прикреплены другая чаша и груз; и ясно, что этот груз тянет другую чашу. Таким образом в одних весах совмещаются много весов, поскольку у этих весов имеется много подвесов, и для каждого из них расстояние до ядра становится половиной фаланги, и для уравнивания другого груза подвес перемещается, чтобы соразмерять величину груза, положенного на чашу весов. При этом следят за тем, чтобы фаланга стояла прямо, и по расстоянию от подвеса находят, какой величины груз лежит на чаше. Целое – это весы с одной чашей, на которой установлен груз, а с другой стороны находится вес фаланги, создаваемый ядром. Причём здесь имеется много весов, поскольку имеется много подвесов. И всегда, если подвес близок к чаше и помещённому на неё грузу, этот груз будет большим, потому что уравнивающим грузом становится вся фаланга (опора – это всякий подвес, а груз находится на чаше). И чем больше будет длина рычага до опоры, тем легче будет его двигать. Это производится грузом, а также добавленным к ядру весом фаланги.

#### Проблема 21

Как получается, что врачи легче вырывают зубы с помощью дополнительного груза зубных щипцов, нежели одной рукой? Разве зубы не легче выскальзывают из зубных щипцов, чем из руки? Казалось бы, железо скользит лучше руки и не охватывает зуб со всех сторон, а у пальца мягкая плоть, и он лучше удерживается и прилаживается. Может быть, так происходит потому, что зубные щипцы – это два противоположных рычага, имеющие одну опору в перекрестье, и зуб легче извлекать, пользуясь этим инструментом?

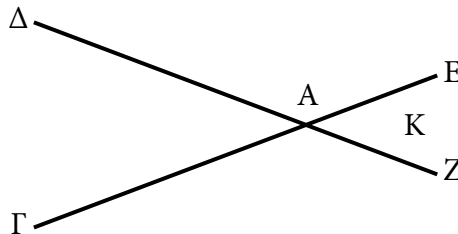
Пусть один конец зубных щипцов – это А, другой конец для вырывания – В; и один рычаг АΔZ, другой рычаг ВΓЕ, опора ΓΘΔ, соприкосновение с зубом I, и это груз. Врач зажимает зуб обоими концами ВZ и дёргает его. И такое движение сделать легче, пользуясь инструментом, нежели рукой.



#### Проблема 22

Почему орехи легко колоть с помощью сделанного для этого инструмента? Ведь для этого нужно прикладывать большую силу. Разве для этого не требует-

ся что-то твёрдое и тяжёлое, а не лёгкий деревянный инструмент? Не потому ли, что орех сжимается с двух сторон двумя рычагами, а груз легче дробить рычагом? Этот инструмент состоит из двух рычагов и опоры в их пересечении А. Пусть они начерчены; если сдвинуть концы ГΔ, то концы EZ сдвинутся легко и малой силой. Нажатие здесь будет сильнее, чем там, поскольку ЕГ и ZΔ – это рычаги. Поднимая здесь, поднимают и с другой стороны, и нажимают в К. Чем ближе А к К, тем быстрее расколется орех. Ведь чем дальше отстоит рычаг от опоры, тем легче и тем больше он движется той же силой. А – это опора, ΔAZ и ГAE – рычаги. Чем ближе К находится к углу А, тем ближе схождение в А, поскольку это опора. И по необходимости для одной и той же силы стягивание в ZE будет большим. Но поскольку за поднятием следует противоположное ему, оно по необходимости больше сжимает; а более сжатое быстрее колется.

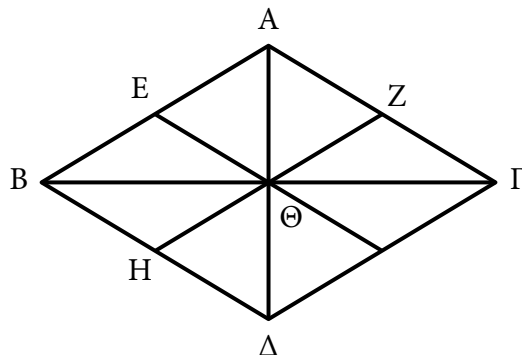


### Проблема 23

Почему, когда обе вершины ромба переносятся двумя движениями, они не прочерчивают равные линии, но одна из этих линий кратна другой? Не такое ли рассуждение получается, когда переносимое вдоль стороны проходит меньше стороны? Ведь диагональ будет меньше, а сторона больше, хотя сторона получается одним переносом, а диагональ двумя.

Пусть А переносится к В вдоль АВ, и В переносится к Δ с той же скоростью; при этом сторона АВ с той же скоростью переносится к ГΔ вдоль АГ. По необходимости А переносится вдоль диагонали АΔ, и В переносится вдоль ВГ, так что каждая из них развёртывается, когда сторона АВ переносится вдоль АГ. Пусть точка А пройдёт отрезок АЕ, и сторона АВ пройдёт отрезок AZ, так что будет начерчена линия ZH вдоль АВ, и она восполнится от Е. Получившееся восполнение будет подобно целому. Ведь AZ равна АЕ, поскольку А переносилась вдоль стороны АЕ, и сторона АВ переносилась вдоль AZ. Так что точка А окажется на диагонали в Θ. И по необходимости она всегда будет переноситься по диагонали. Сторона АВ идёт по стороне АГ, и в это же время точка А идёт по диагонали АΔ. Подобно этому и точка В переносится по диагонали ВГ. Ведь ВЕ равна ВН. Восполняясь от Н, наружное подобно целому. Точка В пребывает на диагонали благодаря соединению сторон, ведь сторона идёт по стороне и точка В идёт по диагонали ВГ. За то же самое время точка В пройдёт расстояние ВГ, кратное АВ, и сторона пройдёт меньшую сторону, двигаясь с той же самой скоростью, и сторона, переносимая одним переносом, пройдёт больше

точки А. И чем острее будет ромб, тем меньше будет диагональ АΔ, и тем больше будет диагональ ВΓ, так что сторона ромба будет меньше ВΓ.



Кажется невозможным, как уже было сказано, чтобы переносимое двумя движениями двигалось медленнее, чем переносимое одним, и чтобы из двух точек, движущихся с равными скоростями, одна прошла больше другой. Причина же этой неясности в том, что переносы – а именно, сам перенос и добавочный перенос по стороне – получаются почти противоположными, когда угол между ними оказывается острым:<sup>16</sup> здесь стороны сонаправлены с диагональю. И если сделать один угол ещё острее, а другой – ещё тупее, то один перенос будет идти ещё медленнее, а другой – ещё быстрее. Ведь чем тупее будет угол, тем более противоположными станут одни линии, и тем более сонаправленными станут другие. Ведь точка В переносится обоими переносами почти в одну сторону, так что один из них сонаправлен с другим, и чем острее угол, тем в большей степени. Ну а точка А переносится в противоположные стороны: сама она переносится в направлении В, а сторона дополнительно переносится в направлении Δ. И чем тупее будет угол, тем более противоположными будут переносы, поскольку линия при этом будет выпрямляться. И когда целое станет прямым, они сделаются совершенно противоположными. При отсутствии отклонения сторона переносится одним переносом. И разумно, что при этом проходится большее.

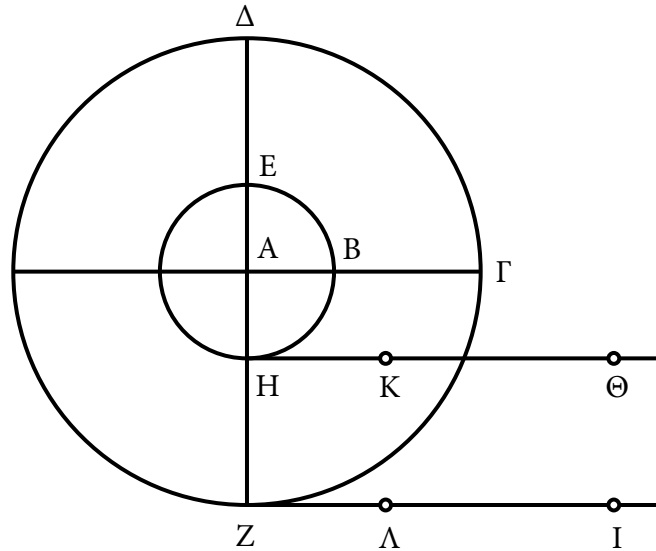
#### Проблема 24

Недоумевают, почему большой круг разворачивается в равную с малым кругом линию, когда они соединены в одном центре? Если они разворачиваются порознь, то как относятся величины кругов, так относятся и линии. А если оба круга имеют один общий центр, то какую линию разворачивает большой круг, такую же линию разворачивает и малый круг.

Очевидно, что большой круг разворачивает большую линию. Из чувственного восприятия понятно, что угол между окружностью и диаметром в боль-

<sup>16</sup> Мы бы сказали в аналогичной ситуации, что угол между двумя векторами оказывается тупым. Но для автора *Механических проблем* переносы вдоль сторон АВ и ВΔ образуют между собой острый угол АВΔ.

шем круге больше, в меньшем – меньше.<sup>17</sup> Чувственное восприятие ясно показывает, что то же самое отношение имеют между собой линии развёртки. Но столь же ясно, что оба круга разворачивают равные линии, когда они имеют общий центр. И получается, что равные линии разворачивают и большой круг, и малый.



Пусть будет большой круг  $\Delta Z\Gamma$ , малый круг  $\text{ΕΗΒ}$ , общий центр  $A$ . И пусть большой круг сам по себе развёртывает линию  $ZI$ , а малый круг сам по себе развёртывает линию  $HK$ , равную  $Z\Lambda$ . Двигая малый круг, я двигаю тот же самый центр  $A$ . Прикреплю к нему больший круг. Когда  $AB$  станет перпендикулярным к  $HK$ , тогда же  $A\Gamma$  станет перпендикулярным к  $Z\Lambda$ , так что всегда будут равны развёртка  $HK$  и дуга  $HB$ , развёртка  $Z\Lambda$  и дуга  $Z\Gamma$ . Если равным образом развернулись четвёртые части, то ясно, что равным образом развернутся и целые круги. Так что как линия  $BH$  развернётся до  $K$  и дуга  $Z\Gamma$  развернётся в  $Z\Lambda$ , так развернётся и целый круг. Точно так же, если я двигаю большой круг, связанный с малым и имеющий общий с ним центр, то  $A\Gamma$  и  $AB$  вместе становятся отвесными и перпендикулярными, один к  $ZI$ , другой к  $H\Theta$ . Так что когда они равно развернутся в  $H\Theta$  и  $ZI$ , снова, как и в начале, будут перпендикулярны  $ZA$  к  $ZI$  и  $AH$  к  $H\Theta$ .

И это происходит не так, что большой круг стоит напротив малого, как если бы они остановились в некоторое время в одной и той же точке: ведь оба дви-

<sup>17</sup> Здесь речь идёт о полукруговом угле, образованном диаметром окружности и её дугой. В сравнении с прямолинейными углами такой угол меньше прямого угла, но больше любого острого угла. Такие углы рассматривались в ранней греческой математике в связи с проблемой касания: верно ли, что прямая касается окружности в одной точке? Эта проблема обсуждалась Протагором (см. Аристотель, *Метафизика* 998a1–4). Возможно, что именно с доводами Протагора связана и апелляция к чувственному восприятию, дважды повторенная в этом месте текста.

жуются непрерывно. Малый круг не перепрыгивает ни через какую точку, хотя большой и малый круги проходят равные расстояния, и это абсурдно. Они двигаются всегда одним движением, так что в развёртывании центр принадлежит и большому, и малому кругам, и это удивительно. Ведь по природе то, что двигается с одной и той же скоростью, переносится одинаково, поскольку равным скоростям соответствуют равные движения.

Начальная причина этого заключается в том, что одна и та же равная мощность двигает одну величину быстрее, другую медленнее. Пусть одно тело не движется по природе, зато другое тело движется по природе и двигает его: тогда движение будет происходить медленнее. И если оно движется по природе, ни с чем не связанное, всё будет происходить так же. И невозможно, чтобы движимое тело двигалось больше, чем движущее: ведь оно движется не самим собой, но тем, что его движет.<sup>18</sup>

Пусть будут большой круг А и малый круг В. Если малый круг толкает большой, не вращаясь, ясно, что большой круг пройдёт ту же прямую, что и малый, поскольку он подталкивается малым. Столько же пройдёт и толкающий малый круг. Так что они развернут равные прямые. Столь же необходимо и то, что если малый круг толкает большой, вращаясь, он будет вращаться одновременно с толканием, и малый круг повернётся на столько же, если только большой не движется сам. И сколько пройдёт один из них, столько же по необходимости пройдёт и другой, движимый им. И если малый круг сдвинется на стопу, на столько же сдвинется и большой круг. Подобно этому, если большой круг толкает малый, то малый передвинется настолько же, насколько и большой. И как бы не двигался любой из них, быстро или медленно, он пройдёт с той же скоростью ту же прямую, которую бы большой круг прошёл по своей природе.

