



ГРЕЧЕСКАЯ
ФИЛОСОФИЯ

II



ГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Под редакцией **МОНИКИ КАНТО-СПЕРБЕР,**
в сотрудничестве с **ДЖОНАТАНОМ БАРНЗОМ,**
ЛЮКОМ БРИССОНОМ, ЖАКОМ БРЮНСВИГОМ,
ГРЕГОРИ ВЛАСТОСОМ

ИСК



*Ouvrage publié avec le concours
du Ministère français chargé de la Culture –
Centre National du Livre.*

*Издание осуществлено при поддержке
Министерства Культуры Франции –
Национального Центра Книги.*

PHILOSOPHIE GRECQUE

SOUS LA DIRECTION DE
MONIQUE CANTO-SPERBER
Directeur de recherche au CNRS

EN COLLABORATION AVEC
JONATHAN BARNES
Professeur à l'Université de Genève

LUC BRISSON
Directeur de recherche au CNRS

JACQUES BRUNSCHWIG
Professeur émérite de l'Université de Paris I

GREGORY VLASTOS
*Professeur émérite des Universités
de Princeton et Berkeley*

Presses Universitaires
de France
Paris 1997

ГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

ТОМ II

ПОД РЕДАКЦИЕЙ
МОНИКИ КАНТО-СПЕРБЕР
*ведущего научного сотрудника Национального
центра научных исследований (CNRS)*

В СОТРУДНИЧЕСТВЕ С
ДЖОНАТАНОМ БАРНЗОМ
профессором Женевского университета

ЛЮКОМ БРИССОНОМ
ведущим научным сотрудником CNRS

ЖАКОМ БРЮНСВИГОМ
почетным профессором Парижского университета (I)

ГРЕГОРИ ВЛАСТОСОМ
*почетным профессором Принстонского
университета и университета Беркли*



Греко-латинский кабинет
Ю. А. Шичалина
Москва 2008

УДК 1(38)(091)(075.8)

ББК 87.3(0)я73

Г 81

Перевод с французского
В. П. Гайдамака (Часть пятая),
П. Б. Михайлова (Часть шестая — совместно с *В. П. Гайдамака*),
Л. П. Горбуновой (Часть седьмая; Часть восьмая; Приложение)
Примечания *В. П. Гайдамака*

ISBN 978-5-87245-121-0
ISBN 978-5-87245-131-0 (том II)

© Presses Universitaires de France, 1997
© В. П. Гайдамака, перевод, 2008
© Л. П. Горбунова, перевод, 2008
© П. Б. Михайлов, перевод, 2008
© Греко-латинский кабинет® Ю. А. Шичалина, 2008

СОДЕРЖАНИЕ

ЧАСТЬ ПЯТАЯ ФИЛОСОФИЯ В ЭПОХУ ЭЛЛИНИЗМА *Жак Брюнсвиг*

1. Пиррон	509
2. Эпикур	521
Структура и разделы философии Эпикура	525
Эпикурова каноника	531
Физика Эпикура	543
Эпикурейская этика	550
3. Стоики	560
Структура и подразделения стоической системы	565
Логика и теория познания стоиков	572
Физика стоиков	585
Стоическая этика	601
4. Скептицизм и его разновидности	618
Академия	619
Неопирронизм	631
Библиография	642

ЧАСТЬ ШЕСТАЯ ТРАДИЦИИ ПЛАТОНИЗМА И АРИСТОТЕЛИЗМА *Люк Бриссон*

1. Платонизм	653
Древняя Академия	655
Новая Академия	664

Средний платонизм	670
Неоплатонизм	676
Экскурс: латинская традиция	697
Влияние Новой Академии	698
Влияние среднего платонизма	699
Библиография	705
2. Аристотелизм	740
Непосредственные ученики и сотрудники Аристотеля	740
Первый расцвет и первый упадок аристотелизма:	
эллинистическая эпоха	744
Теофраст	744
Ученики и сотрудники Теофраста	746
Преемники Теофраста во главе Ликея	747
Новый расцвет и новый упадок:	
Александр Афродисийский и некоторые другие комментаторы	750
Аристотелизм и неоплатонизм:	
Афинская и Александрийская школы	754
Аристотелизм в византийском мире	757
Библиография	760

ЧАСТЬ СЕДЬМАЯ
ХРИСТИАНСТВО ПЕРЕД ЛИЦОМ ФИЛОСОФИИ
Люк Бриссон

Ортодоксия и диссидентство	772
Ортодоксия	773
Диссидентство	774
Синкретический фон христианской мысли	781
Христианство перед лицом философии	783
Позиция отказа	784
Позиция примирения	791
Библиография	811

ЧАСТЬ ВОСЬМАЯ
ВИЗАНТИЙСКИЙ МИР И ГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Люк Бриссон

Каким образом Византия стала столицей философов	823
Какой смысл византийцы могли вкладывать в понятие «философия»	828
Платонизм и аристотелизм как основные философские течения	830
Передача текстов и их интерпретаторы	832
VII–VIII века	832
IX–X века	833
XI век	836
XII век	838
XIII век	840
XIV век	841
XV век	844
Два значительных автора	846
Пселл	846
Плифон	850
Библиография	854

ПРИЛОЖЕНИЕ

ЧТО СЛЕДУЕТ ЗНАТЬ, ПРЕЖДЕ ЧЕМ ПРИСТУПАТЬ
К ИЗУЧЕНИЮ АНТИЧНОЙ МЫСЛИ

Моника Канто-Спербер, Люк Бриссон

Проблемы	866
Некоторые элементы решения проблем	887
Знание исторического и культурного контекста	887
Установление текста	893
Свидетельства и критический аппарат	894
Test.: «Testimonia» = Свидетельства	895
Критический аппарат	896
Чтение критического аппарата	898
Современные средства научного исследования	911

Классическая древность в Интернете	915
Карты	919
Хронологическая таблица	929
Указатель	957

ЧАСТЬ ПЯТАЯ
ФИЛОСОФИЯ В ЭПОХУ ЭЛЛИНИЗМА
Жак Брюнсвиг

Эпохой эллинизма историки традиционно называют период с конца правления Александра Великого (~ 323) до начала правления Августа (~ 27). В течение этих трех веков происходит много изменений; в частности, осуществляется глубокая реорганизация геополитического пространства. Полисная Греция в значительной мере утрачивает свое доминирующее положение. Как следствие восточных завоеваний Александра возникают крупные царства, в том числе в Египте, вокруг нового города — Александрии. Римское владычество простирается на весь Средиземноморский бассейн; при этом держава претерпевает множественные внутренние потрясения.

Принято считать, что употребление прилагательного «эллинистический» по-прежнему уместно, когда речь идет об истории культуры и цивилизации, — например, в исследованиях по истории искусства или литературы. А как обстоит дело в истории философии? Различные нарушения равновесия, вызванные военными кампаниями Александра и подъемом Рима, не могли не иметь последствий в области идей. В начале рассматриваемого периода можно заметить своеобразный философский поворот; другой поворот мы обнаружим в конце его; в промежутке между тем и другим сохраняется определенная однородность.

Начало эллинистического периода совпадает с некоторыми важными для философии событиями. Так, поражает почти одновременность смерти Александра (~ 323) и Аристотеля (~ 322); философ, македонянин по происхождению, был наставником будущего царя. В свите ученых, сопровождавшей Александра в его дальних экспедициях, присутствует и другой философ, на двадцать лет моложе Аристотеля, — Пиррон, будущий герой-эпоним скептицизма. То, что Александр на своем пути повстречал этих двух философов, позволяет нарисовать красивую лубочную картинку: Аристотель уносит с собой в могилу последнее из великих классических учений; затем приходит Пиррон, чтобы излить свой скептический яд; после него уже не остается ничего само собой разумеющегося, надо все начинать с нуля; это и делают, каждая на свой лад, новые философские школы эллинистической эпохи.

К концу эпохи эллинизма положение вещей в философии не так ясно, но, возможно, более знаменательно. К середине ~ I в. по всему видно, что эпоха оканчивается и уже заявляет о себе другая. Греческая философия вступила в Рим в ~ 155 г. до н. э.; здесь она постепенно укоренилась и обрела латинское выражение, прежде всего, в трактатах Цицерона (написанных в основном в ~ 45–44 гг.) и в пространной поэме Лукреция, созданной приблизительно в то же время. Учрежденные ранее философские школы на протяжении эллинистического периода временами отклонялись от своей главной линии или приходили в упадок; теперь они возвращаются к истокам, восстанавливают подлинные традиции. Так, платонизм, пройдя стадию «среднего платонизма» (первые представители которого были современниками Августа), продолжает движение к «неоплатонизму». Аристотелизм после долгого застоя пользуется новым открытием основных трудов Аристотеля, долгое время остававшихся недоступными или преданными забвению; их приводят в порядок, издают, начинают комментировать. Что касается собственно эллинистических школ, то в них также происходят, во второй половине ~ I в., важные перемены, и организационного, и доктринального плана. Энесидем возрождает скептицизм и поднимает знамя, на котором начертано уже почти забытое имя Пиррона. Преемственность эпикурейских «схолярхов» (глав школы) прерывается; эпикуреизм в эпоху Римской империи принимает новые, более рассеянные формы. Приблизительно так же обстоит дело со стоиками: главными представителями эллинистического стоицизма были схолярхи афинской школы; стоицизм периода империи развивается людьми, весьма далекими от преподавания философии (Сенека, Марк Аврелий) или преподающими ее лишь в провинции (Эпиктет). Хотя мы не можем установить время конца эллинистической философии с такой же точностью, как время ее начала, этот занавес, который то опускается, то очень скоро поднимается вновь, производит впечатление настоящей смены философских декораций.

Но между началом и концом шла ли на сцене одна-единственная пьеса? На первый взгляд, нет. В истории древней философии эллинистический период — быть может, самый оживленный, отличающийся наиболее острыми коллизиями и спорами. Несмотря на почти полную утрату написанных тогда бесчисленных книг, мы еще достаточно явственно различаем

множественность школ, слышим отголоски полемики между ними, чувствуем их ожесточенную конкуренцию на философском «рынке». Судя по обилию и разнообразию предложения, спрос был немалым.

Может быть, именно здесь следует искать то, что есть общее у различных философских учений эллинистической эпохи, несмотря на все их расхождения: это учения, которые стремятся ответить на определенный запрос и, сообразуясь с ним, строят себя в качестве неких систем. Было бы правильно, но недостаточно охарактеризовать этот запрос как требование счастья, ибо другие течения греческой философии также стремились удовлетворить его — включая и те, что нацелены главным образом на чисто теоретическое познание. В эллинистическую эпоху, однако, философский поиск счастья кажется более распространенным, более субъективным, более нетерпеливым. Все хотят полноты счастья сразу или, по крайней мере, как можно скорее. Чтобы зарекомендовать себя как целебное средство от человеческого несчастья, философия должна быть удобоваримой без излишних приготовлений. Несомненно, эллинистические школы по большей части не поддаются искушению ограничиться, по примеру некоторых из них, одной практической философией: они не отказываются давать ответы на множество теоретических вопросов, которые издавна значились в повестке дня признанных философских учений. Но тем не менее самые амбициозные из эллинистических философских доктрин, как правило, утверждают, что к теоретическим познаниям (о природном мире или о принципах мышления) стоит стремиться лишь тогда, когда они, прямо или косвенно, имеют моральную цель. Даже скептицизм не полагает иной цели, кроме счастья, в своем сражении с догматическими притязаниями. В общем, истина хороша, только если от нее есть какая-то польза. В Риме, где не особенно культивировали любовь к знанию ради знания, этот аспект эллинистической философии принимали охотно; все прочее считали бесплодными умствованиями тех, кого даже образованные римляне нередко пренебрежительно называли *Graeculi*.

Чистую любознательность оставляют на долю частных наук, которые в то время начинают отделяться от общего философского ствола: в эллинистическую эпоху появляются математики, астрономы, врачи, филологи, уже не питающие ни философских привязанностей, ни интереса к философии. От фи-

лософских школ требуется пища, оказывающая немедленное действие. И, конечно, она не может быть таковой, не будучи интеллектуально основательной: нужно удовлетворять взыскательные умы, а не только утешить простые души. Поэтому «догматические» школы, те, которые выдвигают и преподают собственную доктрину, стараются как можно более строго аргументировать эту доктрину, ответить на возражения против нее, опровергнуть доктрины соперников; отсюда их стремление к системе. Скептицизм, со своей стороны, пытается обосновать свое отрицание всех доктрин путем методической критики всех известных источников познания. Но все аргументы, призванные убедить умы, в конечном счете служат завоеванию душ. Одним из слов, наиболее употребительных для обозначения того, что мы называем философскими «школами», было греческое слово *hairesis* / *αἵρεσις* («выбор», «предпочтение» — отсюда «ересь»), переведенное на латынь как *secta*. Перевод латинского *secta* словом «секта» был бы несколько тенденциозным; но ведь и вправду есть нечто от секты в эллинистических школах, с их нередким поклонением своему основателю, с их поиском душевного равновесия и спасения, их приверженностью совершенно особому образу жизни и стилю мышления, их методами интеллектуального развития и духовного наставничества.

К эллинистическим философским концепциям долгое время относились с некоторым недоверием, объясняющимся иногда их содержанием (Эпикур, например, проповедовал возмущившее многих сочетание материализма, гедонизма и своеобразного атеизма), но преимущественно — их формой, зачастую общедоступной, и выраженной утилитарной направленностью. В этом отношении показателен пример стоицизма. Случайные обстоятельства увеличили и без того большой удельный вес этики в стоическом учении: произведения первых стоиков были почти полностью утрачены, а сочинения стоиков императорской эпохи, особенно этические, сохранились. Влияние этих пользовавшихся известностью сочинений было значительным; но его ощущали не столько философы, сколько «моралисты» или даже поэты и драматурги. Самые «технические» части доктрины долго оставались скрытыми или дискредитированными: оригинальность и ценность логики стоиков, например, были признаны лишь недавно.

В общем, эллинистическую мысль расценили попросту как декаданс и посредственность по отношению к славной эпохе Платона и Аристотеля. Она больше не устремляется в заоблачную область умопостигаемых идей; она потеряла чувство трансцендентного; она любит истину уже не ради нее самой. Ей свойственны, с различными вариациями, эмпиризм в эпистемологии и материализм в онтологии. Несмотря на отдельные попытки, в конечном итоге не оправданные историей, христианство в целом отказалось включить ее в свой интеллектуальный и духовный мир. Платона и Аристотеля, более приемлемых для крещения, ожидало на христианском Западе великое будущее, с которым, несмотря на моральный авторитет стоицизма, не мог сравниться успех ни одного из философских учений эллинистического периода.

В наши дни, однако, эти философские учения привлекают к себе все большее внимание. Количество и значимость посвященных им исследований становятся впечатляющими. Нам пришлось бы слишком долго разбираться в причинах такого возрождения интереса к философии эпохи эллинизма. Но одна из них достаточно ясна: это внутреннее развитие археологии философии. Как бы ни судили о философской ценности эллинистических доктрин, они стимулируют исследовательскую работу и рефлексию в силу самого состояния относящегося к ним документального материала: мы располагаем немногими текстами, причем среди них немало текстов с лакунами, фрагментов, цитат, вырванных из контекста, свидетельств, далеко не всегда полученных из первых рук и порой искаженных из-за полемических намерений автора, — словом, есть площадка под раскопки, где ревностно трудятся филологи, папирологи, палеографы и рядом с ними историки философии, которые считают, что реконструкция текстов и осмысление доктрин предполагают постоянный обмен методами и результатами. Так же как можно забавляться, по-другому собирая фрагменты не понравившейся нам картинке-головоломки, никому не возбраняется, забыв на время о философском почтении к Эпикуру или Хрисиппу, поставить перед собой увлекательную для ума задачу реконструировать их доктрины из разрозненных и отрывочных документов.

Но если выполнить такую задачу, следуя ее объективной логике, это может привести к неожиданному результату. Любитель картинок-головоломок, возможно, увидит, что собранная

им картинка оказалась не той, какую он себе воображал. Историк, стремясь развернуто представить доктрины Эпикура или Хрисиппа, попытается их осмыслить и, таким образом, лучше поймет их направленность, их внутреннюю связность, их новизну, интеллектуальную утонченность и философскую ценность. За неимением места мы не можем подробно рассказать об исследованиях, благодаря которым стала возможной подлинная философская реабилитация эллинистических школ, но хотелось бы показать читателю, почему эта реабилитация оправданна.

1. ПИРРОН

Хронологически Пиррон из Элиды (ок. ~ 365 — ок. ~ 275) — единственный влиятельный мыслитель между Аристотелем и основателями новых эллинистических школ. Однако он не похож ни на Аристотеля, ни на философов эпохи эллинизма. Скорее, у него есть сходство с Сократом, хотя полученное им образование сближает его с преемниками Демокрита. Как и Сократ, Пиррон ничего не написал (если не считать поэмы в честь Александра, которая принесла ему, говорят, много золота); и, как это было с Сократом, его незаурядная личность, его необычное поведение, его, без сомнения, исключительная харизма вызвали восхищение у некоторых учеников и создали вокруг него легенду. Роль Пиррона в философии загадочна и в то же время значительна.

Если глядеть с достаточно большого расстояния, явственно виден контраст между таким философом, как Аристотель, который тратит огромную энергию на то, чтобы приобрести и передать другим самые разнообразные познания, не слишком обременяя себя доказательством того, что они в принципе доступны для человеческого ума, и такими философами, как Эпикур или Зенон из Кития — основателями двух великих эллинистических школ, — которые, наоборот, вменяют себе в обязанность показать, что человек владеет «критерием истины», т. е. способен достичь знания и удостовериться в его истинности. Естественно возникает мысль, что между Аристотелем и философами эллинистической эпохи стоял кто-то, кто отрицал или хотя бы подвергал сомнению самую возможность знания и, следовательно, бросал вызов, который надо было принять, если хотели и дальше преподносить образованной публике философские знания вроде тех, что были в ходу в прежние времена.

Пиррон, похоже, идеально соответствует этому условному портрету. Действительно, самая сильная версия античного скептицизма, и притом лучше всего подкрепленная документальными данными, известна под его именем, так что слово «пирронизм» утвердится на века и даже в Новое время будет синонимом скептицизма. Правда, древний пирронизм берет

свой источник не у самого Пиррона: в течение двух столетий, прошедших после смерти философа и его первых учеников, память о нем, видимо, была почти полностью утрачена или же сохранялась лишь теми, о ком мы ничего не знаем. Но в ~ I в. именно под заглавием *Пирроновы рассуждения* Энесидем составил первый (не дошедший до нас) свод скептических аргументов. Обогатившись за счет вклада различных мыслителей, эта неопирроническая традиция нашла выражение в сочинениях врача-философа Секста Эмпирика (II в.), значительная часть которых сохранилась до наших дней; одно из них носит название *Пирроновы положения* (или *Краткое изложение пирронизма*).

Никто не сомневается в том, что есть различия между мышлением Пиррона и скептицизмом неопирроников; но суть и глубина этих различий служат предметом многочисленных споров. Пиррон не пожелал что-либо написать, — уже отсюда можно заключить, что его философия была скорее некой практикой, неким стилем жизни и поведения, нежели теорией; однако это, конечно же, не исключает того, что у него могли быть хорошо продуманные причины принять и рекомендовать подобный стиль жизни. Когда говорят о скептицизме, обычно подразумевают философию, которая с помощью всевозможных теоретических аргументов пытается доказать, что не существует никакого прочного основания знания или даже уверенности: ни ощущение, ни рациональное мышление, ни какое бы то ни было иное средство не доставляют нам такого основания. Тут кроется проблема, может ли скептик жить в строгом соответствии со своим скептицизмом: можно ли действовать и сохранять собственную жизнь, если ты ни в чем не уверен, даже в том, что справа откос, а слева — пропасть? Некоторые скептики Нового времени, в частности Юм, говорят, что нельзя: они мыслят как скептики, но в жизни верят в то же, во что верят все. Пиррон же, по-видимому, убежден, что, напротив, можно жить без всякой уверенности и что это единственный способ быть совершенно счастливым.

Однако мысли Пиррона нам непосредственно не известны. Знаем ли мы хотя бы, как он жил? Едва ли. В дошедшей до нас биографической традиции накладываются друг на друга два образа философа. Более впечатляющий показывает его безразличным и к себе самому, и к другим, невозмутимым в любых обстоятельствах, по своей воле бесчувственным и чуть

ли не сумасбродным: по Диогену Лаэртскому (IX, 62), он жил, «ни к чему не уклоняясь, ничего не сторонясь, подвергаясь любой опасности, будь то телега, круча или собака, но ни в чем не поддаваясь ощущениям»¹. Неопирроники не примут подобный образ своего учителя и будут утверждать вслед за Энесидемом, что если Пиррон философствовал на скептический лад, то в повседневной жизни он не был неосмотрителен. Иначе как он дожил бы до девяноста лет? Вероятно, он вел себя вполне благоразумно, когда рядом не было друзей, сопровождавших его, чтобы оберегать от опасностей, а заодно извлекать уроки из его поведения. С этим образом сочетается ряд других сведений, сообщаемых тем же Диогеном Лаэртским. Пиррон рисуется человеком, ведущим мирную сельскую жизнь, особо не выделяющимся и даже настроенным довольно консервативно.