А апория создаётся тем, что они действуют не так, как если бы они не были связаны друг с другом. Ведь если одно движет другое не по природе, то движение не будет тем же самым. И нет разницы, будут они наложены друг на друга или приставлены друг к другу. Если одно движет, а другое им движется, то насколько передвинет первое, настолько передвинется и второе. Если что-то двигает противостоящее или подвешенное к нему, то движимое не всегда вращается. А если они скреплены в одном центре, то по необходимости одно всегда будет вращать другое. Но ничто не уменьшается, и другое движется не своим движением, но так, словно не имеет своего движения. А если имеет, но не пользуется, то происходит то же самое. Так что если большой круг двигает связанный с ним малый, то малый движется, как большой; а если двигает малый, то наоборот, большой движется как малый. Порознь же каждый движется своим движением.

---

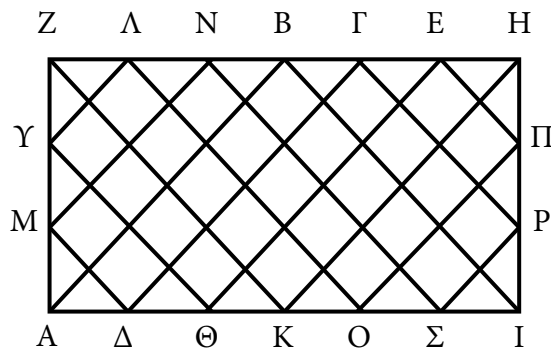
<sup>18</sup> Автор вновь привлекает динамическое суждение для решения кинематической проблемы.



Эта апория о том, что два круга с одним центром и одной скоростью проходят неравные линии, является софистической ошибкой. Оба они имеют один центр, но по сопричастности, как «музыкальное» и «белое».<sup>19</sup> Ведь здесь не пользуются тем, что у каждого круга есть центр. Если движется малый круг, то центр и начало относятся к нему, а если большой, то к нему. Так что тот же центр двигается не просто, но в соотношении.

**Проблема 25**

Почему кровати делают с отношением сторон два к одному, одна сторона в шесть футов и ещё немного, другая – в три фута? Почему их натягивают не по диагонали? Что касается размеров, то они соразмерны с телом, размеры которого также относятся как два к одному, ведь его длина равна четырём локтям, а ширина – двум. А натягивают их не по диагонали, а поперёк, чтобы меньше ломались брусья. Ведь они быстрее расщепляются в естественном направлении и лучше ломаются. Когда верёвки должны нести груз, нагрузка на них получается меньшей, когда они натянуты поперёк, а не наискось. И верёвок при этом требуется меньше.



Пусть AZHI – кровать, и ZH разделена пополам в В. Равно просверлены ZB и ZA. Стороны равны, и целое ZH разделено пополам. Пусть верёвки натянуты от А к В, потом к Г, потом к Δ, потом к Θ, потом к Ε. И так всегда, чтобы углы были перевязаны.<sup>20</sup> Ведь концы верёвки связывают два угла. Перегнутые верёвки равны:  $AB + BΓ = ΓΔ + ΔΘ$ . И другие аналогично, по такому же доказательству.  $AB = ΕΘ$ , поскольку равны стороны площади ВНКА, и отверстия отстоят одинаково.  $BH = KA$ , поскольку угол В равен углу Η; а они равны, поскольку один внешний, другой внутренний. Угол В – половина прямого, поскольку  $ZB = ZA$ , и угол Z прямой; ведь прямоугольник имеет отношение сторон два к одному, и разделён посередине.  $BΓ = ΕΗ = KΘ$  как параллельные. Так что  $BΓ = KΘ$ , и  $ΓΕ = ΔΘ$ . Сходным образом доказывается, что и остальные перегнутые верёвки равны по две. Так что ясно, что в кровати имеется четыре

<sup>19</sup> Сопричастность этих двух качеств не очень понятна, но сам анализ софистической ошибки выстроен в характерном для Аристотеля стиле.

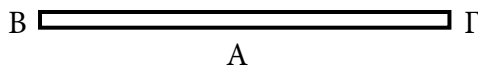
<sup>20</sup> Рисунок взят из издания ван Капелле (1812). Однако сам ван Капелле признаётся, что текст этого предложения малопонятен и скорее всего, сильно испорчен.

таких верёвки, как АВ, и их столько, сколько отверстий в стороне ЗН, и в половине на половине ЗВ. На половине кровати находится столько верёвок, равные по величине ВА, сколько отверстий сделано на ВН. Это то же самое, что сказать про АЗ и ВЗ вместе.

Если же верёвки натянуты по диагонали, как в кровати АВГД, половины не находятся на обеих сторонах АЗ, ЗН. Равные, когда отверстия сделаны на ЗВ, ЗА. Но АЗ и ВЗ вместе больше АВ. Так что и верёвок здесь больше, поскольку обе стороны вместе больше диагонали.

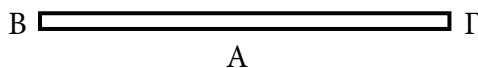
### Проблема 26

Почему длинные брусья труднее нести на плече за конец, нежели посредине, ведь их вес один и тот же? Не потому ли, что раскачивающийся брус неудобно нести за конец, поскольку колебания отклоняют перенос в сторону? Но ведь даже когда брус не раскачивается и не имеет большой длины, его всё равно труднее нести за конец? Поднимать его легче за конец, чем за середину, но нести не легче. Причина здесь в том, что если брус поднят за середину, то концы всегда облегчают друг друга, и одна часть поднимает другую. Ведь середина становится центром, за который поднимают и несут. И каждый из концов поднимает другой конец вверх, когда сам идёт вниз. Но если брус поднимать или нести за конец, этого не произойдёт, и груз будет тянуть за середину, если его поднять или нести. Пусть середина А, края ВГ. Если поднять или нести в А, то когда В потянет вниз, он поднимет Г вверх, и когда Г потянет вниз, он поднимет В вверх. И оба конца, поднимаясь, делают так.



### Проблема 27

Почему на плече труднее нести груз больших размеров, нежели небольшой груз того же веса? Выше говорилось, что раскачивание не является причиной, но теперь причиной будет именно раскачивание. Ведь у большого груза края раскачиваются, так что его будет труднее нести. Причина – это большее раскачивание, и в том же самом движении концы смещаются тем больше, чем длиннее брус. Пусть плечо – это неподвижный центр А, АВ и АГ – расстояния от центра. Чем больше АВ и АГ, тем больше величина смещения. И это показано выше.<sup>21</sup>



### Проблема 28

Почему колодезные журавли устроены таким образом? Свинцовый груз прикреплен к бусу, а ещё есть груз самого кувшина, и пустого, и полного. Не

<sup>21</sup> Проблема 1.

потому ли, что работа выполняется за два такта (нужно погрузить кувшин в воду, а потом поднять его вверх), и опускать вниз пустой кувшин легко, а поднимать вверх полный – трудно? И оттого, что опускание идёт немного медленнее, зато подъём с поднимающим грузом – много легче, в целом получается выигрыш. Вот они и прикрепляют на конце журавля добавочный свинец или камень. Опускание груза становится большим, если нужно опускать только пустой кувшин; но когда он полон, его поднимает свинец или другой прикреплённый груз. Так что оба действия легче выполнять так, нежели иначе.

### Проблема 29

Почему, когда два человека несут груз на палке или схожим образом, если груз висит не на середине, он давит не одинаково, но больше на того носильщика, к кому он ближе? Может быть, потому, что палка становится рычагом, груз – опорой,<sup>22</sup> носильщик, находящийся ближе к грузу – движимым грузом, другой носильщик – движущим грузом. Чем дальше он отстоит от груза, тем легче движет и больше давит вниз на другого носильщика, словно упираясь в подвешенный груз, ставший опорой. А если груз подвешен на середине, один носильщик не станет для другого большим грузом, и не будет двигать, но они станут одинаковыми грузами друг для друга.

### Проблема 30

Почему все мы, когда встаём, делаем острый угол между бедром и голенью, и между туловищем и бедром? А если не делаем, то не можем встать. Не потому ли, что в покое всё уравновешено, и прямой угол создаёт покой из-за равенства,<sup>23</sup> и ходят под одинаковыми углами<sup>24</sup> к земной окружности? А здесь угол с плоскостью не является прямым. При подъёме он становится прямым: ведь необходимо стоять вертикально к земле. Чтобы встать вертикально, надо расположить голову напротив ступней, как при стоянии. А у сидящего голова и ступни параллельны<sup>25</sup> и не находятся на одной прямой. Пусть голова будет А, тело АВ, бедро ВГ, голень ГД. При сидении тело с бедром и бедро с голенью составляют прямые углы. Встать в этом положении невозможно. Необходимо отклонить голень и поставить ступни под головой. Теперь ГД становится ГZ, и голова сближается со ступнями, так что они уравниваются. При этом ГZ образует острый угол с ВГ.

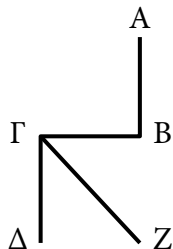
---

<sup>22</sup> Считать груз опорой в принципе можно, но этого ещё не достаточно для объяснения.

<sup>23</sup> Прямой угол по определению есть «угол, равный своему смежному».

<sup>24</sup> πρὸς ὁμοίαις γωνίαις – архаичный способ выражения, когда равные углы называются «подобными». Фалес Милетский называл равные треугольники «подобными».

<sup>25</sup> В том смысле, что они находятся на двух разных перпендикулярах к земле.



### Проблема 31

Почему легче двигать уже движущееся, чем неподвижное; и возы быстрее движутся потом, чем сначала? Не потому ли, что труднее всего двигать вес, который движется в противоположную сторону? Что-то из мощности убывает и тогда, когда тело движется очень быстро: ведь в этом случае толчки замедляются. На втором месте – когда тело неподвижно: ведь неподвижное противится. Но когда тело движется в том же направлении, толчки получаются подобными, как если бы они производили некое увеличение мощности и быстроты. Ведь это происходит так, как если бы воз уже двигался вниз по дороге.

### Проблема 32

Почему останавливаются брошенные тела? Может быть потому, что прекращается бросающая сила, или из-за противодействия (*διὰ τὸ ἀντιπλάσθαι*), или из-за отклоняющей тяги (*διὰ τὴν ῥολήν*), если они сильнее силы броска? Но какой прок об этом спорить, удалившись от начала?<sup>26</sup>

### Проблема 33

Почему нечто переносится не своим переносом, когда оно уже не сопровождается толчками? Не очевидно ли, что первое толкает следующее, а оно – следующее за ним? А остановка происходит, когда тело уже не может подталкиваться тем, что его толкало, и когда на переносимый груз сильнее действует та мощность, которая приложена спереди, нежели та, которая его подталкивает?

### Проблема 34

Почему дальше всего бросаются не малые и не большие тела, но те, которые соразмерны с бросающим? Не потому ли, что необходимо, чтобы бросаемое и толкаемое тело сопротивлялось толчку? Но когда оно неподатливо по величине или не сопротивляется из-за слабости, его не получается ни бросить, ни толкнуть. Тело не должно ни во много раз превосходить толкающую силу, ни быть податливым и чересчур слабым для упора. А может быть, дело в том, что переносимое тело в воздухе движется только в глубину?<sup>27</sup> Недвижимое не будет двигаться, если имеет место одно из этих двух условий. Так что слишком

<sup>26</sup> Очень смелая постановка вопроса. Жаль, что автор не пошёл в своих рассуждениях дальше.

<sup>27</sup> Похоже, что это предложение стоит не на своём месте. Ему было бы естественнее стоять в предыдущей 33 проблеме.

большое и слишком малое словно и не двигаются вовсе: ведь первое из них само по себе неподвижно, а второе не может быть движимым.

### **Проблема 35**

Почему всё переносимое водяным вихрем в конце концов переносится в середину? Может быть потому, что переносимое имеет величину, так что оно находится на двух кругах, меньшем и большем, на каждом из своих краёв? Так что на большем круге оно влечётся быстрее и отодвигается в сторону меньшего. Поскольку переносимое имеет ширину, снова происходит то же самое, и оно толкается внутрь, пока не придёт к середине. А там оно покоится, поскольку, будучи средним, имеет схожесть со всеми кругами: ведь середина равно отстоит от каждого из кругов.

Или же закручивающаяся вода не пересиливает переносимое тело из-за величины, но, перенося тяжесть по быстрейшему кругу, она по необходимости оставляет его и переносит медленнее? А малый круг – самый медленный. Ведь большой и малый круг поворачиваются за одно и то же время, вращаясь вокруг одной середины. Так что тело по необходимости оставляет свой круг и переходит к меньшему, пока не приходит к центру. И каким бы сильным не был перенос сначала, он постепенно ослабевает. Каждый круг всегда движется быстрее груза, так что тот переходит на следующий круг.

То, что не пересиливается, по необходимости движется внутрь или наружу. Оставаясь там же, оно переноситься не может. Ещё менее оно может двигаться наружу: ведь перенос по внешнему кругу идёт быстрее. Так что ему остаётся идти внутрь. И это всегда происходит со всяким телом, которое не пересиливается. Переходу к середине нет предела, и тело покоится только в центре, куда всё обязательно втягивается.