Существование этих двух традиций может объясняться внутренней противоречивостью самого замысла Пиррона. Ее хорошо иллюстрирует один из рассказываемых о нем анекдотов (Диоген Лаэртский IX, 66). Однажды на него набросилась собака, и он от испуга забрался на дерево. Некто посмеялся над ним: где же твои принципы? Пиррон возразил: «Нелегко всецело отрешиться от человеческих свойств». Этот изумительный ответ обнаруживает, прежде всего, непомерность Пирроновых притязаний. Речь идет не только о том, чтобы, выражаясь словами апостола Павла, «совлечься ветхого человека»²: речь идет о том, чтобы «совлечь» с себя человека вообще, освободиться от самых естественных для человека как живого существа реакций и рефлексов, сделаться сверхчеловеком, или не-человеком. Вместе с тем Пиррон смиренно признает, что задумал он дело нелегкое и не следует требовать от него постоянства при всех обстоятельствах.

Двойственный облик Пиррона, быть может, объясняет, почему со времен Античности, как свидетельствует Диоген Лаэртский (IX, 108), спорили о том, что было идеалом скептиков — «бесстрастие» (*apatheia/ἀπάθεια*) или же «мягкость» (*praotês/πραότης*). По-видимому, этой же двойственностью объясняется и тот факт, что в дальнейшем довольно четко различались две возможные версии скептицизма. «Грубый»,

1. Пер. М. Л. Гаспарова.

2. Кол. 3, 9.

или «неотесанный», скептицизм отказывается от любого рода уверенности, даже от всякой уверенности, проявляемой в повседневной жизни (такой скептицизм совместим с деятельностью, только если допустить, что в практической жизни действующий субъект может руководиться явлениями, или видимостями, не придавая им никакого познавательного значения). Скептицизм, который по контрасту назовут «культурным» или «цивилизованным», подвергает критике одни лишь притязания ученых и философов на познание действительной, скрытой природы вещей и нисколько не смущается давать свое согласие, хотя бы и в ослабленной форме, их явлениям (видимостям)¹.

Большая часть имеющихся в нашем распоряжении сведений о Пирроне исходит, прямо или косвенно, от самого знаменитого из его учеников, Тимона Флиунтского (~ 315 — ~ 225), яркой личности, плодовитого писателя, отличавшегося недюжинным остроумием. Совсем непохожий на своего учителя, Тимон пережил встречу с ним как потрясающее событие, долгое время посещал его и своими сочинениями весьма способствовал возведению его на пьедестал. В *Силлах*, сатирической поэме, в основе которой лежат пародии на Гомера, он насмеяется чуть ли не над всеми философами, прошлыми и современными, немного смягчая свою критику только в отношении тех, кто, как ему представлялось, в некотором смысле предвосхитил учение Пиррона. В другой своей поэме, *Indalmoi (Образы)*, он спрашивает учителя, в чем секрет его невозмутимости и безмятежности, и восхваляет его как несравненного наставника на жизненном пути.

Продолжительное близкое знакомство Тимона с Пирроном придает ценность не только довольно многочисленным фрагментам, оставшимся от этих двух поэм, но и знаменитому прозаическому изложению философской программы Пиррона, какой она виделась Тимону. Это изложение, более или менее буквально переданное Аристоклом из Мессены, философом-перипатетиком начала II в., которого, в свою очередь, в начале IV в. цитирует христианский апологет Евсевий Кесарийский (*Приготовление к Евангелию* XIV, 18, 2–4), единодушно принимается за основной источник информации о воззрениях Пиррона. Не побоимся длинной цитаты и трудностей интер-

1. См. главу «Скептицизм и его разновидности», с. 622.

претации и приведем изложение Тимона полностью, поделив его на части и снабдив каждую часть кратким комментарием.

1. «...Пиррон не оставил никаких сочинений; но ученик его Тимон говорит, что тому, кто хочет быть счастливым, необходимо рассмотреть следующие три вопроса: во-первых, каковы вещи по природе; во-вторых, как мы должны быть расположены по отношению к ним; наконец, какое преимущество получается от такого расположения».

Как видим, философская программа Пиррона — это четко выраженная программа счастья. Но он, похоже, не прибегает к собственно скептической аргументации, т. е. критике самой возможности знания. Напротив, мы с удивлением читаем, что первый шаг состоит в том, чтобы спросить себя, «каковы вещи по природе». Неопирроник уже выказал бы недовольство: как можно задаваться вопросом о природе вещей прежде, чем мы выясним, располагаем ли мы средствами для ответа на этот вопрос? Однако Пиррон отвечает на него.

2. «Относительно вещей Тимон говорит, что Пиррон объявляет их все одинаково безразличными (*adiaphora/ἀδιάφορα*), неустойчивыми (*astathmēta/ἀστάθμητα*), неопределенными (*anepikrita/ἀνεπίκριτα*); что поэтому ни ощущения наши, ни мнения не являются истинными или ложными».

Этот пассаж представляет немало трудностей. 1) Точный смысл трех прилагательных, описывающих свойства «вещей», служит предметом дискуссий; данный здесь перевод этих терминов¹ является спорным. 2) Согласно Пиррону, различия, которые разделяют вещи или кажутся разделяющими их, не принадлежат им «по природе». Какие различия он подразумевает — различия в ценности (одни вещи кажутся хорошими, другие — дурными) или различия в чувственных качествах (одни вещи кажутся белыми или прямоугольными, другие — черными или круглыми)? Первые, очевидно, больше касаются проекта счастья, чем вторые. 3) «Вещи» «не имеют различий» по отношению к нам (потому что мы не располагаем когнитивными средствами, чтобы правильно провести между ними различия) или же объективно и внутренне? С точки зрения неопирронизма, напрашивается первое решение: мы не можем полагаться на наши мнимые инструменты позна-

1. Во французском оригинале: *indifférentes, instables, indécisés*.

ния (ощущение, суждение и т. д.), которые во многом противоречат друг другу, и потому вещи не различаются между собой так, как нам представляется. Однако в рассматриваемом тексте, наоборот, сказано, что вещи неразличены по своей природе и что поэтому наши ощущения и мнения ни истинны, ни ложны. Многие современные интерпретаторы, впрочем, пытались построить логическую последовательность, более согласующуюся с неопирроническим мышлением, за счет минимального исправления греческого текста (заменяв «что поэтому»¹ на «потому что»).

Но тексты часто интересны и значимы именно потому, что не говорят того, чего от них ожидают; и в данном случае положительно есть причины оставить текст без исправления. Первый пункт Пирроновой программы – выяснить, каковы вещи по природе (следовательно, независимо от их отношения к нам); приоритет этого вопроса над всяким другим немедленно опровергался бы, если бы надлежало проверить состоятельность наших ощущений и мнений, прежде чем высказывать о вещах какие бы то ни было суждения.

Но тогда на каком основании Пиррон сразу же утверждает, что вещи по природе не имеют различий? В тексте нет и следа аргументации. Может быть, это положение, не вытекающее из какой-либо логически предшествующей ему посылки, есть лишь другая сторона констатации, принимаемой за очевидную истину: существующие или представляющиеся нам различия между вещами не принадлежат им объективно, а относительно с другой инстанцией, которая начиная с софистов ~ V в. неизменно противопоставлялась природе (*physis* / *φύσις*); эта инстанция – *nomos* / *νόμος* (закон, а также обычай, установление и, кроме того, культура, искусственные правила и традиционные убеждения, обусловленные культурой). Пиррон подобным же образом противопоставлял истину и *nomos*: «Он ничего не называл ни прекрасным, ни безобразным, ни справедливым, ни несправедливым и вообще полагал, что истинно ничто не существует, а людские поступки руководятся лишь законом (*nomos*) и обычаем (*ethos*), – ибо ничто не есть в большей степени одно, чем другое» (Диоген Лаэртский IX, 61)². Трудно уяснить, каково точное значение содержащихся

1. *Dia touto*.

2. Пер. М. Л. Гаспарова.

в этом тексте обобщений («и вообще», «ничто»). Ограничиваются ли они родом «вещей», о которых имеет смысл говорить, что они прекрасны или безобразны, справедливы или несправедливы, и приписывать им иные «оценочные» предикаты того же типа? Или же они распространяются и на род вещей, относительно которых выносят суждения «реальности», как, например, «Это есть белое»? Вторая возможность отнюдь не исключена, особенно если учесть демокритовскую закалку Пиррона. Однако структура пассажа из Диогена Лаэртского указывает на то, что речь идет об оценочных предикатах: в центре внимания здесь явно человеческое действие, а направляется такое действие оценочными суждениями.

Вернемся к тексту Аристокла. Как понимать, что *следствие* объективной неразличенности вещей — недостаточная надежность наших ощущений и мнений? Многие интерпретаторы считают этот вывод оправданным: если вещи объективно неопределенны, то ощущения и мнения, которые представляют их нам определенными таким-то или таким-то образом, не могут претендовать на наше доверие. Сомнительно, однако, что к утверждению о неопределенности вещей Пиррона привели соображения, совершенно независимые от размышлений о противоречивости и небезошибочности мнений; но если эта независимость не гарантирована, тогда не исключен порочный круг (зыбкость мнений влечет за собой неопределенность вещей, которая влечет за собой зыбкость мнений). Другое возможное решение состоит в более буквальном понимании текста: высказывание касательно ощущений и мнений грамматически связано с «Тимон говорит», а не с «Тимон говорит, что Пиррон объявляет»; значит, именно Тимон взял на себя смелость вывести спорное заключение (например, полагая, что наши ощущения и мнения — это своего рода «вещи» и что они «неопределенны» постольку, поскольку не являются ни постоянно истинными, ни постоянно ложными); в таком случае порочный круг возник по его вине. Эта гипотеза находит некоторое подтверждение в продолжении текста, где излагается ответ на второй вопрос, поставленный Пирроном.

3. «По этой причине [*a*] надо не давать им [т. е. нашим ощущениям и мнениям] никакой веры, [*b*] но пребывать без мнений, без склонностей, без колебаний [то в одну, то в другую сторону], [*c*] говоря о всякой вещи, что она не более есть, чем не есть, или что она вместе и есть и не есть, или что она ни есть, ни не есть».

Грамматика и здесь может нам кое-что подсказать. Второй пункт программы Пиррона — в том, чтобы научить нас, «как мы должны быть расположены по отношению к вещам» (*ta pragmata / τὰ πράγματα*), в среднем роде); но местоимение «им», использованное в части [a] ответа на этот вопрос, стоит в женском роде¹ и, таким образом, недвусмысленно указывает на ощущения и мнения, о которых шла речь в заключении, по моему предположению, принадлежащем Тимону. Из этого можно сделать вывод, что часть [a] также выдает вмешательство Тимона, который, таким образом, усилил в учении Пиррона элемент критики наших познавательных способностей (и который, судя по ряду признаков, подобно многим философам его поколения интересовался проблемами теории познания).

Напротив, часть [b], которая содержит довольно необычные прилагательные², не употребляемые неопиррониками, весьма вероятно, не искажена Тимоном и точно отражает мысль Пиррона, даже, может быть, и его словарь. Эти прилагательные сами по себе не позволяют установить, была ли рекомендуемая Пирроном позиция по отношению к «вещам» позицией теоретической (воздерживаться от всякого суждения о реальности) или практической (воздерживаться от всякого оценочного суждения). Даже правило «пребывать без склонностей» можно истолковать как рекомендацию не склоняться ни к положительному, ни к отрицательному ответу на какой бы то ни было вопрос, в том числе и на вопрос о факте. Употребление выражения «без мнений» (*adoxastos / ἀδόξατος*), кажется, подтверждает такую трактовку. Однако вполне естественно понимать два последних прилагательных в практическом смысле: не иметь ни склонностей, ни колебаний, может быть, означает просто отрешиться от выбора или избегания, не склоняться на практике ни в ту, ни в другую сторону. В неизменной общей перспективе искания счастья «безразличие» мудреца представлено как заключение, которое должен выве-

1. Французские существительные *sensation* и *opinion* («ощущение» и «мнение»), добавленные автором в квадратных скобках, так же как и соответствующие им греческие *aisthēsis* и *doxa*, — женского рода.

2. ...*Adoxastōys kai aklineis kai akradantōys einai* (греческий текст в этом и следующем примечании приводится по изд.: *Eusebius Werke*, Bd 8, T. 2: *Die Praeparatio Evangelica*, hrsg. von K. Mras. 2., bearb. Aufl., hrsg. von É. des Places. Berlin, 1983).

сти человек из «неразличенной» природы самих вещей; это побуждает думать, что неразличенность вещей состоит именно в том, что сами по себе они ничего не требуют — ни выбирать их, ни избегать.

Часть [с] нашего пассажа в принципе описывает, какой тип дискурса отвечает позиции, рекомендуемой Пирроном; но она очень трудна для истолкования, и даже синтаксис ее — спорный¹ (чтобы ее перевести, пришлось остановиться на варианте, который не является единственно возможным). Более или менее ясно одно: повторяющийся глагол «быть» не следует понимать в экзистенциальном смысле; как и во многих случаях, здесь надо подразумевать какой-то предикат, что могло бы дать приблизительно такой смысл: «о всякой вещи надо сказать, что она не более есть [то или это], чем не есть, или, если уж о вещи непременно надо что-то сказать, нужно тотчас отменить это утверждение или отрицание антагонистическим коррективом, говоря либо что она есть [то или это] и одновременно не есть, либо что она ни есть, ни не есть [то или это]». Но этот парафраз не разрешает нашей главной проблемы, ибо весь вопрос в том, какого типа предикаты — теоретические или практические — было бы правильно подставить вместо «то или это».

· Может быть, мы узнаем ответ, прочитав, наконец, «какое преимущество» получают те, кто расположен так, как советует Пиррон? Поскольку вся программа адресована «тому, кто хочет быть счастливым», можно было бы ожидать, что это «преимущество» просто тождественно счастью. Реальный текст, опять-таки, не вполне оправдывает это ожидание.

4. «Тимон говорит, что преимуществом тех, кто расположен таким образом, будет сначала утрата речи (aphasia/ἀφασία), затем полнейшая бестревожность (ataraxia/ἀταραξία), Энесидем же говорит, что удовольствие».

Заметим, что здесь слово вновь берет Тимон, но текст, который мы читаем, не может полностью исходить от самого Тимона, так как в нем приводится мнение Энесидема, жившего на два столетия позднее. Поскольку все свидетельство построено на трехчастных структурах, можно предположить, что в изложении, первоначально представленном Тимоном, был и

1. ...Peri henos hekastoy legontas hoti oy mallon estin ē oyk estin ē kai esti kai oyk estin ē oyte estin oyte oyk estin.

третий член и что этот третий член оказался замещенным попутной, возможно критической (и, во всяком случае, довольно загадочной), ремаркой в какой-то момент истории данного текста. Если мы попытаемся реконструировать этот исчезнувший третий член, мы найдем немало кандидатов, и выбор между ними — не игра «угадайка», потому что всякий выбор будет связан с гипотезами относительно истории этого текста и относительно интерпретации Тимоном учения Пиррона. Может быть, просто «счастье»?

Как бы то ни было, остаются *arphasia* и *ataraxia*. Я перевел первый термин буквально («утрата речи»). Правда, у скептиков-неопирроников термин *arphasia* обозначает все что угодно, только не молчание: скептическая *афасия* состоит не в воздержании от устной или письменной речи (сочинения Секста Эмпирика довольно многословны), а в воздержании от утверждений, т. е. в том, чтобы говорить в определенной манере, которая ни к чему не обязывает говорящего, — скептик либо вводит с помощью языковых показателей («может быть», «по крайней мере, мне так представляется»), либо подразумевает своего рода общий бемоль («допустим, что я ничего не сказал»). Но возможно, что такое употребление термина — софистическое искажение смысла, который придавал ему Пиррон. В самом деле, то, «как мы должны быть расположены по отношению к вещам» (второй пункт его программы), выражается, как мы видели, в особом типе дискурса, в высшей степени «афасическом» в неопирроническом смысле этого слова, поскольку такой дискурс не предпочитает никакое утверждение его отрицанию и связывает всякое утверждение с противоположным утверждением. Однако *arphasia* есть первое из преимуществ (третий пункт программы), которое получит приверженец Пиррона, если усвоит привычку говорить таким образом; оно логически должно быть отлично от самой этой привычки. Итак, можно предположить, что *arphasia* — настоящая утрата речи, конечный отказ от речи: привыкая не говорить ничего определенного (чтобы сообразоваться с неопределенностью вещей), кончают тем, что вообще ничего не говорят. Сам Пиррон, кажется, был склонен к этому крайнему способу «совлечь с себя человека» (см.: Диоген Лаэртский IX, 63, 66).

В известном пассаже из *Метафизики* (Г 4, 1008 а 31–34) Аристотель замечает, что отрицающий принцип непротиворечия «не говорит ничего <определенного>»: действительно, «он не

говорит ни — что это так, ни — что это не так, но что это <и> так и не так; и в свою очередь, он отрицает оба эти утверждения, <говоря,> что это ни так, ни не так». Поэтому «он не говорит ничего»; а тот, кто ничего не говорит, «все равно что растение» (100б а 15)¹. По хронологическим причинам маловероятно, что Аристотель подразумевает здесь Пиррона, да и сомнительно, что Пиррон имел намерение категорически отвергнуть закон непротиворечия как всеобщий принцип; однако совпадение поражает: все выглядит так, будто Пиррон считал, что можно и должно говорить, как, по Аристотелю, говорить не должно и невозможно, и будто он принимал следствие, уготованное Аристотелем тому, кто упорно говорил бы таким образом, — а именно принижающее человека растительное безмолвие.

Но в греческой традиции, которая обыкновенно помещала человека между животным и богом, существует некая парадоксальная эквивалентность между двумя способами «совлечь с себя человека» — тяготением «вниз», к животной или даже растительной немоте, и устремлением «вверх», к божественной безмятежности. И потому есть путь, ведущий от *афасии* к *атафаксии*, от первого ко второму из тех «преимуществ», которых ученик может ожидать, приняв позицию Пиррона, и которыми сам Пиррон, если верить Тимону, наслаждался в полную меру. Оставив обычное свое вышучивание, ученик обращается к учителю с проникновенными словами:

Сердцем моим, о Пиррон, вот что я жажду изведать:
 Как, человек меж людьми, умеешь ты жить безмятежно,
 Чуждый забот и сует, верный себе неизменно,
 Не соблазняясь тщетою мудрости сладкоречивой?
 Ты в одиноком водительстве нами богу подобен,
 Что, над землей восходя, путь свой свершает и снова
 Пламенный круг, очертанье прекрасное шара, являет.

(фр. 67 Diels)

А теперь дадим один из возможных переводов того, что, судя по всему, представляет собой ответ, вложенный Тимоном в уста Пиррона:

Что ж, я скажу тебе, как мне то видится, будто воочью.
 Ибо речение истины правилом верным мне служит:

1. Пер. А. В. Кубицкого в редакции 1934 г.

Самую ровную жизнью дарит человека извечно
То, что природой зовется божественною и благою.

(фр. 68 Diels)

Нелегко согласовать с этими фрагментами «скептицизм» Пиррона (даже в Тимоновом истолковании). Сами неопирронники не могли логически осмыслить переход от растительной *афасии* к божественной *атараксии*. Чтобы пояснить, каким образом беспокойный ум в поисках достоверности находит парадоксальное успокоение в отрицании всякой достоверности, они рассказывали историю о художнике Апеллесе, который, отчаявшись передать на полотне пену, покрывающую коня, швырнул в холст губку и тем достиг желаемого. Если применить это сравнение к нашему случаю, можно сказать, что то же приключилось и с Пирроном: избавляясь от всякого желания, от всякого аффекта, от всякой склонности, вырабатывая в себе безразличие и нечувствительность ко всем и вся, он в самом отчаянии обрел нежданное блаженство.

2. ЭПИКУР

До нас дошли два стиха Тимона об Эпикуре, и они отнюдь не благосклонны (фр. 51):

Физик, по счету последний, стыд позабывший самосец,
Отпрыск учительский, всех превзошедший на свете невежда.

Этот нелестный портрет свидетельствует о ненависти и презрении, которые навлекал на себя Эпикур. Правда, нетрудно нарисовать и другую картину. Сын школьного учителя с Самоса был также предметом страстного поклонения и находил твердых приверженцев; Лукреций, в ~ I в., воспевает его в латинских стихах как дарующего спасение бога; во II в. некий Диоген, гражданин небольшого города Эноанды, в Малой Азии, распорядился возвести высокую стену и высечь на ней, в назидание прохожим, письма — фрагменты сочинений и краткие изречения Эпикура.

Эпикур, родившийся в ~ 341 г., хронологически является первым подлинным основателем новой школы в эллинистическую эпоху. Оригинальность его мышления и его способа преподавания создают впечатление, что с ним открывается новая страница в истории философии: во многих отношениях он — прототип философа эпохи эллинизма. Эпикур прекрасно сознает свою оригинальность: он учился у разных учителей, но не смущаясь заявляет, что ничего от них не воспринял и что в философии он самоучка. После преподавания в различных перипатетических школах, где он обзавелся несколькими друзьями и множеством недругов, Эпикур обосновывается в самом сердце греческого мира и учреждает собственную школу у афинских стен, в знаменитом Саду, где и преподает до самой смерти (~ 270).

Сад Эпикура даже в институциональном плане — подлинно «новая школа»: это уже не открытый центр свободного исследования и преподавания, без школьной ортодоксии, какими были платоновская Академия и Ликей Аристотеля, а целая община, где жили мужчины и женщины (что, естественно, вызывало пересуды, тем более что там преподавали этику наслаждения), дети и взрослые, молодые и старые. Вот как

Эпикур начинает *Письмо к Менекею*, где излагает суть своей этики:

«Пусть никто в молодости не откладывает занятия философией, а в старости не устает заниматься философией; ведь никто не бывает ни незрелым, ни перезрелым для здоровья души. Кто говорит, что еще не наступило или прошло время для занятия философией, похож на того, кто говорит, что для счастья или еще нет, или уже нет времени. Поэтому и юноше и старцу следует заниматься философией» (§ 122)¹.