# РЕЦЕНЗИИ / REVIEWS

## АНАЛИЗ КРИТИКИ А. В. ЛЕБЕДЕВА ТЕРМИНА «ДОСОКРАТИКИ» ДИЛЬСА-КРАНЦА

К. В. РАЙХЕРТ

Одесский национальный университет, Украина

[virate@mail.ru](mailto:virate@mail.ru)

---

KONSTANTYN RAYHERT

Odessa National University, Ukraine

ON A. LEBEDEV'S CRITICISM OF THE DIELS-KRANZ TERM THE «PRESOCRATICS»

ABSTRACT: In a series of his studies A. Lebedev insists in abandoning of the term *Vorsokratiker*, introduced by Diels-Kranz and widely accepted in the contemporary historiography of the ancient philosophy. Essentially, he proposes three basic arguments. The purpose of this article is to show that all of them are weak and, therefore, one cannot accept Lebedev's criticism as convincing.

KEYWORDS: Presocratics, Preplatonian philosophy, Early Greek philosophy, criticism, analysis

---

В своей статье «Избавляясь от “досократиков”»<sup>1</sup> Андрей Валентинович Лебедев (род. 1951) предлагает отказаться от использования в современной историографии античной философии термина «досократики» как «исторически и хронологически некорректного и теоретически бессмысленного» (Лебедев 2010, 183). Такой радикальный шаг вполне в духе А. В. Лебедева. Однажды он уже «совершил нападение» на Германа Дильса, автора термина «досократики»: Лебедев высказал мнение, что «история доксологии Дильса полностью ошибочна» (Lebedev 1984, 14), однако его мнение не было воспринято современными историками античной философии. Зная об этом случае, логично задать вопрос: не получится ли так, что и идея отказаться от использования термина

---

<sup>1</sup> Кратким изложением данной статьи можно считать доклад А. В. Лебедева «Миф о досократиках», прочитанный 5 февраля 2011 года на заседании Научно-методологического семинара в Православном Свято-Тихоновском гуманитарном университете (Лебедев 2011).

«досократики» не будет воспринята современным антиковедением? Для того чтобы ответить на этот вопрос, необходимо взглянуть на те аргументы, которые выдвигает Лебедев в пользу отказа от «досократиков», и проверить, насколько они убедительны (успешны).

В критике термина «досократики» А. В. Лебедева можно выделить пять аргументов, которые можно условно обозначить так: 1) «Фрагменты досократиков» Дильса-Кранца: состав авторов; 2) «досократики»: лингвистический аспект; 3) более подходящие для обозначения первого периода в истории древнегреческой философии термины, чем «досократики»; 4) интерпретационные мифы о термине «досократики»; 5) стереотипы, заложенные в термин «досократики». Причём здесь речь идёт о термине не только Германа Дильса (1848–1922), но и его ученика Вальтера Кранца (1884–1960), который после смерти своего учителя продолжил издание знаменитых «Фрагментов досократиков».

В настоящей работе я проанализирую только первые три аргумента, которые Лебедев выдвигает против термина «досократики». Дело в том, что каждый из последних двух аргументов сам по себе требует обширного и обстоятельного анализа и, тем самым, отдельной работы, посвящённой этому анализу. Так, суть четвёртого аргумента Лебедева заключается в том, что термин «досократики» оброс различными интерпретационными мифами, такими, как «позитивистский миф Джона Бёрнета, Теодора Гомперца, Поля Таннери», «ницшеанский миф», «хайдеггерианский миф», «эпистемологический миф Карла Поппера» (Лебедев 2010, 183–184). Это означает, что для понимания негативной сущности этих мифов, необходимо основательно разобрать представления Бёрнета, Гомперца, Таннери, Ницше, Хайдеггера и Поппера о досократиках. Суть пятого аргумента Лебедева заключается в том, что в термине «досократики» заложены стереотипы, восходящие к Платону и Аристотелю (Лебедев 2010, 179–180). Это означает, что необходимо рассмотреть, прежде всего, какое влияние философские концепции Платона и Аристотеля оказали на дальнейшие представления об истории досократовской философии.

### **Первый аргумент.**

#### **«Фрагменты досократиков» Дильса-Кранца: состав авторов**

Суть этого аргумента заключается в следующем: «Состав авторов, включённых в “Досократиков” Дильса, вызывает немало вопросов. Почему авторы, писавшие на самые разные темы – религиозные, мифологические, научные, философские, технологические, – и даже мифические персонажи, должны быть объединены в единую категорию “Досократиков”, и в каком смысле они “предшествовали” Сократу, не совсем понятно» (Лебедев 2010, 178). Так, «кроме известных несомненных философов (Гераклит, Парменид) и натуралистов-физиологов, тут можно встретить мифических певцов Орфея и Мусея (главы 1–2), эпического поэта Гесиода (4), гадателя, чудотворца и собирателя корней-ев (ризотома) Эпименида Критского (3), комического поэта Эпихарма из Си-

ракуз (23), трагического поэта Иона из Хиоса (36), архитекторов-градостроителей Фалея и Гипподама (39), скульптора Поликлета (40), геометров Гиппократ из Хиоса (42) и Феодора (43). Состав текстов тоже широк: кроме космологических и метафизических сочинений, тут нашлось место и кулинарной книге Эпихарма (23 В 63), и магико-эсхатологическим текстам на золотых пластинках из могил, найденных археологами с конца XIX века, что-то вроде путеводителя по тому свету для душ покойников (1 В 17 сл.), и навигационной астрономии, приписываемой Фалесу (11 В 1), и шутливым речам Горгия (82 В 11) и т. д. и т. п.» (Лебедев 2010, 177–178).

К этому Лебедев также добавляет проблему хронологическую: «Хронологические несуразности еще больше усугубляют искусственность собрания. “Досократиками” оказываются софисты второй половины V века до н. э., большинство которых были современниками Сократа (469–399 до н. э.), выступающими его оппонентами в диалогах Платона. Присутствует даже целая философская школа – Абдерская, или атомистическая (главы 69–78), ни один из членов которой не может считаться с хронологической точки зрения “досократиком”. Даже самый древний из них, Демокрит (мы не верим в историчность Левкиппа), был на 10 лет моложе Сократа (род. 460 г. до н. э.) и пережил его на несколько десятилетий (согласно Лукиану, прожил 104 года), то есть был старшим современником Платона. Таким образом, не Демокрит был “досократиком”, а, скорее, Сократ был “додемокритиком”, тогда как среди последователей Демокрита были уже современники Александра Македонского Анаксарх (72) и Гекатей Абдерский (73), ученик Пиррона Навсифан (75) и даже египетский алхимик эллинистической эпохи Бол из Мендеса (78)» (Лебедев 2010, 178).

На первый взгляд, аргумент Лебедева кажется убедительным: досократиками следует считать тех, кто по времени предшествовал Сократу. Однако Лебедев смотрит только на «состав авторов»; он даже не пытается разобраться, почему Дильс и Кранц включают именно этих «авторов» в состав «досократиков», не рассматривает их объяснения.

Так, частичный ответ на этот аргумент можно найти у Вальтера Кранца в предисловии к пятому изданию «Фрагментов досократиков» (1934–1937). Он прекрасно отдаёт себе отчёт в том, что само слово «досократик» (*Vorsokratiker*) означает философа, который по времени предшествует Сократу, однако намеренно расширяет значение этого слова: «многие современники Сократа появляются в этой работе, в том числе и те, кто пережил его. И всё же книга едина (*eine Einheit*)», так как «философия говорит и о тех, кто не прошёл через школы мысли Сократа (и Платона) – не только о досократовской, но и о несократовской ранней философии» (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, VIII).

Из приведённой цитаты следуют два важных момента. Первый: досократиками следует считать тех, кто предшествовал по времени Сократу и, по всей видимости, оказал на него какое-то влияние. Причём здесь необходимо учитывать, что досократики могли создавать свои собственные школы, которые продолжали существовать и при жизни Сократа и даже после его смерти.



Второй момент я позволю себе выразить в виде вопроса: почему Кранц (а, скорее всего, и Дильс) различает досократовскую и несократовскую раннюю философию? Ответ на этот вопрос вероятнее всего кроется в той модели, которая лежит в основании современной историографии древнегреческой философии. Такой моделью следует считать преемства мнений (διάδοχος) Диогена Лаэртского (ок. 200 н. э.), которые положили в основание своих историй древнегреческой философии два родоначальника современной историографии античной философии Томас Стэнли (1625–1678) и Иоганн Якоб Брукер (1696–1770). Первый написал книгу «История философии» (переизд. Stanley 2006), в которой, по сути, пересказал работу Диогена Лаэртского «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов»; второй критически переосмыслил работу, как Томаса Стэнли, так и Диогена Лаэртского, в своей «Критической истории философии» (Brucker 1767), заложив тем самым основы современной науки истории античной философии.<sup>2</sup>

В общем, модель истории древнегреческой философии по Диогену Лаэртскому можно показать следующим образом: «Философия же имела два начала: одно – от Анаксимандра, а другое – от Пифагора; Анаксимандр учился у Фалеса, а наставником Пифагора был Ферекид. Первая философия называется ионийской, потому что учитель Анаксимандра Фалес был ионийцем, как уроженец Милета; вторая называется италийской, потому что Пифагор занимался ею главным образом в Италии» (ДЛ 13). Ионийская философия представляет собой цепочку сменяющих друг друга философов: Фалес → Анаксимандр → Анаксимен → Анаксагор → Архелай → Сократ → сократики → стоики. Италийская философия представляет собой другую цепочку сменяющих друг друга философов: Ферекид → Пифагор → Телавг → Ксенофан → Парменид → Зенон Элейский → Левкипп → Демокрит → Эпикур (ДЛ 13–15). Исходя из сказанного, становится понятным, что под «досократовской философией» следует понимать только ионийскую философию, так как Сократ принадлежит именно к этой философии; италийская же философия в таком случае оказывается «несократовской философией».

Полученный ответ снимает только «хронологические несуразности» в определении «досократиков», однако он не позволяет понять, почему в состав «досократиков» Дильс и Кранц включили нефилософов и софистов.

---

<sup>2</sup> Конечно, здесь следует учитывать, что если Стэнли и Брукер приняли модель Диогена Лаэртского в том виде, в каком собственно она и была представлена в сочинении «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов», то последующие историки философии уточняли и совершенствовали эту модель (в основном расчленив италийскую философию на пифагорейскую, элеатскую и атомистическую), в том числе и с учётом различных вариантов влияния досократовских по времени философов на Сократа. В данном случае меня интересует именно общее представление об этой модели, поэтому я ограничиваюсь Диогеном Лаэртским.

И вот здесь следует отметить, что между прижизненными изданиями «Фрагментов досократиков» Германа Дильса и изданиями, осуществлёнными Вальтером Кранцем после смерти Дильса, есть существенные различия.

В четырёх изданиях «Фрагментов досократиков» (1903, 1906, 1912, 1922), подготовленных именно Дильсом, фрагменты сообщений о софистах, древнегреческих поэтах и мудрецах помещались в качестве приложения к собранию фрагментов сообщений и сочинений досократиков (*Anhang zu den Texten der Vorsokratiker*). Само приложение делилось на четыре части: 1) «космологическая поэзия шестого века» (*kosmologische Dichtung des sechsten Jahrhunderts*): Орфей, Мусей, Эпименид; 2) «астрологическая поэзия шестого века» (*astrologische Dichtung des sechsten Jahrhunderts*): Гесиод (отсутствовал в первом издании), Фок, Клеострат; 3) «космологическая и гномическая проза» (*kosmologische und gnomische Prosa*): Ферекид, Феаген, Акусилай, семь мудрецов; 4) «старшая софистика» (*ältere Sophistik*): Протагор, Ксениад, Горгий, Продик, Фрасимах, Гиппий, Антифонт, Критий, *Anonymus Iamblichii*, *Δύσσοι Λόγοι*.

Это свидетельствует о том, что Дильс вполне понимал различие между досократиками и древнегреческими поэтами и мудрецами. Само это различие, скорее всего, основывается на традиционно сложившемся в немецком антиковедении представлении об истории древнегреческой философии. Данное традиционное представление восходит к вышеупомянутому Брукеру. В своей книге «Критическая история философии» он делит древнегреческую философию на два больших периода. Первый период включает в себя древнегреческую мифологию, которую представляют греческие поэты (Лин, Орфей, Мусей, Ферекид, Гомер, Гесиод, Эпименид), и политику, которую представляют первые законодатели (Залевк, Харон, Драконт, Солон, Ликург, Минос, семь мудрецов). Второй период он обозначает как «научная философия». По Брукеру, научная философия была представлена двумя основными линиями – «ионийской» и «италийской». Можно сказать, что Брукер установил определённый «стандарт» в истории античной философии: сначала излагается, условно говоря «предфилософия» (иногда её называют «поэтическая философия»), потом собственно философия, представленная двумя основными линиями – ионийской и италийской. Важно, что эта традиция во времена Дильса была настолько сильна, что такие историки античной философии, как Эдуард Целлер (1814–1908) и Теодор Гомперц (1832–1912), придерживались её (Целлер 1996, 36–37; Гомперц 1999, I, 77–84).