Общность жизни в Саду Эпикура основывается на усвоении доктрин учителя, на его личном влиянии на всех и каждого, на скрепляемой дружественными узами, но иерархической организации, несколько напоминающей монастырскую. Эпикурейская «секта» имеет черты религиозного объединения, ранее уже наблюдавшиеся у пифагорейцев. Но группа эпикурейцев, по крайней мере поначалу, является гораздо более узкой, чем пифагорейский союз. Еще одно различие (возмутительное с точки зрения традиционной гражданской этики) состоит в том, что адепты эпикуреизма воздерживались от участия в общественных делах: от города им нужны были только мир и безопасность, «отрицательные» условия поиска индивидуального счастья и спокойного существования маленькой общины друзей внутри большой социальной общности.

В новой школе — новая педагогика. Тимон — и не он один — обвинял Эпикура в «невежестве». В определенном смысле это справедливо; в самом деле, Эпикур решительно отвергал традиционное образование, «общую культуру», основанную на чтении и комментировании поэтов, занятия изящными искусствами и словесностью. Отвергал он и высшую культуру, которая начала развиваться, в особенности в Академии, на базе математических наук: все бесполезное для счастья — вредно, ибо отвращает от того, что для него полезно. Единственное, что необходимо, — это философия, вернее сказать, философия Эпикура. Только она одна не тщетна, потому что создана по точной мерке болезни, которую призвана врачевать; эту болезнь составляет несчастье.

«Пусты слова того философа, которыми не врачуеться никакое страдание человека. Как от медицины нет никакой пользы, если

1. Пер. С. И. Соболевского (*Материалисты Древней Греции*. М., 1955).

она не изгоняет болезней из тела, так и от философии, если она не изгоняет болезни души» (приведено у Порфирия, *Письмо к Марцелле*, 31 = фр. 221 Usener)¹.

Чтобы успешно преподавать философию, Эпикур много писал; и так как болезни души не похожи одна на другую, его наставления отличаются разнообразием. Он предусмотрел и шоковую терапию (лаконичные максимы для запоминания наизусть), и более продолжительное лечение (краткие изложения, предназначенные для чтения и перечитывания), и длительный режим (для тех, кто практически излечился, но, возможно, нуждается в том, чтобы поддерживать свое душевное здоровье, углубленно изучать доктрину Эпикура, оживлять в памяти ее основные элементы и достойно отвечать ее противникам). Впрочем, он не замыкался в названных литературных жанрах. Раскаленная лава Везувия пощадил некоторые ценные фрагменты его огромного трактата *О природе* в 37 книгах, дошедшие до нас на обожженных папирусных обрывках. Судьба кратких изложений и максим Эпикура оказалась более счастливой: они воодушевили древних на то, чтобы передать их потомкам. Книга X труда Диогена Лаэртского содержит изложение эпикурейской физики — *Письмо к Геродоту*; изложение теорий Эпикура относительно метеорологических явлений — *Письмо к Пифоклу*; уже упоминавшееся *Письмо к Менекею*, касающееся этики; и, наконец, собрание изречений под названием *Главные мысли*. Первые четыре изречения, иногда формулируемые еще более кратко, получили название *Tetrapharmakon* («Четверолекарствие»), отражающее терапевтическую задачу Эпикура. Вот их перевод.

I. Существо блаженное и бессмертное ни само забот не имеет, ни другим не доставляет, а потому не подвержено ни гневу, ни благоволению: все подобное свойственно слабым.

II. Смерть для нас ничто, ибо что разложилось, то нечувствительно, а что нечувствительно, то для нас ничто.

III. Предел величины удовольствий есть устранение всякого страдания. А где есть удовольствие, там, пока оно есть, нет страдания, или печали, или того и другого вместе.

IV. Непрерывная боль для плоти недолговременна. В наивысшей степени она длится кратчайшее время; в степени, лишь пре-

1. Пер. С. И. Соболевского.

вышающей телесное наслаждение, — немногие дни; а затяжные немощи доставляют плоти больше наслаждения, чем боли¹.

Сохраненные Диогеном Лаэртским тексты, широко известные и часто трудные для понимания, остаются основой знания эпикурейской доктрины. Но сейчас все больше используются и другие документы, прямые или косвенные; изучение их очень важно для общей оценки доктрины, не столь простой, как может показаться нашему читателю, а возможно, и не такой простой, какую она была задумана ее создателем.

В сущности, эпикуреизм, как мы видели, отвечает на одно всеобщее настоятельное требование — требование счастья. Избранный им способ ответа диаметрально противоположен подходу Платона. Эпикур не разделяет искателей счастья на тех, кому досталась «философская натура», и тех, кто таковой не наделен. Он и не думает советовать им долгие пути «восхождения», которые призывал совершать Платон: речь не о том, чтобы хоть на время выбраться из пещеры, где протекает наша реальная, практическая жизнь, и не о том, чтобы спуститься назад, дабы управлять государством. Страждущая душа нуждается не в обращении, а скорее, наоборот, в своего рода разубеждении, в возврате к непосредственной достоверности, от которой ее отдалила искусственная, подавляющая культура. Чтобы жить счастливо, несомненно, надо обладать знаниями о мире и человеке, надо приобрести такие знания; ибо наши несчастья происходят от невежества, от иллюзий и мифов, заполняющих пространство, которое оно оставляет пустым. Но для действительных знаний установлен точный предел: есть неведение, губительное для счастья, и есть иное, нисколько не вредное; засеивать стоит только первое.

«Если бы нас не смущали подозрения, не имеют ли к нам какого отношения небесные явления или смерть, и если бы не смущало неведение пределов страданий и желаний, то нам незачем было бы даже изучать природу» (*Главные мысли, XI*)².

Стали бы мы разговаривать с презренным философом, который любит истину не ради нее самой, «всей душою» (выражаясь опять-таки словами Платона), а только ради сопря-

1. Первое, второе и четвертое изречения даны в переводе М. Л. Гаспарова, третье — в переводе С. И. Соболевского.

2. Пер. М. Л. Гаспарова.

женного с нею блага? Далее мы увидим, что определенные аспекты методологии Эпикура дали повод для обвинений в безразличии к научной истине. Но следует сразу же сказать, что Эпикур, судя по всему, занимался физикой больше, чем предполагала эта, очевидно, чисто утилитарная программа, увлекался ли он своими теориями как некой интеллектуальной игрой или же был вынужден подробно разрабатывать их, чтобы ответить на возражения противников. И, главное, надо сказать, что для него само знание — это «веселая наука»: счастье — не внешняя цель по отношению к познавательному усилию как временному средству; оно есть внутреннее вознаграждение познавательной деятельности.

«Во всех занятиях плод обретают по завершении трудов, в философии же удовольствие сопутствует познанию: наслаждение не следствие изучения, изучение и наслаждение одновременны» (27-е из собрания *Изречений*, называемых *ватиканскими*, так как они сохранились в манускрипте библиотеки Ватикана).

Примем это заманчивое приглашение и последуем за Эпикуром в его философских изысканиях.

СТРУКТУРА И РАЗДЕЛЫ ФИЛОСОФИИ ЭПИКУРА

В течение всего эллинистического периода преобладало трехчастное деление философии: на логику, этику и физику. Это деление, введенное, вероятно, первыми учениками Платона, для того чтобы систематизировать рассматриваемые учителем вопросы, не было принято Аристотелем, и к моменту выступления Эпикура на философскую сцену оно еще не утвердилось. Деление его собственного учения совпадает с ним, но лишь частично.

Нет сомнений, что для Эпикура теоретический аспект философии тождествен «науке о природе» (включающей антропологию и теологию). Если бы существовало слово «метафизика», Эпикур считал бы его лишенным смысла. Мы видели, что Тимон представляет его как «последнего по счету» физика. И он прав, с одной лишь оговоркой: этот «последний» физик» не создал своей, новой физики. Современники его были поражены тем, что он восстановил связь с традицией досократических «физиков» — и это после Платона и Аристотеля, не говоря уже о Сократе. Физика Эпикура в общих чертах была

весьма близка к демокритовскому атомизму, вопреки признаниям философа в самоучении; а некоторые из ее основополагающих принципов восходили, через Демокрита, к Пармениду. Новизна этой физики в значительной мере состояла в ее архаичности. Аристотель посетовал бы на то, что Эпикур или оставляет без внимания, или же обходит его возражения против физики Демокрита.

Особый раздел учения Эпикура — этика. Но она не вполне автономна по отношению к физике. С одной стороны, физическое исследование, как мы видели, подчинено этической цели — завоеванию и сохранению счастья. С другой стороны, наука о природе не только позволяет победить страхи, делающие людей несчастными, — страх перед богами и перед теми небесными явлениями, которые с ними связывают, — она к тому же включает в себя антропологию, следовательно, психологию желаний и страстей; поэтому она способна точно указать нам, какова наша природная цель и каковы имеющиеся в нашем распоряжении природные средства для ее достижения. Таким образом, эпикурейская этика есть простой и вместе с тем совершенный прототип «натуралистической» этики, т. е. этики, в которой то, что нам надлежит делать (не по долгу, а чтобы быть счастливыми), есть не что иное, как то, что мы делаем, повинаясь природе (это не значит: не что иное, как то, что мы делаем в действительности; ибо чаще всего, с детства испорченные искусственным воспитанием, мы поступаем не так, как требует наша природа). Физика, таким образом, есть необходимое и достаточное условие счастья.

Сложнее с логикой. Если понимать под логикой дисциплину, намеченную Платоном и разработанную Аристотелем, то Эпикур во всеуслышание заявляет, что ему нет до нее никакого дела: она отражает худшие стороны диалектической образованности — ее пустоту и словесный характер; от диалектических разглагольствований, не имеющих отношения к «самим вещам», Эпикуру становится тошно. Это неприятие классической «логики» коренится в антропологии: у Эпикура есть своя, тонкая и сложная, теория происхождения языка, согласно которой язык вначале был создан действием психофизического механизма, совершенно естественным образом (без участия божественной благой воли или человеческой изобретательности), а затем рационально совершенствовался различными путями. По-видимому, Эпикур убежден, что слова обладают есте-

ственным, единственным, значением и каждый может обратиться к этому значению при исследовании вещей, так что нет нужды прояснять его с помощью определения, термины которого пришлось бы, в свою очередь, определять до бесконечности. Вероятно, он полагает также, что надо по мере возможности предоставить самим вещам говорить голосом человека на том простом, ясном и однозначном языке, который они изначально породили в нем.