Другое дело – это объяснить, почему Дильс выделил старшую софистику в качестве приложения, а не включил её в основной текст свидетельств о досократиках, как это делали Целлер (Целлер 1996, 77–84) и Гомперц (Гомперц 1999, I, 389–455); здесь возникают трудности. Однако это можно объяснить тем, что, по всей видимости, Дильс руководствовался иными соображениями, нежели Целлер и Гомперц: последние понимали старших софистов именно как предшественников Сократа в хронологическом аспекте; Дильс же мог их выделять в отдельную группу по той простой причине, что, в отличие от ряда досо-

кратиков, старших софистов интересовали не исследования «природы», а обучение «добродетели» и тем самым умение заниматься частными и государственными делами.<sup>3</sup>

В любом случае, всё это были меры предосторожности, предпринятые Дильсом, дабы избежать конфликта с существующими подходами к истории древнегреческой философии в современном ему немецком антиковедении. В действительности, он несколько иначе представлял себе саму философию до Сократа.

Дильс подходит «семасиологически»<sup>4</sup> к пониманию понятия «философия» в античности (Diels 2010, 3). Он считает, что самое раннее употребление существительного φιλοσοφία и глагола φιλοσοφῶ в дошедших до нас текстах встречается у историков Геродота и Фукидида в связи с существительными σοφός и σοφιστής. То есть φιλοσοφία воспринимается как синоним σοφία. Только Сократ превращает φιλοσοφία в специальный термин. В качестве аргумента Дильс указывает на тот факт, что ученики Сократа – Антисфен и Платон – употребляют φιλοσοφία как термин; причём Платон вообще полагает, что «философами являются все те, кто одинаково может касаться учения об идеях (Ideenlehre), следовательно, возвышенного» (Diels 2010, 2). Аристотель сужает понимание φιλοσοφία до πρῶτη φιλοσοφία ‘первой философии’, то есть метафизики. В целом, как полагает Дильс, у Сократа и его учеников φιλοσοφία выступает как теория. Этого же представления ещё придерживается ученик Платона Аристотель. Однако уже стоики и эпикурейцы понимают φιλοσοφία как практику: «Понятие [φιλοσοφία] выворачивается наизнанку: раньше φιλοσοφία означала теорию (Theorie), теперь же φιλόσοφος – это практик (Praktiker), наставляющий других» (Diels 2010, 3). В таком смысле φιλοσοφία понимается в эллинистической и римской философии.

Основываясь на вышесказанном, в случае с «досократиками» следует понимать φιλοσοφία как σοφία. Это означает, что φιλοσοφία как σοφία выступает в значениях: 1) ум, даровитость, мастерство, талантливость, сноровка, умение в ремесле или искусстве; 2) знание в вопросах жизни, суждениях, разуме, и

<sup>3</sup> Кстати, Целлер и Гомперц всех тех, кого они считали досократовскими философами, считали «физиками» (или «физиологами»); исключение составляли старшие софисты (Целлер 1996; Гомперц 1999, I).

<sup>4</sup> Здесь семасиология не понимается так, как сегодня в лингвистике. Современная лингвистика трактует семасиологию, как раздел семантики, изучающий значения языковых единиц в отличие от ономастиологии, изучающей способы языкового обозначения предметов и понятий. Дильс же придерживается точки зрения автора термина «семасиология» – Кристиана Карла Райзига (1792–1829), который представлял семасиологию, как анализ исторических изменений значений слов, то есть в значении, близком к современному термину «этимология». В этом смысле семасиология Райзига оказывается подобной английской «сематологии» Бенджамина Хамфри Смарта (1786–1872) и французской «семантике» Мишеля Бреяля (1832–1915).

благоразумие, практическая и политическая мудрость; 3) знание наук, учёность, мудрость (Liddell 1945, 1408).

Если так, то «люди, писавшие на темы религиозные, мифологические, научные, философские, технологические» (Лебедев 2010, 178), вполне могут называться «философами», а значит, могут быть включены в список «досократиков».<sup>5</sup>

В любом случае, именно такое понимание «философии» Г. Дильса его преемник Вальтер Кранц реализовал в 5-м издании «Фрагментов досократиков» (1934), когда придал собранию нынешнюю структуру, разделив весь текст на три части. В первую часть он поместил «Начала» (Anfänge: I. Kosmologische Dichtung der Frühzeit. II. Astrologische Dichtung des sechsten Jahrhunderts. III. Frühe kosmologische und gnomische Prosa). Во вторую – «фрагменты греческих философов 6–5 веков (и их ближайших преемников) (Die Fragmente der Philosophen des sechsten und fünften Jahrhunderts (und unmittelbarer Nachfolger))». В третью – «старшую софистику» (ältere Sophistik). Собственно, это издание и стало, так сказать, «стереотипным». Видимо, именно это представление и стало объектом критики Лебедева.

В целом, тот состав авторов, который был включен Германом Дильсом и Вальтером Кранцем в «Фрагменты досократиков», оправдан с точки зрения традиционной модели историографии античной философии и концепции «философии» Дильса: «досократики» есть совокупное название для тех древнегреческих философов, которые жили до Сократа или принадлежали к тем философским школам, которые возникли до Сократа и, поэтому, не оказались под влиянием его философии.

Я полагаю, что первый аргумент против употребления термина «досократики» является основным в критике Лебедева: если не понятен критерий отбора философов в «досократики», то не ясно, что следует понимать под самим термином. Как представляется, такой критерий существует, хотя он и представлен имплицитно в тексте «Фрагментов досократиков». Прояснение критерия отбора досократиков, предложенного Германом Дильсом и Вальтером Кранцем, делает первый аргумент Лебедева несостоятельным (не достигающим успеха в своей критике).

### **Второй аргумент.**

#### **«Досократики»: лингвистический аспект**

Второй аргумент Лебедев излагает следующим образом: «Между терминами Vorsokratische (Philosophie) (“Досократовский (философ или философия)”) и Vorsokratiker (“досократик”) имеется тонкое лингвистическое различие, на которое мало обращали внимания. Первый термин образован от предлога “до”

---

<sup>5</sup> В какой-то мере о чём-то таком догадывался и сам Лебедев при написании статьи «Досократики» для энциклопедического словаря «Античная философия»: «Дильс исходил из античного, широкого значения термина “философия”, поэтому “Фрагменты досократиков” включают много материала, который относится к истории математики, медицины и т. д. (вплоть до кулинарного искусства)» (Лебедев 2008, 350).

имени Сократа и имеет чисто временное значение, то есть отсылает к философам, жившим или творившим до Сократа (*vor Sokrates*). Но второй термин образован не от имени Сократа, а от его производного *Sokratiker*, “сократики”, то есть последователи Сократа или Сократические школы (вообще говоря, правильным прилагательным от “досократики” должно было бы быть “досократический”, а не “досократовский”). В греческом языке суффикс *-ikoī* регулярно употребляется для обозначения *философских школ* в сочетании либо с местом (городом) локализации школы, либо с именем учителя-основателя школы: греч. *Megarikoī* – нем. *Megariker*, “мегарцы”, греч. *Kyrenaikoī* – нем. *Kyrenaiker*, “киренцы”, греч. *Platonikoī* – нем. *Platoniker*, “платоники” и т. д. Так, благодаря суффиксу *-ikoī/-iker* философы VI и V веков до н. э., которых объединяет только то, что они жили до IV века, превратились чуть ли не в некую особую философскую школу или, во всяком случае, теоретическое направление мысли, на самом деле столь же химерическое, сколь и их мнимый учитель-основатель Досократ. Ведь если платоники – это последователи Платона, то досократики, очевидно, должны быть последователями Досократа. В этой связи уместно вспомнить прозвучавшую тут мысль Н. Мотрошиловой о том, что стереотипы в истории философии могут возникать благодаря онтологизации релятивного. А. Ф. Лосев употребляет даже термин “досократика” (она женского рода), подразумевая под этим некий тип философствования или комплекс близкородственных идей, которого, разумеется, никогда не существовало» (Лебедев 2010, 179).

Второй аргумент Лебедева выглядит достаточно убедительным. В самом деле, слово «сократик» (*Σωκρατικός*) уже в Древней Греции использовалось для обозначения последователя Сократа или представителя так называемой «сократической школы», то есть школы, основанной сократиком – учеником Сократа.<sup>6</sup> Поэтому, когда употребляется слово «досократик», возникает вопрос: «Последователем кого является досократик?» Здесь не удаётся провести аналогию между «сократиком», учеником Сократа, и «досократиком». Более того, когда используется слово «досократик», становится непонятным, идёт ли речь о «досократовском философе» или же о «досократическом философе»: если выбирается первый вариант («досократовский философ»), то под «досократиком» полагается философ, предшествовавший Сократу; если же второй («досократический философ»), то под «досократиком» полагается философ, предшествовавший сократу, ученику Сократа или представителю сократической школы. В последнем случае снимается претензия Лебедева к термину «досократики» в плане «хронологических несурзностей».

Однако следует понимать, что это лишь одна из возможных интерпретаций термина «досократики». Можно пойти не просто логическим, а лингвистическим путём интерпретации. Так, можно признать, что «досократики» есть результат субстантивации двух понятий «досократовская философия» и «досократовские философы», причём первое можно рассматривать как

<sup>6</sup> См., например ДЛ 15.

метонимии второго понятия. Понятие «досократики» стало возможным благодаря закреплению в университетской науке терминов «досократовская философия» и «досократовские философы», то есть их широкого и, главное, частого употребления (в большой степени такими авторитетными в философской историографии XIX века исследователями, как Хайнрих Риттер и Эдуард Целлер). В результате речевой экономии, то есть процесса экономии языковых средств, тяги к удобству, выражающейся в: а) в переходе звуков и созвучий более трудных в более лёгкие для сбережения мускулов и нервов; б) в стремлении к упрощению форм (действие аналогии более сильных на более слабые); в) в переходе от конкретного к абстрактному, для облегчения отвлечённого движения мысли» (Бодуэн де Куртенэ 1963, 58), прилагательное «досократовское» превращается в существительное «досократик». Возникновение субстантива «досократик» за счёт перехода «от конкретного к абстрактному» позволяет по-новому взглянуть на то, что было обозначено, как «досократовская философия», а именно – как на самоценный для анализа историко-философский феномен. Субстантивация «досократовского» делает его более абстрактным и позволяет выйти на уровень категориального анализа, то есть – на уровень философского анализа. Здесь уже возникает перспектива появления новых вариантов интерпретации термина «досократики».

В своей критике Лебедев выступает против онтологизации термина «досократики» (Лебедев 2010, 179), причем видно, что его интересует только онтологическая интерпретация данного термина; Лебедев игнорирует другие возможные аспекты философского анализа понятия «досократики», например, аксиологический или эпистемологический (гносеологический, логический, методологический).

Так, в частности, если бы термин «досократики» анализировался в аксиологическом плане, то Лебедев должен был бы рассмотреть употребление этого термина, как некоторую традицию, насчитывающую сто, а то и двести лет (если вести отсчёт от 1788 года, когда возникло словосочетание «досократовская философия» (Laks 2001)). В частности, о том, что употребление термина «досократики» есть дань уважения традиции, говорят авторы сборника «Что такое досократовская философия?» Джеффри Ллойд, Мария Микела Сасси, Карл Хаффман, Александр Мурелатос, Патриция Кёрд и другие (Laks 2000).

Возможен и эпистемологический анализ термина «досократики». Так, можно было бы говорить о том, что термин «досократики» носит эвристический характер, то есть является самоценным для анализа историко-философским феноменом, позволяющим рассмотреть, например, какие моменты в развитии философии привели к появлению философской концепции Сократа. Или же можно полагать, что «досократики» всего лишь теоретический конструкт, удобная модель описания истории философии до появления Сократа и сократических школ.

В общем, можно предложить несколько различных вариантов возможных интерпретаций термина «досократики». И любой из них может оказаться убе-

дительнее второго аргумента Лебедева для того или иного исследователя, что не позволит тому отказаться от употребления термина «досократики».

### Третий аргумент.

#### **Более подходящие для обозначения первого периода в истории древнегреческой философии термины, чем «досократики»**

Наконец, Лебедев полагает, что для обозначения первого периода в истории античной философии и философов, живших и размышлявших в этот период, есть понятия, более подходящие, нежели пресловутое «досократики»: «От термина “досократики” следует отказаться как от исторически и хронологически некорректного и теоретически бессмысленного. Правильнее говорить о “ранних греческих философах” или – беря за образец периодизацию истории античного искусства – различать греческую философию эпохи архаики (585–490 до н. э.), эпохи ранней классики (490–450 до н. э.) и эпохи высокой классики (450–400 до н. э.). Чисто формальной заменой термина “досократики” может служить более корректный термин “доплатоновские философы” (но только не “доплатоники”), то есть философы, жившие и творившие до 400 г. до н.э., когда начал писать свои диалоги Платон» (Лебедев 2010, 184).

Термин «ранние греческие философы» Лебедев закрепил в названии своей книги: «Фрагменты ранних греческих философов (Часть 1)». Сам термин является производным от термина «ранняя греческая философия» и восходит, скорее всего, к работе шотландского антиковеда Джона Бёрнета (1863–1928) «Ранняя греческая философия» (1892).