Но откуда Эпикуру известно, что эта теория происхождения языка, как и все прочие теории, входящие в его физику, — концепция материи, космология, психология, — откуда ему известно, что они истинны, и как он это доказывает? Ведь недостаточно просто изложить их, чтобы ему поверили. Возможно, в начале поприща Эпикур «догматизировал», не особенно заботясь о том, чтобы подтвердить соответствующей теорией познания высокий когнитивный уровень своей физики, хотя на такую оценку ее достоинства он, безусловно, претендовал. Эпикур интересовался «стилем жизни» Пиррона, но непохоже, чтобы на него рано произвел впечатление скептический «вызов», брошенный, быть может, не самим Пирроном. Эпикурейцы прямо отвергнут скептический выбор, выставив против него множество аргументов (Лукреций IV, 469–521): скептицизм сам себя опровергает (ибо нельзя знать, что знать ничего нельзя); он пренебрегает нашим понятием об истине, «непреодолимым для всякого пирронизма» (Паскаль)¹; он делает жизнь невозможной. Что же касается Эпикура, то причины гносеологической озабоченности, которую он стал проявлять позднее, видимо, нужно искать скорее в его сложном отношении к Демокриту. Демокрит столкнулся с большими трудностями, теоретически обосновывая истинность своей атомистической системы. В этой системе подлинная реальность, а именно атомы и пустота, недоступна ощущению; в чувственных качествах нет ничего объективного. Для выяснения того, истинен ли атомизм, чувства, следовательно, ничего не дают. А достаточен ли для этого разум? Ответ мог бы быть утвердительным, если бы рациональное познание было независимо; но оно, очевидно, черпает свои убеждения в тех же чувствах. Возможно, Демокриту так и не удалось выбраться из этого круга; возможно, он постоянно пробовал разные спосо-

1. Фр. 406 по изданию Л. Лафюма.

бы преодолеть его. Во времена Эпикура, после ухищрений Демокрита, после Аристотелевой критики, уже нельзя было принять атомистическую физику со всей эпистемологической невинностью, не ущемляя ее права и достоинства.

В силу назревшей необходимости Эпикур написал небольшое сочинение (ныне утраченное), которое эпикурейцам представлялось «как будто нисшедшим с небес», — *Канон*. Слово *kanōn* означает «правило»: твердое правило, позволяющее оценить, верно или ошибочно то, к чему его применяют. *Канон*, таким образом, давал пытливым умам инструмент, позволяющий различать истинное и ложное, — то, что на протяжении всего эллинистического периода называли «критерием истины» (корень слова *kritērion* связан с понятиями «различение» и «суждение»). Мысль, что, выдвигая какую-либо философскую доктрину, надо объяснить относительно своего критерия (или критериев) истины, прочно утвердилась в эллинистических школах; они различались по принятому ими критерию. Скептики, конечно же, заметили, что, сделав своей мишенью эти критерии, они получают возможность подорвать все догматические построения. Учитывая, что теория критериев принадлежит к «логике», можно сказать, что логика, изгнанная из эпикурейской философии в дверь, возвратилась туда через окно.

Понятие критерия истины включает в себе хорошо известные философские трудности, которые сразу обнаруживаются у Эпикура, вследствие четкости и прозрачности его мышления. Если утверждается, что «*x* есть критерий истины», то каков критерий, позволяющий говорить, что это высказывание истинно? Можно, в крайнем случае, отстаивать общую идею критерия истины: если отвергать критерий, тогда нужно отказаться от познания чего бы то ни было. Такого рода аргумент небезоснователен; но сам по себе он не исключает скептическое решение и не оправдывает выбор того или иного критерия. Если же хотят выдвинуть какой-либо конкретный критерий, дело становится более трудным.

Эпикур первым критерием истины назвал ощущение и решительно заявил, что «все чувственные впечатления истинны». Это был вызывающий выбор. У большинства греческих философов ощущение не пользовалось доброй славой: его неоднократно выявляемые ошибки и противоречия склоняли к мысли, что и сами чувственные вещи не обладают подлинной

реальностью. К тому же было по меньшей мере странным отводить роль критерия истины ощущению, проповедуя физику, основополагающие начала которой, атомы и пустота, неосятими. Чтобы поддержать кандидатуру ощущения, Эпикур попытался прибегнуть к аргументам трансцендентального типа:

«Если ты борешься со всеми ощущениями {т. е. если ты считаешь недостоверными все ощущения}, тебе не на что будет сослаться при суждении о тех из них, которые, по твоим словам, лживы» (*Главные мысли*, XXIII)¹.

Этот аргумент, вероятно, надо понимать так: для того чтобы различать ощущения, по предположению иногда или даже всегда ложные, нужно было бы иметь критерий, независимый от ощущения (ни одно ощущение не в состоянии опровергнуть другое), а такого критерия не существует. Тут возникают два возражения. Первое состоит в том, что каноника Эпикура принимает и другие критерии, отличные от ощущения (что не так уж важно, потому что эти критерии не являются вполне независимыми от ощущения). Второе возражение, более серьезное, заключается в том, что аргумент содержит в себе предвосхищение основания (утверждая, что если бы ощущение не было критерием, то невозможно было бы судить о его истинности или ложности, имплицитно допускают, что не может быть иного критерия, нежели ощущение).

Выйти из затруднения можно еще одним путем. Ощущение (как и другие критерии, признаваемые Эпикуром) есть психологическое событие, в котором участвуют внешние тела, их физическое строение, их многообразные формы связи с человеческим телом и различные воздействия на него, отношения души и тела — в общем, все, что познается наукой о природе и наукой о человеке. Если мы раскроем механизмы ощущения, проследим ведущую к нему цепь причин, тогда мы сможем установить, всегда ли ощущение информирует нас о наличии внешнего по отношению к нам объекта и дает ли оно нам верное представление об этом объекте. Именно физика должна обосновать учение о критерии.

Эпикуреизм отнюдь не отвергает такую идею. В сохранившихся свидетельствах каноника часто предстает как «дополнение» или «приложение» физики. Приверженец эпикуреиз-

1. Взят за основу перевод С. И. Соболевского.

ма в *De finibus* Цицерона (I, 63–64) говорит, что физике Эпикур придавал самое большое значение; от нее ум может получить помощь, которой нельзя ожидать от формальной диалектики других философов. Эпикурец разъясняет, в частности, что «если... природа вещей не будет изучена, мы никоим образом не сможем отстоять достоверность суждений наших чувств» и что «с появлением правила и критерия познания, установленного тем же Эпикуром, становится возможным различение истинного и ложного»¹.

Теперь мы видим у Эпикура круг: как создать истинную физику или выбрать истинную физику из уже существующих, не имея критерия истины? Каноника предполагает физику, а физика предполагает канонику. Но не всякий круг с необходимостью является порочным. Этот круг был бы порочным, если бы каноника и физика предполагали друг друга в одном и том же смысле; но можно утверждать, что это не так. Можно было бы сказать, выражаясь словами Аристотеля, что каноника предшествует физике «для нас», в сфере познания, тогда как физика предшествует канонике «сама по себе», в сфере объективной реальности; или, если угодно, каноника содержит эпистемологические основания (*causae cognoscendi*) истинности физики, физика же содержит онтологические причины (*causae essendi*) состоятельности каноники. Внешне неопределенный статус каноники, ни полностью независимой от физики, ни полностью включенной в нее, можно было бы прояснить так: она играет двойственную роль — роль методологии, поскольку физика нуждается в ней для разработки своих положений, и роль теории познания, поскольку она сама нуждается в физике для своего обоснования. Эпикуреизм — не мозаика, произвольно составленная из отдельных интуиций; ему присуща систематичность, безусловно, непростая и не одномерная, но тем не менее реальная.

Сложное отношение между различными частями учения Эпикура ставило методологическую проблему перед всеми, кто, со времен Античности и до наших дней, брался за его изложение: вполне оправданно было бы начинать и с каноники, первой де-юре в плане нашего познания, и с физики, первой де-факто в объективном плане вещей, и даже с этики, первой

1. Пер. Н. А. Федорова (Цицерон М. Т. *О пределах блага и зла; Парадоксы стоиков*. М., 2000).

по замыслу в плане цели учения. Мы будем придерживаться здесь последовательности каноника — физика — этика и попытаемся раскрыть не только их содержание, но также их взаимосвязь.

ЭПИКУРОВА КАНОНИКА

Как мы уже отмечали, ощущение — не единственный критерий, принимаемый Эпикуром. Согласно Диогену Лаэртскому, нашему источнику информации в этом вопросе (X, 31), в *Каноне* Эпикур говорит, что «критерии истины — это ощущения (aisthēseis/αἰσθήσεις), предвосхищения (prolēpseis/προλήψεις) и претерпевания (pathē/πάθη)»¹. Диоген Лаэртский сообщает далее, что эпикурейцы прибавляли еще «образные приложения мысли» (phantastikai epibolai tēs dianoias; такой перевод, однако, не является бесспорным)²; он уточняет, что Эпикур упоминает об этих последних в *Письме к Геродоту* и в *Главных мыслях*, — что, надо сказать, верно. Приведенный текст создает впечатление, что эпикурейская доктрина безуспешно стремится соединить относительно разнородные положения, упростить их и подчинить педагогическим задачам, а с другой стороны — разделить критерии, которые в части своей авторитетности и применимости не вполне независимы друг от друга и которые сам Эпикур зачастую просто называет в одном ряду. Мы будем говорить здесь в основном об ощущениях и предвосхищениях; «образные приложения мысли» (каков бы ни был точный смысл этого спорного выражения) сам Эпикур не считает за критерий. Что касается «претерпеваний» удовольствия и боли, то мы встретим их в этике, где они приобретают особую значимость.

Несмотря на то что истинность ощущений, вероятно, не является альфой и омегой философии Эпикура, этой проблеме уделялось много внимания. Выше мы видели, почему нужно допустить, что ощущения истинны. Но как можно это допустить? Повседневный опыт приводит нас к мысли, что если в целом ощущения доставляют такие сведения о существовании и свойствах внешних вещей, которые позволяют нам в своем

1. Пер. М. Л. Гаспарова.

2. Переведено в соответствии с интерпретацией французского переводчика: applications imaginatives de la pensée. Ср. у М. Л. Гаспарова: «образный бросок мысли».

поведении более или менее приспособиться к ним, то все же было бы неразумно считать, что они никогда не бывают ложными. Каталог «иллюзий чувственного восприятия» составлен с давних времен и включает избитые примеры: прямоугольная башня, издали кажущаяся круглой, палка в воде, кажущаяся переломленной, и многие другие случаи «столкновения чувственных видимостей».

Но почему говорят о «столкновении» между воспринимаемой глазом формой башни, видимой с далекого и близкого расстояния? Потому что предполагают, что издали и вблизи видят одну и ту же вещь. Тут возможны различные решения: башня одновременно и круглая и прямоугольная; она не круглая и не прямоугольная; она круглая для меня, находящегося далеко, и прямоугольная для вас, находящихся близко; невозможно знать, круглая она или прямоугольная, и надо воздержаться от суждения по этому вопросу. Эпикур, вероятно, один из тех из античных философов, кого меньше всего волновало «столкновение видимостей» (он охотно согласился бы с тем, что сказал современный английский философ Джон Остин в *Sense and Sensibilia*, p. 29: «Что здесь не так, что вообще может удивлять в той идее, что прямая палочка иногда выглядит изломанной? Неужели кто-то полагает, что если что-то является прямым, то оно непременно должно *выглядеть* прямым в любой момент времени и при любых обстоятельствах? Очевидно, что никто всерьез так не считает»¹. С точки зрения Эпикура, надо различать собственно ощущение и мнения, которые к нему прибавляются, давая ему интерпретацию. Мнения эти примешиваются к ощущению раньше и быстрее, чем мы думаем; когда мы уверены, что видимое нами в настоящий момент вблизи есть та же самая вещь, что и виденное нами ранее издали, — это уже «прибавившееся мнение»: ощущение «принимает только то, что наличествует и что возбуждает его». Если снять с ощущения слой прибавленных к нему мнений, остается «точечное» (мы бы сказали «атомарное») психофизическое событие, в котором мы всецело пассивны и которое может быть объяснено только воздействием на нас какого-то внешнего объекта.

«Всякое ощущение бессловесно (alogos/ἄλογος) и не вмещает никакой памяти; ни само по себе, ни от стороннего толчка оно не мо-

1. Пер. Л. Б. Макеевой (Остин Дж. *Избранное*. М., 1999, с. 163–164).

жет себе ничего ни прибавить, ни убавить» (возможная выдержка из *Канона*, приводится у Диогена Лаэртского, X, 31)¹.

Для того чтобы положение об истинности ощущений было правдоподобным, требуется, таким образом, пересмотр самого понятия ощущения. А не требуется ли еще и пересмотр понятия истины? Ощущение ничего не «говорит»; поэтому ничто ему не «противоречит». Но если оно ничего не говорит, как можно утверждать, что оно всегда говорит истину и, следовательно, пригодно к тому, чтобы служить критерием для отделения истинных мнений от ложных? Судя по некоторым текстам, Эпикур дает такую интерпретацию понятия истины, которая делает невозможным ответ на этот вопрос: ощущения «истинны» в том смысле, что они «реальны», они — истинные психические события. Если мне кажется, что я нечто ощущаю, то я это ощущаю; я не могу заблуждаться на сей счет, и никто не может утверждать, что я ошибаюсь, и поправлять меня. В этом смысле нет принципиального различия между «нормальными» ощущениями и видениями спящих или безумцев; можно сказать, что и последние «истинны», так как они тоже «приводят в движение <чувства>, а несуществующее к этому неспособно» (Диоген Лаэртский X, 32)². Но при таком понимании ощущения свидетельствуют лишь о своем возникновении: они позволяют нам осознавать то, что происходит в нас самих, но не позволяют признавать истинными или ложными какие бы то ни было мнения относительно внешнего мира. Словом, если критерий есть правило, позволяющее судить о верности чего-то отличного от самого этого правила, тогда ощущениям нельзя отводить роль критерия.

Ответ Эпикура на это возражение, по-видимому, таков: свидетельствуя о своем возникновении в нас, ощущение одновременно свидетельствует о состоянии внешнего мира в тот момент, когда мы его испытываем, потому что, как мы убедились, наша роль в его порождении мыслится в принципе как целиком пассивная; активны мы лишь в операции, состоящей в том, чтобы «прибавить» к ощущению свои мнения и свои интерпретации. Не в нашей власти испытывать ощущения, или испытывать одно ощущение, а не другое, или испы-

1. Взят за основу перевод М. Л. Гаспарова. У Гаспарова *alogs* — «внеразумно».

2. Пер. М. Л. Гаспарова.

тывать какое-то ощущение в один момент, а не в другой: мы как радиоприемники, которые передают музыку, только если они улавливают волны радиостанции, в то время, когда улавливают, и в том виде, в каком улавливают. Наши ощущения — конечное следствие ряда причин, все остальные звенья этой каузальной цепи принадлежат к внешнему миру. Возникновение и репрезентативное содержание ощущений обусловлены вызвавшей их цепью причин: в пассивных следствиях не может быть ничего такого, чего не было бы прежде в их активных причинах.

Итак, мы — то «место», где обнаруживается конечное следствие ряда причин, порождающего наши ощущения. Нужно добавить, однако, что этот ряд причин включает не только обладающие объемом и массой объекты, обычно рассматриваемые нами как объекты наших ощущений, но и неощутимые частицы, из которых они состоят, а также, в случае чувств, действующих на расстоянии, все физические механизмы, работающие в пространстве между этими объектами и нашим телом; ощущение не разделяет различные факторы из этого ряда. Конечно, в большинстве случаев восприятие объекта сопровождается у нас восприятием пространства; мы не путаем большую башню, увиденную издалека, с шахматной турой, увиденной вблизи (только как исключение мы принимаем муху на стекле за чудовище на горе: когда разбиваем это самое стекло). И все-таки наши ощущения осведомляют нас лишь о том, что с нами «происходит», т. е. о конечном результате процессов воздействия на нас тех объектов, с которыми мы, прямо или косвенно, физически связаны. Это значит, что положение об истинности ощущений, убеждающее нас, что познание окружающего мира нам доступно, никак не дает нам, само по себе, методологии, пригодной для различения истины и заблуждения во всех вопросах, и, главное, в тех, что важны для физики и космологии, достойных этого названия. Тут должен помочь второй критерий Эпикура — *prolēpsis*.

Термин и понятие *prolēpsis*/πρόληψις, введенные Эпикуром, были приняты стоиками, и даже у Канта мы еще находим их отголоски. Это слово обозначает некое «упреждающее понятие», «предвосхищение» или «предвосхищающее схватывание (постижение)». Тем не менее свидетельства часто представляют его как апостериорный продукт эмпирического происхождения:

«Предвосхищением (*prolēpsis*) они [эпикурейцы] называют нечто вроде постижения, или верного мнения, или понятия, или общей мысли, заложенной в нас, то есть памятование того, что часто являлось нам извне, например: „Вот это — человек“. В самом деле, тотчас, как мы говорим „человек“, предвосхищение вызывает в нашей мысли его общий образ, предварением которого были ощущения. Точно так же и для всякого имени становится наглядна первичная его подоснова» (Диоген Лаэртский X, 33)¹.

В этом пассаже *prolēpsis* недвусмысленно характеризуется как общее понятие; столь же ясно указывается на его эмпирический источник (даже если, возможно, среди впечатлений, приходящих извне, надо поместить и впечатления, воздействующие на душу непосредственно, минуя органы чувств). Такие предвосхищения внедряются в наши умы совершенно естественным образом, без какой-либо рассудочной деятельности и без всякого искусства (отсюда — отдельные тексты, представляющие некоторые из них как «врожденные»; но это означает лишь, что они «рождены в нас самих»), — благодаря чему они разделяют критериологическую ценность ощущений.

Хотя *prolēpsis* возникает на основе предшествующих ощущений, воспоминаний, опыта, функция его — в том, чтобы предвосхищать опыт, следующий после его обретения. Продолжение § 33 у Диогена Лаэртского показывает, как *prolēpsis* исполняет эту роль:

«...Мы не могли бы даже начинать разыскание, если бы не знали заранее, что мы разыскиваем. Так, чтобы спросить: „Кто там стоит вдалеке, лошадь или корова?“ — нужно знать заранее, благодаря предвосхищению, облик и той и другой. Ведь мы не могли бы даже назвать предмет, если бы в силу предвосхищения не познали заранее его общий образ. Стало быть, предвосхищения очевидны, и наши мнения зависят от чего-то очевидного, что им предшествует и на что мы ссылаемся, когда говорим, например: „Откуда мы знаем, что это человек?“»².

Этот текст хорошо показывает, хотя и на очень упрощенном примере, какие функции выполняет предвосхищение, об-

1. Перевод М. Л. Гаспарова с двумя изменениями: *общий образ* вместо «оттиск» (греч. *typos*, франц. *image schématique*); *для всякого имени* вместо «для всякого слова».

2. Первые три предложения даны в переводе М. Л. Гаспарова (с одним изменением: *вдалеке* вместо «поодаль»). Далее мы следуем интерпретации французского переводчика.

разовавшееся в нашем уме. Без него мы не могли бы задавать себе вопросы, определять, что мы ищем, выражать наш опыт в языковой форме, вводить в четкие рамки содержание нашего общения и наших споров с другими людьми. Часто отмечалось, что эта теория функций *пролепсиса* — ответ Эпикура на знаменитый вопрос, поставленный в платоновском *Меноне* и повлиявший на все древние и новые теории познания: как же отправляться на поиски какой бы то ни было вещи, если ее не знают в достаточной мере, чтобы узнать ее, если она случайно встретится? Решение Эпикура основывается на различии между опытом, накопленным в *пролепсисе*, и новым опытом, доставляемым ощущениями: мы уже знаем (по крайней мере в виде схематического образа), что такое лошадь и корова, какими видовыми признаками необходимо и достаточно обладать, чтобы быть той или другой; мы еще не знаем, что мы видим вдалеке — лошадь или корову; мы завершаем разыскание, констатируя, что животное, о котором идет речь, несомненно, обнаруживает признаки, заключенные в одном из двух предвосхищений.

При обычных обстоятельствах редко бывает, чтобы мы затруднились определить, видим ли мы вдали силуэт лошади или коровы: если нам нужно это уточнить, мы подходим ближе. Но в физике, космологии, астрономии, антропологии или теологии действовать так мы уже не можем. Нам важно иметь твердые знания, чтобы не испытывать смятения и тревоги; следовательно, надо найти способ уверенно, а не наугад вступить в область «скрытых вещей». Но мы не можем подойти и поглядеть изблизи, из чего состоят звезды на небесах и камни на дороге. Чтобы выяснить, как тут «работает» предвосхищение, надо привести один ключевой текст Эпикура, где это понятие, впрочем, присутствует только между строк. Речь идет о первом из двух правил, помещенных в начале *Письма к Геродоту*, которое посвящено физике. Перевожу его с докучным, но необходимым буквализмом.

«Прежде всего, Геродот, следует уразуметь понятия, лежащие в основе слов, для того чтобы, сводя к ним наши мнения, вопросы, недоумения, мы могли обсуждать их и чтобы у нас при бесконечных объяснениях ничего не оставалось нерешенным или чтобы мы не имели пустых слов. И в самом деле, необходимо, чтобы при каждом слове было видно его первое значение и чтобы оно не нуждалось еще в объяснении, если мы действительно хотим иметь

основу, к которой могли бы сводить изыскание, недоумение, мнение» (§ 37–38)¹.