Словосочетание «ранняя греческая философия» вызывает вопросы: «Что означает *ранняя* в словосочетании “ранняя греческая философия”?», «По отношению к чему или к кому *ранняя* греческая философия является *ранней*?» Я думаю, что ответы на эти вопросы следует искать у самого Джона Бёрнета, который так говорит о периоде «ранней греческой философии»:

«Только когда простейший взгляд на мир и общепринятые правила жизни были разрушены, греки начали испытывать потребности, которые могла удовлетворить философия природы и образа жизни. Причём эти потребности не возникли внезапно. Традиционные максимы поведения не подвергались серьёзно сомнению, пока старый взгляд на мир не был изжит; и, по этой причине, самые ранние философы занимались в основном исследованием мира вокруг них. В должное время Логика возникла для того, чтобы удовлетворить определенные потребности. Стремление к космологическому исследованию вне определённой точки зрения неизбежно привело к выявлению широкого расхождения между наукой и здравым смыслом, которое само по себе составило проблему, заслуживающую того, чтобы над ней поразмыслить и, кроме того, вынудило философов выработать способы защиты их парадоксов от предрассудков ненаучного большинства. Позднее, преобладающий интерес к логическим вопросам поставил вопрос о происхождении и обоснованности знания; пока, в то же время, ломка традиционной морали не привела к подъёму Этики. Период, который предшествует восхождению Логики и Этики, носит, таким образом, различительный характер и может быть, соответственно, рассмотрен отдельно» (Burnet 1961, 1–2).

Данное описание не даёт представления о том, по отношению к чему «ранняя греческая философия» является собственно «ранней», пока не обращаешь внимания на сноску к приведённому только что пассажи: «Будет показано, что Демокрит выходит за рамки периода, таким образом, ограниченного. Обычная практика рассмотрения этого младшего современника Сократа наряду с “досократовскими философами” затеняет истинный курс исторического развития. Демокрит приходит после Протагора и его теория уже обусловлена эпистемологической проблемой. У него есть также регулярная теория поведения» (Burnet 1961, 2). Приведённое примечание показывает, что для Бёрнета Сократ и есть то, по отношению к чему определяется «ранняя греческая философия»: по всей видимости, именно Сократ является началом «восхождения Логики и Этики». По сути, Бёрнетова «ранняя греческая философия» есть та же самая «досократовская философия», только определённая более строго – в чисто хронологическом плане. В этом смысле термин «ранняя греческая философия» оказывается всего лишь более строгим субститутом термина «досократовская философия» и производным от него термином «досократики». Здесь можно сказать, что в принципе ничто не мешает сам термин «досократики» определить более строго.

Следует отметить, что своей книгой «Ранняя греческая философия» Джон Бёрнет закладывает основы целой традиции употребления термина «ранняя греческая философия» для обозначения первого периода в истории античной философии (Зельин 1972; Benn 1908; Edinger 1999; Long 1999; Miller 2011; Mugge 2009; Robb 1999; Robinson 1981; West 2001).<sup>7</sup>

Другой термин – «доплатоновская философия» – восходит к Фридриху Ницше (1844–1900). В 1869 году он прочитал курс лекций по древнегреческим философам, жившим и работавшим до Платона. Этот курс был прочитан ещё трижды между 1872 и 1876 годами. В нем Ницше высказывает мысль о том, что доплатоновские философы «являются подлинными “первооткрывателями”... Они должны были найти путь от мифа к законам природы, от образа к понятию, от религии к науке» (Nietzsche 2006, 5). Именно они «создали в действительности все типы философов» (Nietzsche 2006, 4). Понятие типов философов (Rubriken) позволяет объяснить, почему Ницше говорит о доплатоновской, а не досократовской философии. Дело в том, что по Ницше Платон является первым «смешанным» типом философа, который сочетает в себе несколько «чистых» типов философов: «Элементы философий Сократа, Пифагора и Гераклита соединяются в его теории идей... Все последующие философы являют смешанный философский тип. Напротив, доплатоновские философы представляют собой чистые и несмешанные типы с точки зрения их философии и характера» (Nietzsche 2006, 5). Так как фактически Сократ является последним

---

<sup>7</sup> Сам А. В. Лебедев уже в 1978 году, как минимум, знал о книге «Ранняя греческая философия» Джона Бёрнета (Лебедев 1978).



философом чистого типа, а Платон – первым смешанного, то Ницше говорит о доплатоновских философах.

Точка зрения Ницше сама по себе довольно интересна: когда Ницше говорит о том, что доплатоновские философы суть чистые типы, он не рассматривает возможность влияния одних доплатоновских философов на других и, значит, заимствования каких-то элементов философий одними доплатоновскими философами у других. Такая точка зрения идёт вразрез с традиционной историографией древнегреческой философии, которая отталкивается от модели преемств Диогена Лаэртского. То есть выделение доплатоновских философов в отдельную группу производится по основаниям, совершенно противоположным тем, по которым выделяются досократики или ранние греческие философы.

Лебедев негативно относится к концепции Ницше: он называет её «ницшеанским мифом», который идеализирует философов «мнимой “трагической” эпохи до сократического грехопадения (диалектического и моралистического)» (Лебедев 2010, 183).

Однако если Лебедев отбрасывает концепцию Ницше, тогда возникает вопрос: на основании чего следует выделять философов первого периода истории древнегреческой философии в группу доплатоновских философов? Лебедев отвечает: «Чисто формальной заменой термина “досократики” может служить более корректный термин “доплатоновские философы” (но только не “доплатоники”), то есть философы, жившие и творившие до 400 г. до н. э., когда начал писать свои диалоги Платон. В отличие от термина “досократики”, этот термин не только избегает превращения самых разных деятелей ранней науки философии в химерическую единую традицию, но и находится в ладу с хронологией, так как включает и большинство древних софистов» (Лебедев 2010, 184).<sup>8</sup> Если это так, то возникает вопрос: зачем вообще тогда использовать Платона в качестве критерия деления на первый и второй периоды истории древнегреческой философии? В случае с терминами «досократики» и «ранняя греческая философия» использование имени Сократа было оправданным: Сократ понимался, как первый, кто специализировал философию (Дильс) и кто способствовал «восхождению Логики и Этики» (Бёрнет), что привело к началу нового периода в истории античной философии. А вот Платон настолько глобальных вещей не сделал: его теория идей по масштабу не сравнится с тем, что сделал для философии Сократ.

Справедливости ради следует заметить, что употребление термина «доплатоновские философы» на данный момент представляет собой уже сложившуюся традицию (Барнз 2006; Capasso 1985), правда, не такую распространённую,

---

<sup>8</sup> То есть, по мысли Лебедева, термин «доплатоновские философы» должен снять противоречия, которые возникают в ходе употребления термина «досократики» Дильса–Кранца, и всё.

как традиция употребления термина «досократики» или «ранние греческие философы».

Таким образом, можно видеть, что выбор терминов «досократики», «ранняя греческая философия» и «доплатоновская философия» можно увязать с различными традициями. И здесь возможно два подхода к сложившейся ситуации. С одной стороны, можно сказать, что традиции употребления терминов «досократики», «ранняя греческая философия» и «доплатоновская философия» конкурируют между собой и, поэтому, могут вполне критически относиться друг к другу. С другой стороны, употребление того или иного термина позволяет акцентировать наше внимание на те или иные аспекты древнегреческой философии VII–V веков до н. э. В любом случае оба подхода могут оказаться достаточно продуктивными для понимания древнегреческой философии, потому что они так или иначе позволяют вскрыть сущность древнегреческой философии как самоценного для анализа историко-философского феномена.

Ещё одной заменой термина «досократики», согласно Лебедеву, может служить привязка к периодизации истории античного искусства, то есть можно «различать греческую философию эпохи архаики (585–490 до н.э.), эпохи ранней классики (490–450 до н.э.) и эпохи высокой классики (450–400 до н.э.)» (Лебедев 2010, 184). Этот вариант может оказаться самым оптимальным из всех, так как здесь нет привязки ни к какому-то философу (вроде Сократа или Платона) или какой-то философской школе. Отличительной чертой терминов «греческая философия эпохи архаики», «эпохи ранней классики» и «эпохи высокой классики» является их внешнее по отношению к философии происхождение. Их по праву можно отнести к области культурологии, в большей мере – к искусству: литературе, архитектуре, живописи. В этом смысле древнегреческая философия негласно предстаёт частью общего культурного пространства, однако подобные утверждения при всём их безусловном правдоподобии не должны приниматься по умолчанию. Их следует обосновывать отдельно. Ведь не совсем ясно, следует ли трактовать греческую философию эпохи архаики или греческую философию эпохи классики как проявления некоторых синхронных и однородных изменений, которые предположительно произошли в культуре и равно вызвали к жизни серию фундаментальных культурных трансформаций – в архитектуре, живописи, вазописи, скульптуре, литературе, науке и соответственно в философии? Проблема этого допущения состоит в том, что на философию направляется взгляд со стороны, её определяют из вне-философских (в данном случае – культурологических) позиций. Этот взгляд не устраивает философию постольку, поскольку она доверяет только внутренним самоопределениям (термины «досократики», «доплатоновские философы» и «ранняя греческая философия» как раз являются внутренними самоопределениями такой философской дисциплины, как история философии). Оценка древнегреческой философии как культурного проекта является точкой зрения такой дисциплины, как культурология, в то время как историка философии должна интересовать точка зрения самой фило-

софии. Кроме того, такие словосочетания, как «греческая философия эпохи архаики», «греческая философия эпохи ранней классики» и «греческая философия эпохи высокой классики», могут вводить в заблуждение, заставляя думать именно о философских основаниях эпох архаики и классики, а не о древнегреческой философии в целом.

Анализ употребления терминов «досократики», «доплатоновские философы», «греческая философия эпохи архаики», «греческая философия эпохи ранней классики» и «греческая философия эпохи высокой классики» показывает, что к каждому из этих терминов можно предъявить претензии по поводу их недостаточно чёткой определённости. В своей статье «Избавляясь от “досократиков”» Лебедев критикует только термин «досократики», остальные термины он считает приемлемыми для употребления в антиковедении. Однако сам Лебедев, в конечном счёте, предлагает своё видение древнегреческой философии VII–V веков до н. э. Именно, он предлагает вернуться к модели преемств Диогена Лаэртского: «В античных историях философии типа “Преемств” (диахроническая история философских школ) вместо придуманных в XIX веке “досократиков” говорилось не об одной, а двух отдельных ранних традициях: Ионийской (от Фалеса) и Итальянской (от Пифагора). Несмотря на искусственность некоторых построений (так, у Диогена Лаэртского Сократ оказывается учеником Архелая и потому “ионийцем”), в целом эта концепция обладает большей исторической достоверностью и лучше объясняет “явления”» (Лебедев 2010, 180). В этом месте следует вспомнить, что за употреблением термина «досократики» также стоит модель «преемств» Диогена Лаэртского, поэтому возврат к данной модели не может служить аргументом против употребления термина «досократики». Однако здесь интересным оказывается другое – то, как Лебедев интерпретирует эту модель:

«Итальянская философия была создана Пифагором на принципиально иных началах как антитеза к ионийскому натурализму и ставила перед собой не конкретные научно-исследовательские задачи, а мировоззренческие и жизнестроительные задачи. Представители двух традиций по-разному понимали и даже называли свою науку: ионийцы называли её “разведыванием” (*historia*), итальянцы – “любомудрием” (*philosophia*). Для первых ключевым понятием было *physis*, для вторых *aletheia* и *psyche*. Космическая гармония пифагорейцев была не просто законом Природы (как Анаксимандров закон равной компенсации), а этико-политической парадигмой для аскетической дисциплины духа. Во всех фундаментальных проблемах философии эти две традиции противоречили одна другой и стояли на противоположных позициях. В метафизике и космологии ионийцы утверждали натуралистический монизм, признававший универсальность законов природы и фактически упразднявший понятие “неба” (небесные тела состоят из земных элементов), а вместе с ним и традиционное мифопоэтическое деление мира на небесное-божественное-бессмертное и земное-человеческое-смертное. Они также верили в бесконечность Вселенной и бесчисленные миры (Анаксимандр, Анаксагор, Демокрит). Итальянцы были дуалистами и в метафизике, и в космологии; деление космоса на божественную надлунную и текучую подлунную часть представляло собой реставрацию мифопоэтической картины мира. В теории

познания ионийцы тяготели к сенсуализму, италийцы – к радикальному рационализму и априоризму» (Лебедев 2010, 180–181).

В целом Лебедев предлагает любопытную концепцию, которая, как я понимаю, находится сейчас в стадии разработки (поэтому анализировать её, тем более – критически, пока что рано).

Подводя итоги, следует отметить, что необходимость анализа критики А. В. Лебедева термина «досократики» была продиктована вопросом: не получится ли так, что и идея отказаться от использования термина «досократики» не будет воспринята современным антиковедением? Для того чтобы ответить на этот вопрос, мне необходимо было взглянуть на те аргументы, которые выдвигает Лебедев в пользу отказа от «досократиков», и проверить, насколько они убедительны (успешны). Анализ аргументов Лебедева показал, что аргументы недостаточно убедительны, чтобы отказаться от употребления термина «досократики». Так, первый аргумент («Фрагменты досократиков» Дильса–Кранца: состав авторов) оказался слабым по двум причинам: во-первых, Герман Дильс исходил из широкого понимания «философии» до Сократа, поэтому и включил в состав досократиков не только философов в современном смысле, но и различных экспертов в нефилософских вопросах; во-вторых, под «досократиками» Дильс и его ученик Вальтер Кранц понимали философов, живших и творивших до Сократа, и философские школы, созданные до Сократа. Второй аргумент («досократики»: лингвистический аспект) также оказался слабым, потому что Лебедев учитывал только одно возможное лингвистическое различие между «досократической философией» и «досократиками». Третий аргумент (более подходящие для обозначения первого периода в истории древнегреческой философии термины, чем «досократики»), можно сказать, является неоднозначным: в ходе анализа было показано, что существуют различные термины («досократики», «доплатоновская философия», «ранняя греческая философия»), за употреблением которых стоят целые традиции, которые конкурируют между собой и в какой-то мере по-разному вскрывают сущность древнегреческой философии VII–V веков до н. э. как историко-философского явления.

В любом случае необходимо признать, что критика А. В. Лебедевым термина «досократики» является полезной потому, что инициирует дискуссию об употреблении тех или иных терминов для обозначения древнегреческой философии VII–V веков до н. э. и в конечном итоге ставит вопрос о прояснении этих терминов, в том числе в историко-философском смысле.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Барнз, Дж. (2006) «Мыслители доплатоновской эпохи», *Греческая философия*, т. 1. Москва: 3–96.
- Бодуэн де Куртенэ, И. А. (1963) «Некоторые общие замечания о языковедении и языке (1871)», *Избранные труды по общему языкознанию*, т. 1. Москва: 47–77.

- Гомперц, Т. (1999) *Греческие мыслители*, т. 1. Санкт-Петербург.
- Гаспаров, М. Л., сост. (1986) Диоген Лаэртский. *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. Москва.
- Зельин, К. К. (1972) «О методах и перспективах исследования ранней греческой философии», *Вестник древней истории* 1, 39–58.
- Лебедев, А. В. (1978) «АРХΗ и ΤΟ ΠΕΡΙΕΧΟΝ у досократиков», *Античная балканистика-3: Языковые данные и этнокультурный контекст Средиземноморья: Тезисы конференции*. Москва: 33–35.
- Лебедев, А. В. (2008) «Досократики», *Античная философия: Энциклопедический словарь*. Москва: 350–352.
- Лебедев, А. В. (2010) «Избавляясь от “досократиков”», *Философия в диалоге культур: Материалы Всемирного дня философии*. Москва: 177–184.
- Лебедев, А. В. (2011) *Миф о досократиках*: <http://litpsy.ru/filosofiya/mif-o-dosokratikax>.
- Лебедев, А. В., сост. (1989) *Фрагменты ранних греческих философов*, ч. 1. Москва.
- Целлер, Э. (1996) *Очерк истории греческой философии*. Санкт-Петербург.
- Benn, A. W. (1908) *Early Greek Philosophy*. London.
- Brucker, J. J. (1767) *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, t. 1. Lipsiae.
- Burnet, J. (1961) *Early Greek Philosophy*. London.
- Capasso, M., ed. (1985) *Studi di filosofia preplatonica*. Napoli.
- Diels, H., Kranz, W., hrsg. (1952–1956) *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Band 1–3. Berlin.
- Diels, H. (2010) *Griechische Philosophie: Vorlesungsmitschrift aus dem Wintersemester 1897/98*. Stuttgart.
- Edinger, E. F. (1999) *The Psyche in Antiquity: Early Greek Philosophy: From Thales to Plotinus*. Toronto.
- Laks, A. (2001) «“Philosophes Présocratiques“: Remarques sur la construction d’une catégorie de l’historiographie philosophique», *Aporemata, Band 5: Historicization – Historisierung*. Göttingen: 293–311.
- Laks, A. éd. (2000) *Qu’est-ce que la philosophie présocratique?* Lille.
- Lebedev, A. (1984) «Φύσις ταλαντεύουσα: Neglected fragments of Democritus and Metrodorus of Chios», *Proceedings of the 1st International Congress on Democritus*, vol. 1 (Xanthi) 13–18.
- Liddell, H. G. ed. (1945) *An Intermediate Greek-English Lexicon: Founded upon the Seventh Edition of Liddell and Scott’s Greek-English Lexicon*. Oxford.
- Long, A. A., ed. (1999) *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge.
- Miller, P. L. (2011) *Becoming God: Pure Reason in Early Greek Philosophy*. London.
- Mugge, M. A. (2009) *Early Greek Philosophy and Other Essays*. London.
- Nietzsche, F. (2006) *The Pre-Platonic Philosophers*. Champaign.
- Robb, K. (1999) *Language and Thought in Early Greek Philosophy*. Chicago.
- Robinson, T. M. (1981) «The Worlds of the Early Greek Philosophers», *Teaching Philosophy* 4 (2) 190–191.
- Stanley, T. (2006) *The History of Philosophy (1701)*. Berkeley
- West, M. L. (2001) *Early Greek Philosophy and the Orient*. Oxford.

## АННОТАЦИИ

ЕВГЕНИЙ ВАСИЛЬЕВИЧ АФОНАСИН

Центр изучения древней философии и классической традиции

Новосибирский государственный университет

Институт философии и права СО РАН, [afonasin@gmail.com](mailto:afonasin@gmail.com)

ЯМВЛИХ О ДУШЕ

Язык: русский, перевод с древнегреческого

Выпуск: СХОЛН 6.2 (2012) 228–258

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: античная психология, неоплатонизм, доксография, эсхатология

АННОТАЦИЯ: В двух предыдущих работах шла речь об эпистолярном наследии Ямвлиха и его представлении о природе души (СХОЛН 4.1 (2010) 166–193 и СХОЛН 4.2 (2010) 239–245). Сосредоточимся теперь на доксографической части его трактата *О душе*, фрагментарно сохранившейся, как и *Письма*, лишь в составе Эклог Иоанна Стобея. Насколько обширным был трактат Ямвлиха и какие разделы включал в себя, сказать трудно. Стобея интересовало лишь систематическое изложение «мнений о душе». Однако сохранившиеся фрагменты ясно показывают, что Ямвлих преследовал как общеобразовательные, так и полемические цели: сопоставляя мнения о душе, он стремился показать, что многочисленные его предшественники, включая как древних платоников, перипатетиков, стоиков, эпикурейцев, так и непосредственных коллег по школе, таких как Амелий и Порфирий, неверно истолковали «древнее» пифагорейское и платоническое учение. Указания на оригинальное учение Ямвлиха о двойственной природе души Стобей сохраняет лишь в нескольких случаях. Эти фрагменты поддаются интерпретации на основании других источников. Выдержки из сочинения Ямвлиха и подзаголовки к ним приводятся по изданию Дж. Финамора и Дж. Диллона (Finamore–Dillon, 2002), которые, в свою очередь, следовали более ранней работе Фестюжьера (Festugière 1953).

ВЛАДИМИР АЛЕКСАНДРОВИЧ БАРАНОВ

НИИ физиологии СО РАМН, Новосибирский государственный

университет, [baranovv@academ.org](mailto:baranovv@academ.org)

ФОРМООБРАЗУЮЩАЯ И ПОСРЕДНИЧЕСКАЯ РОЛЬ ДУШИ ХРИСТА В ПОЗДНЕМ ОРИГЕНИЗМЕ

Язык: русский

Выпуск: СХОЛН 6.2 (2012) 259–282

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: оригенизм, платонизм, христология, эмбриология, евхаристия

АННОТАЦИЯ: Византийские иконоборцы часто используют эпитет «бездушный» по отношению к религиозным изображениям. В статье предлагается обзор соответствующих источников и пересмотр учения иконоборцев с точки зрения гипотезы о том, что они могли использовать этот термин не в риторическом смысле («мертвый»), но в буквальном смысле («лишенный души»). Так, в главном богословском источнике иконоборцев, «Определении» Собора в Иерии (754 г.) дважды говорится о посреднической роли души Христа между божеством Слова и человеческой плотью. Эта христологическая схема, восходящая к христианскому платонизму Оригена и его последователей,

лежит в основе главного возражения иконоборцев на почитание религиозных изображений: неспособность иконопочитателей «передать» душу Христа на иконе приводит к смешению или разделению природ, так как именно душа в иконоборческой христологии связывает плоть и божество воедино. Кроме того, во фрагменте «Определения» Иерии о не обладающей человеческим видом Евхаристии как единственно правильном образе Христа, иконоборцы уподобляют Евхаристию Воплощению и утверждают, что Христос принимает из человеческой природы только общую материю, которая также не обладает человеческим видом. Если добавить к этому другие тексты о Воплощении, которые упоминают человеческую душу Христа, становится ясно, что учение о восприятии лишь плоти из всей человеческой природы, является последовательным и целостным. В этой христологии душа Христа не только предшествует, но и имеет особую формообразующую функцию, «сгущая» и формируя тело Христа во чреве Богородицы. Роль Богородицы в этой христологии существенно менее важна, чем в христологии иконопочитателей, так как Мария лишь предоставляет вещество душе Христа, формирующей Его человеческое тело. Этим можно объяснить значительный объем данных летописей и житийных источников, которые обвиняют иконоборцев в «несторианствующем» отношении к Богородице.

СЕРГЕЙ СЕРГЕЕВИЧ АВАНЕСОВ

Томский государственный педагогический университет, [iskiteam@yandex.ru](mailto:iskiteam@yandex.ru)

АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ МОТИВЫ В ПОЭМАХ ГОМЕРА (2)

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 6.2 (2012) 283–305

Ключевые слова: античность, Гомер, эпос, ценности, аксиология

Аннотация: Аксиология как сфера ценностных ориентаций и предпочтений является базисом всякой культуры. Анализ поэм Гомера даёт возможность эксплицировать ценностный базис архаической средиземноморской культуры. На позитивном полюсе этой культуры находятся такие ценности, как честь, слава, верность, самопожертвование, дружба, взаимопомощь, гостеприимство, справедливость-равенство и справедливость-возмездие. На негативном полюсе – гнев, оскорбление, обман, жадность, трусость, дерзость, надругательство над телом врага. Позитивные ценности закреплены в санкционированных «стандартах» социального поведения. Все это было рассмотрено в первой части этой статьи (ΣΧΟΛΗ 4.2 (2010) 260–290). Во второй части исследованы основания выбора способа поведения эпического героя. Показано, что предпочтительность того или иного поступка определяется у Гомера либо судьбой, либо волей богов, либо традиционной моральной нормой, либо соображениями пользы.

ЭКА АВАЛИАНИ

Тбилисский государственный университет, [eka\\_avaliani@yahoo.com](mailto:eka_avaliani@yahoo.com)

МОНСТРЫ ЭЛЛИНСКОГО МИФА И ИХ ПЕРИФЕРИЙНЫЕ ВАРИАНТЫ

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 6.2 (2012) 306–322, илл.

Ключевые слова: мифология, художественное представление, горгона, Вани, Грузия

Аннотация: Образ Медузы горгоны на памятниках искусства Средиземноморья появляется с VII в. до н. э. и сохраняет свою популярность вплоть до позднеимперской эпохи. Декоративные элементы, антефиксы и рельефы фронтонов, украшенные изображениями Медузы горгоны, становятся неотъемлемой частью архитектуры Среди-

земноморья, следуют определенному стандарту и предполагают определенную типологию. Антефикс, найденный в Вани, «отклоняется» от этого стандарта и демонстрирует местный периферийный стиль, хотя функциональное назначение самого антефикса вполне вписывается в общий стандарт архитектуры Средиземноморья.

СВЕТЛАНА ВЛАДИМИРОВНА МЕСЯЦ

Институт философии РАН, Москва, [messiats@mail.ru](mailto:messiats@mail.ru)

ПЛАТОНОВСКИЙ «ФИЛЕБ» О ЕДИНОМ, МНОГОМ И СРЕДНЕМ

(КОММЕНТАРИЙ К ФРАГМЕНТУ 14C–18D)

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 6.2 (2012) 323–339

Ключевые слова: античная философия, эпистемология, онтология, платонизм

Аннотация: Статья посвящена онтологическому измерению проблемы единого и многого в философии Платона и содержит развернутый комментарий к фрагменту 14c–18d диалога «Филеб». Известный со времен софистов парадокс, что «единое есть многое, а многое – единое», берет начало из вопроса о том, каким образом одна и та же вещь, не теряя единства и равенства с самой собою, может существовать множеством разных способов и получать различные определения по отношению к разным вещам. Разграничивая области «бытия» и «становления», Платон решает эту проблему для чувственно воспринимаемых вещей, показывая, что только истинно сущее (идеи) может быть признано единым и самотождественным в строгом смысле слова, тогда как становящееся только кажется единым, а по сути представляет собой множество в силу причастности нескольким идеям. Однако проблема единого и многого тем самым не устраняется, а переносится на область самих идей. Возникает вопрос: как идеи, несмотря на свое единство, могут быть поделенными во множестве становящихся вещей и почему, взятые как нечто существующее, они теряют свою самотождественность и оказываются множеством? В «Филебе» эта проблема решается путем введения «среднего», под которым подразумевается система более частных идей, промежуточных между единой и неделимой идеей и беспредельным множеством ее чувственных проявлений. Рассматриваемая через такое «среднее», идея перестает быть, с одной стороны, простым единством, в котором ничего невозможно различить, а с другой – неким пустым именем, обозначающим неопределенное множество вещей. Она предстает как смесь единства и множества, предела и беспредельного, то есть как число и «логос». Проистекающее отсюда очевидное нарушение уникальности и самотождественности идеи можно объяснить тем, что в «Филебе» Платон описывает не структуру идеального мира, как он пребывает в самом себе, а структуру нашего знания о нем.

Владимир Викторович Бровкин

Институт философии и права СО РАН,

Специализированный учебно-научный центр НГУ, [drakar@ngs.ru](mailto:drakar@ngs.ru)

КОНЦЕПЦИЯ ДОБРОДЕТЕЛИ У ЭПИКУРА

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 6.2 (2012) 340–349

Ключевые слова: Эпикур, Цицерон, Сенека, добродетель, наслаждение, благо, счастье.

Аннотация: В статье рассматривается проблема соотношения добродетели и наслаждения в этике Эпикура. В «Письме к Менекею» Эпикур высказывает, на первый взгляд, противоречивые тезисы. В одном месте он называет добродетель величайшим



благом, которое неразрывно связано с удовольствием. В другом месте Эпикур говорит о том, что удовольствие есть начало и конец счастливой жизни, а также критерий всякого блага и зла. Главными оппонентами Эпикура в вопросе о добродетели и удовольствии выступают стоики и Цицерон. Их критика строится вокруг тезиса о том, что добродетель и удовольствие не имеют ничего общего между собой. Утверждается, что у добродетели и удовольствия разная природа, разные основания. Добродетель заключена в душе и в разуме, а удовольствие коренится в теле и в чувствах. Из этого следует вывод о том, что представление Эпикура о неразрывной связи между добродетелью и удовольствием является противоречивым и ложным. Однако для самого Эпикура важно не то, каковы основания добродетели и удовольствия, а то, чему они служат. А служат они, по мнению Эпикура, достижению одной цели – безмятежности души и телесному здоровью. Удовольствие у Эпикура является началом и концом счастливой жизни. Но помимо этого необходимо также средство или инструмент достижения счастливой жизни. И в качестве такого средства у Эпикура выступает добродетель.

Людмила Сергеевна Сычева

Новосибирский государственный университет, [sls@academ.org](mailto:sls@academ.org)

«ФИЗИЧЕСКАЯ МАТЕМАТИКА» АРХИМЕДА, ФОРМИРОВАНИЕ ИНТЕГРАЛЬНОГО ИСЧИСЛЕНИЯ И МЕХАНИЗМЫ НОВАЦИЙ В МАТЕМАТИКЕ

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 6.2 (2012) 350–364

Ключевые слова: Архимед, метод механических теорем, интегральное исчисление, инновационное мышление

Аннотация: В статье рассмотрены история и механизмы новаций в математике при формировании интегрального исчисления, начиная с работ Архимеда до Ньютона и Лейбница. Архимед как новатор решил первые задачи на нахождение площадей и объемов криволинейных фигур. Показано, что исчисление было создано в условиях неведения – Кеплер, Кавальери, Ферма и другие, продолжая традицию Архимеда, решали традиционные задачи на нахождение площадей и объемов, однако исчисление возникло тогда, когда Ньютон и Лейбниц осуществили рефлексивно-симметричное преобразование, осознав, что исчисление – основной результат их исследований. Продемонстрировано также, что новации в математике возникают за счет того, что она составляет программно-предметный комплекс с содержательными дисциплинами (астрономией, механикой, оптикой), которые «поставляют» ей свои задачи.

Александр Владимирович Марей

НИУ Высшая школа экономики, Москва, [fjodalgo@gmail.com](mailto:fjodalgo@gmail.com)

ПОНЯТИЕ *yerro* В КАСТИЛЬСКОМ ПРАВЕ XIII ВЕКА: МЕЖДУ ГРЕХОМ И ПРЕСТУПЛЕНИЕМ

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 6.2 (2012) 365–383

Ключевые слова: Альфонсо Мудрый, «Семь Партид», Кастилия, преступление, грех

Аннотация: В статье на материале нарративных, нормативных и актовых источников рассматривается процесс складывания в кастильском языке понятия «проступок» (*yerro*), использовавшегося юристами Альфонсо X для обозначения любого противоправного деяния. Используя информацию, предоставляемую билингвальными текстами («Этимологии» Исидора Севильского, «Фуэро Хузго», пространное фуэро Куэнки), автор делает вывод о том, что изначально понятие *yerro* имело этический характер,

обозначая неверное действие или ошибку и лишь затем, в результате целенаправленной реформы языка, предпринятой по инициативе Альфонсо Х, приобрело также религиозные и правовые коннотации.

АНДРЕЙ ИВАНОВИЧ ЩЕТНИКОВ

Центр образовательных проектов ΣΙΓΜΑ, Новосибирск, [schetnikov@ngs.ru](mailto:schetnikov@ngs.ru)

СФЕРИЧЕСКАЯ ЗЕМЛЯ ОТ ДРЕВНИХ ГРЕКОВ ДО ЭПОХИ ВЕЛИКИХ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ ОТКРЫТИЙ  
Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 6.2 (2012) 384–404

Ключевые слова: география в античности, измерение расстояний, путешествия

Аннотация: В обзоре рассмотрено возникновение и последующее развитие учения о сферической Земле в древней Греции, а также то, как это учение усваивалось другими культурами, соприкасавшимися с эллинистической культурой непосредственно или через более длинную цепь передачи. Особое внимание уделено методам математической географии, позволяющим измерять охват земного шара и определять координаты точек на его поверхности.

АНДРЕЙ ИВАНОВИЧ ЩЕТНИКОВ

Центр образовательных проектов ΣΙΓΜΑ, Новосибирск, [schetnikov@ngs.ru](mailto:schetnikov@ngs.ru)

АРИСТОТЕЛЕВ КОРПУС. МЕХАНИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ

Язык: русский, перевод с древнегреческого

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 6.2 (2012) 405–433

Ключевые слова: наука в древности, механические приспособления, движение, рычаг

Аннотация: *Механические проблемы*, входящие в корпус сочинений Аристотеля – это самый ранний дошедший до нас трактат по теоретической механике. Читая его, мы можем наблюдать новую науку в состоянии её зарождения, мы знакомимся с первыми попытками объяснения различных механических устройств, исходя из единого начала. Таким единым началом всей механики полагается здесь рычаг и его круговое движение. С помощью рычага объясняется работа разного рода весов, ворота, катков, полиаста, гребных и рулевых вёсел, клина, клещей, распределение нагрузки при переносе тяжестей. В связи с обоснованием начал механики вводится параллелограмм сложения перемещений. Ряд вопросов посвящён также обсуждению разгона и торможения тел.

КОНСТАНТИН ВИЛЬГЕЛЬМОВИЧ РАЙХЕРТ

Одесский национальный университет, Украина, [virate@mail.ru](mailto:virate@mail.ru)

АНАЛИЗ КРИТИКИ А. В. ЛЕБЕДЕВА ТЕРМИНА «ДОСОКРАТИКИ» ДИЛЬСА-КРАНЦА

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 6.2 (2012) 434–449

Ключевые слова: Досократики, доплатоновская философия, ранняя греческая философия, критика

Аннотация: А. В. Лебедев предлагает отказаться от употребления термина «досократики» Дильса-Кранца в современной историографии античной философии. В данной статье анализируются три аргумента, которые А. В. Лебедев выдвигает против термина «досократики». Показывается, что данные аргументы слабые, поэтому нельзя считать, что критика убедительна.

## ABSTRACTS

EUGENE AFONASIN

The Centre for Ancient philosophy and the Classical Tradition,  
Novosibirsk State University, Institute of Philosophy and Law, Russia, [afonasin@gmail.com](mailto:afonasin@gmail.com)

IAMBlichus ON THE SOUL

LANGUAGE: Russian, translated from the Ancient Greek

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 6.2 (2012) 228–258

KEYWORDS: Ancient psychology, Neoplatonism, doxography, the soul, eschatology

ABSTRACT: Built on two previous studies, dedicated, respectively, to Iamblichus of Chalcis' (c. 240–325) *Letters* and his vision of the afterlife (ΣΧΟΛΗ 4.1 (2010) 166–193 and ΣΧΟΛΗ 4.2 (2010) 239–245), the author now turns to the *De anima* of the Syrian Neoplatonist, preserved only fragmentary in John of Stobi's *Eclogae*. Unfortunately, only a doxographic part of Iamblichus' original treatise *On the Soul* was preserved by Stobaeus. The fragments were collected and for the first time studied by Festugière (1953), are then comprehensively edited, translated and commented by J. Finamore and J.M. Dillon (2002). The text is interesting for many respects. It supplies us with a considerable amount of information concerning ancient opinions about the nature of the soul, its powers, activities and faculties, considers the questions related with the number of the souls, their descent, encounter with the body, life and death, and, finally, such eschatological matters as purification, judgment, punishment and reward. Besides, the fragments allow us to perceive Iamblichus' own concept of the soul as a mediator between the world and the higher reality, immersed in the context of his sharp criticism of his predecessors, such as Numenius, Plutarch, Atticus, Albinus, Plotinus, Amelius, and Porphyry. The fragments are translated into the Russian for the first time.

VLADIMIR BARANOV

Institute of Physiology of the Siberian Branch of the Russian Academy of Medical Sciences  
Novosibirsk State University, [baranovv@academ.org](mailto:baranovv@academ.org)

FORM-GIVING AND INTERMEDIARY FUNCTION OF THE SOUL OF CHRIST IN LATE ORIGENISM

LANGUAGE: Russian

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 6.2 (2012) 259–282

KEYWORDS: Origenism, Platonism, Soul of Christ, Christology, Embryology, Eucharist

ABSTRACT: On many occasions Byzantine Iconoclasts name religious images “soulless.” The article offers a review of the pertinent sources and a re-evaluation of the Iconoclastic doctrine exploring the hypothesis that the Iconoclasts might have used the term in a literal and technical sense of “deprived of soul.” Indeed in the Iconoclastic doctrinal sources the mediating role of Christ's soul between the divinity of the Word and the human flesh is emphatically stated. This Christological scheme, going back to the Christian Platonist Christology of Origen and his followers, preconditions the primary objection of the Iconoclasts to the veneration of artificial images: the Iconoclasts' failure of rendering the soul of Christ on the icon results in confusion or separation of natures since the soul in the Iconoclastic Christology is that which holds the natures of flesh and of divinity together. Moreover, in a passage on the non-anthropomorphic Eucharist as the legitimate image of Christ, the Iconoclasts parallel the Incarnation to the Eucharist, stating that Christ assimilated only the matter from the human nature, which is not characterized by any human shape. If we add to this other passages

on the Incarnation that mention the human soul of Christ, it becomes clear that the doctrine of assuming only flesh from mankind, represented by the Virgin Mary, is a consistent doctrine. In this Christology, the soul of Christ is not only pre-existent, but has a special instrumental function, condensing and shaping Christ's body in Mary's womb. The role of the Mother of God in this Christology is substantially less important since she only provides matter to the Christ's soul which shapes his human body. This can explain the substantial amount of hagiographical sources that accuse the Iconoclasts of a "Nestorianizing" attitude towards the Mother of God.

SERGEY AVANESOV

Tomsk State Pedagogical University, Russia, [iskiteam@yandex.ru](mailto:iskiteam@yandex.ru)

AXIOLOGICAL MOTIVES IN HOMER (2)

LANGUAGE: Russian

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 6.2 (2012) 283–305

KEYWORDS: Values in archaic society, Homer, Ancient literature, epic poems

ABSTRACT: Axiology as a sphere of value orientation and preferences is the base of every society. The analysis of Homer's poems gives an opportunity to explicate the value base of archaic Mediterranean culture. In the first part of the article (ΣΧΟΛΗ 4.2 (2010) 260–290) I have examined various patterns of behavior. Values such as honor, glory, devotion, self-sacrifice, friendship, mutual help, hospitality, justice-equality and justice-retribution are on the positive pole of this culture. Anger, insult, deception, greed, cowardice, audacity, and desecration of the enemy's body are on the negative pole. Positive values are fixed in the sanctioned "standards" of social behavior. In the second part I turn to the foundation of decision-making and examine how the particular actions of epic heroes are determined by the fate, the will of the gods, the traditional moral standards, or various practical considerations.

EKA AVALIANI

Tbilisi State University, Georgia, [eka\\_avaliani@yahoo.com](mailto:eka_avaliani@yahoo.com)

MONSTERS OF THE HELLENIC MYTHOLOGY AND THEIR PERIPHERAL COUNTERPARTS

LANGUAGE: Russian

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 6.2 (2012) 306–322, illustrated

KEYWORDS: Ancient mythology, artistic representation, gorgon, Vani, Georgia

ABSTRACT: The article "Vani in the 4th and in the first half of 3rd centuries BC" by D. Kacharava, D. Akhvlediani, G. Kvirkvelia (*Iberia-Colchis*, 3 (2007)) demonstrates recent finds in the region; the artifacts illustrated in the article, are dated from the end of early Classical times to the Early Hellenistic period and interesting in two respects; first, they are singular finds of antefixes with the representation of Medusa Gorgon, second and more interesting is the presence of "fair-cheeked Medusa's" image in Vani archaeological context. In the Mediterranean art, the head of Medusa was very common as a decoration on shields, buildings, citadel walls, vases, and other objects. Antefixes with the representation of Medusa Gorgon images found in Vani context are stylistically close to the archaic images of Medusa Gorgon on the antefix discovered in the Acropolis of Athens, although they do not make an impression of pieces of refined art, unlike the versions from Athens. They remind us more of pieces of "craft" and peripheral versions. These discoveries are somewhat exceptional and do not have general character. Medusa iconography areal did not expand to the territory of Hellenistic Georgia, which in this case can be considered as a marginal cultural zone, where discovery of Medusa Gorgon image on abovementioned artifacts is a single fact.

SVETLANA MESYATS

Institute of philosophy, Moscow, Russia, [messiats@mail.ru](mailto:messiats@mail.ru)

PLATO'S PHILEBUS ON THE ONE, MANY AND THE MIDDLE (A NOTE ON 14C–18D)

LANGUAGE: Russian

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 6.2 (2012) 323–339

KEYWORDS: Ancient philosophy, ontology, epistemology, Platonism, textual analysis

ABSTRACT: The article concerns the ontological dimension of the One-and-Many problem in Plato's *Philebus*. A well-known sophistic paradox "unity is plural, while plurality is one" is inspired by the question of identity of the existent things: how a given thing can be identical with itself and simultaneously be determined in many ways in relation to other things? Having distinguished the realms of Being and Becoming, Plato solved the problem of perceptible things to the effect that only the real beings (forms) are deserving to be named unities, while the rest of the things are unified only in their appearance to the extent they are participating in the forms. But this does not eliminate the One-and-Many problem: now it is applied to the forms themselves. How the unified forms are undergoing division in the realm of becoming, and why, taken in their capacity of being existent, they are losing their self-identity and are becoming plurality? In the *Philebus* Plato introduces the concept of the 'middle', something to be found between the unified and undivided form and the indefinite plurality of its perceptible manifestations. Perceived from the prospective of such a 'middle' term, the form ceases to appear as a complete and indiscernible unity, on the one hand, or an empty notion, that designate an indefinite plurality of things, on the other. A blend of unity and diversity, the limiter and unlimited, the form becomes a *number* and *logos*. Why Plato in the *Philebus* has stripped the form of its unique self-identity? Probably because he does not describe the structure of the ideal realm in itself, being instead concerned with the structure of our knowledge about it?

VLADIMIR BROVKIN

Institute of philosophy and law, Novosibirsk, Russia, [drakar@ngs.ru](mailto:drakar@ngs.ru)

THE CONCEPT OF VIRTUE IN EPICURUS

LANGUAGE: Russian

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 6.2 (2012) 340–349

KEYWORDS: Epicurus, Cicero, Seneca, virtue, pleasure, good, happiness

ABSTRACT: The article is devoted to the problem of correlation between virtue and pleasure in Epicurus' ethics. In the *Letter to Menoecus* Epicurus expressed some ideas that may seem controversial. On the one hand he claims virtue to be the biggest good, tied to pleasure. On the other hand Epicurus says that pleasure is the beginning and the end of a happy life, and also criteria of any good and evil. The main opponents of Epicurus in regard of the issue of virtue and pleasure are the Stoics and Cicero. Their critique is based on the idea that virtue and pleasure have nothing in common. They differ in essence and origin. Virtue is based in the soul and intellect, while pleasure is located in the body and feelings. From this could be derived that the idea of Epicurus about the ties that link virtue and pleasure are controversial and ill-conceived. However it is the aims of virtue and pleasure, not its basis that is important for Epicurus. The aims are tranquility of the soul and corporal health. According to Epicurus pleasure is the beginning and the end of the happy life. But, in order to achieve it, one needs a proper mean, and, according to Epicurus, such a mean is virtue.

LUDMILA SYCHOVA

Novosibirsk State University, [sls@academ.org](mailto:sls@academ.org)

INNOVATIONS IN MATHEMATICS: FROM THE “PHYSICAL MATHEMATICS” OF ARCHIMEDES TO THE “INTEGRAL CALCULUS”

LANGUAGE: Russian

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 6.2 (2012) 350–364

KEYWORDS: Archimedes, method of mathematical theorems, calculus, innovative thinking

ABSTRACT: The paper deals with the history and mechanisms of the novation in mathematics from Archimedes to Newton and Leibnitz that had ultimately led to invention of the integral calculus. Archimedes created the ‘method’ and managed to solve the basic problems, related with calculation of the areas and volumes of curvilinear figures. Although Kepler, Cavalieri, Fermat and other modern mathematicians followed the way and developed the method of Archimedes, the calculus in the proper sense of this word was finally invented by Newton and Leibnitz as a result of their ‘reflexive thinking’, when they realized that it was the calculus itself, not the class of problems it had been designed to solve, that should be considered the primal objective of their investigation. The article shows how the exact and natural sciences, such as astronomy, mechanics and optics, put questions to mathematics and how the latter respond to this questions with various form of innovative solutions.

ALEXANDER MAREY

The National Research University – Higher School of Economics,  
Moscow, Russia, [fjodalgo@gmail.com](mailto:fjodalgo@gmail.com)

THE CONCEPT OF *YERRO* IN THE CASTILIAN 13TH CENTURY LAW: BETWEEN SIN AND CRIME

LANGUAGE: Russian

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 6.2 (2012) 350–383

KEYWORDS: Alphonse the Sage, Siete Partidas, Castile, crime, sin, *yerro*

ABSTRACT: Using various sources, including the narrative, normative and documental ones, the author describes the process of genesis of the concept of “misdemeanor” (*yerro*) in the Castilian language. In the reign of Alphonse the Sage (1252 – 1284) this word was used by court lawyers for signifying any crime without making difference. On the basis of information discerned from the bilingual texts (such as the *Etymologiae* of Isidor of Sevilla, *Fuero Juzgo*, etc.) the author shows that originally the *yerro* was an ethic concept and only starting with the Alphonse’s linguistic reform it had gradually acquired religious and juridical connotations.

ANDREY SCHETNIKOV

ΣΙΓΜΑ. The Centre of Educational Projects, Novosibirsk, Russia, [schetnikov@ngs.ru](mailto:schetnikov@ngs.ru)

SPHERICAL EARTH: FROM THE ANCIENT GREEKS TO THE PERIOD OF THE GREAT GEOGRAPHIC DISCOVERIES

LANGUAGE: Russian

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 6.2 (2012) 384–404

KEYWORDS: Ancient and medieval geography, measuring of the distances, travel

ABSTRACT: The review deals with the origin and late development of the spherical Earth's doctrine in ancient Greece, as well as how it was assimilated in other cultures that came into the contact with Hellenistic culture directly or through a chain of tradition. Special attention is paid to the methods of mathematical geography, which allow to measure the circumference of the globe and to determine the coordinates of geographical points on its surface.

ANDREY SCHETNIKOV

ΣΙΓΜΑ. The Centre of Educational Projects, Novosibirsk, Russia, [schetnikov@ngs.ru](mailto:schetnikov@ngs.ru)

CORPUS ARISTOTELICUM. THE MECHANICAL PROBLEMS

LANGUAGE: Russian, translated from the Ancient Greek

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 6.2 (2012) 405–433

KEYWORDS: ancient science, mechanical devices, movement, lever, arm

ABSTRACT: A collection of the questions and answers on the subject of mechanics of the *Aristotelian corpus* (847a10–858b30) was compiled in the Lyceum during and after Aristotle's time, in the late fourth and the early third centuries BCE. This earliest treatise on the theoretical mechanics allows us to observe a new branch of science in the process of its creation. Among other matters the authors attempt to explain the work of various mechanisms on the basis of a single principle, the lever and circular motion. The collection is marked by its diversity: it proposes a range of working hypotheses and offers alternative explanations for the same phenomenon, a rare witness of vivid school discussions of the scientific matters.

KONSTANTYN RAYHERT

Odessa National University, Ukraine, [virate@mail.ru](mailto:virate@mail.ru)

ON A. LEBEDEV'S CRITICISM OF THE DIELS-KRANZ TERM THE «PRESOCRATICS»

LANGUAGE: Russian

ISSUE: ΣΧΟΛΗ 6.2 (2012) 434–449

KEYWORDS: Presocratics, Preplatonic philosophy, Early Greek philosophy, criticism, analysis

ABSTRACT: In a series of his studies A. Lebedev insists in abandoning of the term *Vorsokratiker*, introduced by Diels-Kranz and widely accepted in the contemporary historiography of the ancient philosophy. Essentially, he proposes three basic arguments. The purpose of this article is to show that all of them are weak and, therefore, one cannot accept Lebedev's criticism as convincing.

---

## ΣΧΟΛΗ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΑΝΤΙΚΟΛΟΓΙΟ ΚΑΙ ΚΛΑΣΣΙΚΗ ΤΡΑΔΙΤΙΑ

2012. Τόμος 6. Έκδοση 2

Επιστημονική επιμέλεια Ε. Β. Αφονάση

Νέως Σιβηρσκ: Επιστημονικό κέντρο Νέως Σιβηρσκ. Πανεπιστημίου, 2012. 241 σ., εικ.

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

Η δεύτερη έκδοση του έκτου τόμου του περιοδικού περιλαμβάνει έναν τμήμα, αφιερωμένο στην μελέτη της ψυχής στην Αρχαιότητα. Εδώ δημοσιεύεται η μετάφραση σε ελληνική γλώσσα του δοκίμιου του Πλάτωνα περί της ψυχής του Ξενοκράτους και άρθρο περί της ψυχής του Χριστού στην καθολική θεολογία. Επτά άρθρα του επόμενου τμήματος αφιερωμένα σε διάφορα θέματα της αρχαιολογίας και της κλασικής παράδοσης σε ευρύτερη σημασία του όρου, από την αξιολογία του Ομήρου μέχρι την ηθική ορολογία στην καθολική παράδοση. Ο τμήμα μεταφράσεων περιλαμβάνει τον Πλάτωνα περί της ψυχής του Ξενοκράτους. Ο τόμος ολοκληρώνεται με συζητητικό άρθρο με θέμα «ο σοκράτης» Γ. Διλήση και Β. Κραντζή.

Η έκδοση περιλαμβάνει υλικά, προετοιμασμένα ειδικά για τους συμμετέχοντες σεμιναρίου περί της ιστορίας της αρχαίας επιστήμης, που θα πραγματοποιηθεί στο Σιβηρικό επιστημονικό κέντρο τον Αύγουστο του 2012 μ. με την υποστήριξη του Ινστιτούτου «Ανοιχτό κοινωνία».

Το περιοδικό κατατάσσεται στο The Philosopher's Index και SCOPUS και είναι διαθέσιμο σε ηλεκτρονική μορφή στην δική του ιστοσελίδα [www.nsu.ru/classics/schole/](http://www.nsu.ru/classics/schole/), καθώς και σε συλλογές ηλεκτρονικών βιβλιοθηκών: [www.elibrary.ru](http://www.elibrary.ru) (Επιστημονική ηλεκτρονική βιβλιοθήκη) και [www.ceeol.com](http://www.ceeol.com) (Central and Eastern European Online Library).

---



## ΣΧΟΛΗ

ANCIENT PHILOSOPHY AND THE CLASSICAL TRADITION

2012. Volume 6. Issue 2

Edited by Eugene V. Afonasin

Novosibirsk: State University Press, 2012. 241 p., with illustrations

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

The second issue of the sixth volume of the journal includes a section dedicated to Ancient psychology. We publish a Russian translation of the doxographic fragments of the *De anima* of Iamblichus of Chalcis and an article on the soul of Christ in Late Origenism. Seven articles of the next section concern various issues related to the classical tradition, from Homer's axiology to the process of reinterpreting of moral terminology in the Castilian criminal law. The articles are followed by a new Russian translation of the *Mechanics* of the *Corpus Aristotelicum*. A contribution, that concludes the volume, discusses the term *Vorsokratiker* by H. Diels and W. Kranz and some of its modern critique.

These texts are prepared for the participants of the international school "ΤΕΧΝΗ. Theoretical Foundations of Arts, Sciences and Technology in the Greco-Roman World" (May and August 2012, Siberian Scientific Centre) organized by the "Centre for Ancient philosophy and the classical tradition" and sponsored by the "Open Society" Institute (Budapest).

The journal is abstracted / indexed in The Philosopher's Index and SCOPUS and available on-line at the following addresses: [www.nsu.ru/classics/schole/](http://www.nsu.ru/classics/schole/) (journal home page) and [www.cceol.com](http://www.cceol.com) (Central and Eastern European Online Library).

Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи,  
информационных технологий и массовых коммуникаций  
(свидетельство Эл № ФС77-38314 от 11.12.2009)

Компьютерная верстка и корректура Е. В. Афонасина

Подписано в печать 20.06.2012. Заказ №

Формат 70 x 108 1/16. Офсетная печать. Уч.-изд. л. 17,5

Редакционно-издательский центр НГУ,

630090, Новосибирск-90, ул. Пирогова, 2