Обоснование этого правила, как мы видели, — «трансцендентального» типа: если бы мы не могли обращаться, чтобы формулировать вопросы и разрешать затруднения, к «первому значению» слов нашего языка, которое нам изначально, непосредственно известно, тогда нам пришлось бы выбирать между двумя одинаково катастрофическими следствиями — либо мы вынуждены были бы до бесконечности объяснять (понятия) и доказывать (положения, вытекающие из содержания этих понятий), либо манипулировали бы словами, лишеными смысла, так как не «усматривали» бы понятий, к которым они относятся. Практическая суть этого правила не вполне ясна: к чему призывают ученика — понимать слова и выражения языка в их основном, первичном смысле (в отличие от их производного или метафорического смысла), в их обычном, общепринятом смысле (в отличие от того смысла, какой они приобретают в науках или искусствах), в их исторически первом смысле или же в том смысле, который первым приходит ему на ум? Наверное, Эпикур убежден, что эти множественные смыслы суть лишь один, «естественный» смысл. Во всяком случае, правило не обосновывается никакой теорией происхождения языка и возникновения понятий. Может быть, позднее ученик усвоит эти теории и поймет, почему было объективно оправданным требовать, чтобы он следовал такому правилу; но пока оно имеет чисто методологический характер. Ученика принимают не за новорожденное дитя, только начинающее видеть и слышать мир, а за вполне сложившегося человека, владеющего уже сформировавшимся и отточенным языком и живущим в обществе, где культура и искусство наложили неизгладимый отпечаток на природу. И от него прежде всего требуют (как и во многих других философских учениях) прислушаться к тому, что означает речь.

Подходящий пример, чтобы объяснить, каким образом *пролепсис* выполняет свою методологическую функцию критерия, — понятие бога: во-первых, потому, что мы располагаем соответствующим текстом Эпикура, кратким, простым и ясным, и, во-вторых, потому, что здесь утверждается существо-

1. Пер. С. И. Соболевского.

вание бога, но ощущение в обычном смысле слова явно не участвует ни в образовании этого понятия, ни в разрешении связанных с ним вопросов и, таким образом, роль *пролепсиса* раскрывается в чистом виде. Вот что говорит Эпикур в начале своего *Письма к Менекею*, содержащего краткое изложение его этической доктрины.

«Прежде всего верь, что бог есть существо бессмертное и блаженное, ибо таково в общих чертах обычное понятие о боге; и поэтому не приписывай ему ничего, что чуждо бессмертию и несвойственно блаженству, а представляй о нем лишь то, чем поддерживаются его бессмертие и его блаженство. Да, боги существуют, ибо знание о них — очевидность; но они не таковы, какими их полагает толпа, ибо толпа не сохраняет их (в представлении) такими, какими полагает. Нечестив не тот, кто отвергает богов толпы, а тот, кто принимает мнения толпы о богах, — ибо высказывания толпы о богах — это не предвосхищения [*prolēpseis*], а домыслы [*hypolēpseis*], и притом ложные» (§ 123–124)¹.

Эти прекрасные строки, где безмятежным тоном провозглашается радикальная религиозная реформа, подтверждают, что *пролепсис* обладает пропозициональным содержанием: *пролепсис* бога — это высказывание «бог есть существо бессмертное и блаженное». Это фундаментальное суждение, принимаемое за первичное понятие, лежащее в основе слова «бог», служит критерием для определения свойств, подходящих или не подходящих богу. Например, бог не беспокоится о мире, не оказывает провиденциального воздействия на ход событий и не следит за поступками людей, чтобы вознаграждать их либо наказывать: столь обременительные заботы нарушали бы его блаженство.

Такая концепция, естественно, создает немалые эпистемологические проблемы. Взаимное включение или взаимное исключение довольно расплывчатых понятий — в какой-то степени дело вкуса: я нахожу, что бог не может получать удовольствие от того, чтобы следить за миром, а вы считаете, что он не мог бы быть блажен, если бы не водворял в мире порядок и справедливость. Но самое главное — откуда ученик эпикурейской школы может знать, что мысль, связываемая им со сло-

1. Перевод М. Л. Гаспарова с одним изменением: в соответствии с французским переводом, вместо «таково всеобщее начертание понятия о боге» — *таково в общих чертах обычное понятие о боге*.

вом «бог», — это и есть *prolēpsis*, очевидно и непосредственно истинное предвосхищение, а не людской домысел, *hypolēpsis* / *ὑπόληψις* (простое предположение, неудачное схватывание), который может быть ложным и который тем более опасен, что ложным бывает не всегда? Для зрелого философа различие в познавательной ценности между *prolēpsis* и *hypolēpsis*, конечно, связано с различием их родословной. *Prolēpsis* появляется в уме как конечное следствие цепи причин, первое звено которой — не что иное, как его объект; *hypolēpsis* произрастает из искусственной прививки. Но ученик, изучающий физику, не в состоянии восстановить каузальную родословную этих понятий. Если он не готов верить учителю на слово, он, несомненно, может использовать многообразные религиозные верования, поэтические вымыслы и философские нелепицы, чтобы выделить в них некий общий знаменатель: по одну сторону противоречащих друг другу «добавляемых» мнений вырисовывается «обычное понятие» о боге, предмет всеобщего согласия если не де-факто, то де-юре. Нет необходимости выяснять, как оно сформировалось в уме, чтобы знать, что сформировалось оно здесь естественным образом, без какого-либо прибавления или изъятия, без вмешательства искусства или разума. Ту же роль, какую ощущение играет в одномоментном, «точечном» опыте, *prolēpsis* играет в опыте продолжительном, накапливаемом долгое время: он «вписывает» реальный мир в душу человека.

Но познание бога — случай особый. В других исследованиях различные критерии истины могут и должны применяться совместно. Вероятно, именно на это указывает второе из правил, изложенных в начале *Письма к Геродоту* (§ 38).

«Затем, следует все наблюдать, сообразуясь с ощущениями и вообще с непосредственными приложениями {*paraousas epibolas*} или мысли, или какого бы то ни было из наших критериев, а равно и сообразуясь с присутствующими в нас претерпеваниями {*pathē*}, — чтобы мы могли через посредство семиотических выводов судить (*sēmeiōsometha*) об ожидаемом и о незримом».

Этот пассаж в очень сжатой форме выражает суть научной методологии Эпикура. Главная идея проста: мы способны, осуществляя выводы из очевидных знаков, выделяемых благодаря ощущениям и другим критериям, открывать истины неочевидные и/или получать их подтверждение. Как это обычно

бывает, последующая доксография тут яснее оригинальных текстов (по крайней мере, на первый взгляд).

«Стало быть, по Эпикуру, одни мнения истинны, другие ложны: истинны те, которые и получают подтверждение, и не опровергаются со стороны очевидности; ложны те, которые опровергаются и не получают подтверждения со стороны очевидности. Подтверждение же есть постижение, через очевидность, того, что предмет мнения таков, каким его считали [...] Отсутствие опровержения есть согласие того неочевидного, что предполагается и составляет предмет мнения, с явлениями... Опровержение, конечно, есть нечто противоречащее отсутствию опровержения: это ниспровержение явлений чем-то неочевидным и предполагаемым {, когда стоик говорит, например, что пустоты не существует}... Точно так же и отсутствие подтверждения противоположно подтверждению: это понимание, через очевидность, что предмет мнения не таков, каким его считали [...] Поэтому подтверждение и отсутствие опровержения – критерий того, что нечто истинно, а отсутствие подтверждения и опровержение – критерий того, что нечто ложно. Фундамент и основание всего – очевидность» (Секст Эмпирик. *Adversus mathematicos* VII, 211–216).

Примеры, опущенные нами за недостатком места, показывают, что текст строится по принципу хиазма, вокруг различия, видимо, соответствующего различию, проводимому Эпикуром между методом, который применяется к «ожидаемому» (к фактам, только временно и случайно находящимся за пределами нашего непосредственного опыта, так что можно «ожидать» сопоставления предварительно составленного мнения о них с опытом, который и решит вопрос о его истинности или ложности), и методом, применяемым к «незримому».

Мнения, касающиеся первого рода фактов, могут быть непосредственно «подтверждены» очевидностью, если разумно подождать их проверки, или верификации. Они ложны, если они «не подтверждаются» (это чисто отрицательное выражение, несомненно, раскрывается так: когда я вижу, что человек, издали принятый мною за Платона, не Платон, опыт, который меня об этом осведомляет, не говорит мне с необходимостью, кто этот человек). Для фактов такого рода верификация осуществляется через подтверждение; фальсификация осуществляется только через отсутствие подтверждения.

Эта любопытная асимметрия обнаруживается, в перевернутом виде, и в случае фактов, в принципе недоступных ника-

кому непосредственному опыту. У Эпикура, кажется, уже было представление о том, что в этой сфере (сфере физики и космологии) прогресс познания в целом совершается не через «решающие эксперименты», заставляющие природу отвечать «да» или «нет» на наши вопросы, а, скорее, через последовательность «гипотез и опровержений». Здесь явления могут «опровергнуть» некоторое мнение, непосредственно обнаружить его ложность, скажем, доставив контрпример, сокрушительный для гипотетического обобщения, или со всей очевидностью показав ложность логического следствия из этого мнения; фальсификация здесь — результат опровержения. Верификация же какого-либо мнения представлена в тексте Секста Эмпирика как результат отсутствия опровержения. Приведенный в этом тексте пример вряд ли проясняет ситуацию: очевидное существование движения, необходимое условие которого — неочевидное существование пустоты, опровергает мнение, что пустота не существует, а не просто «не опровергает» мнение, что она существует. Пример неудачен потому, что тут рассматривается вопрос существования, который ставится в виде альтернативы: если воззрение, что пустота не существует, ложно, то воззрение, что она существует, истинно. Однако многие вопросы физики — это вопросы причинности, и такая схема к ним неприменима. Взяв вместо примера Секста какой-нибудь вопрос этого типа, я думаю, мы лучше уясним асимметрию между опровержением и отсутствием опровержения. Опровержение гипотезы о причине чего-либо не влечет за собой никакого положительного ответа на поставленный вопрос: нужно проверить другие гипотезы, чтобы увидеть, объясняют ли они надлежащим образом то, что должны объяснять, и не опровергает ли их какой-либо очевидный факт. Из всех возможных гипотез неопровержимой может оказаться одна-единственная; но это не известно заранее.

Отсюда — одно из великих новшеств физической эпистемологии Эпикура: различие между небольшим числом фундаментальных положений, которые в целом носят экзистенциальный характер и рассматриваются как единственно совместимые с наблюдаемыми явлениями, и множеством конкретных причинных объяснений, представляющих целый спектр решений, ни одному из которых не отдается предпочтение. В одном пассаже из *Письма к Пифоклу*, посвященного

небесным и атмосферным явлениям, ясно изложена суть этой теории (§ 86–87).

«Не надо вымучивать невозможное объяснение; не следует также стремиться во всех областях к теории, подобной той, какой мы располагаем относительно образа жизни [т. е. этической теории], или тем, что разрешают другие физические проблемы, — как, например, что вселенная состоит из тел и неосязаемой природы [т. е. пустоты] или что начала неделимы; все суждения этого рода согласуются с явлениями одним-единственным способом. Иначе обстоит дело с теми вещами, что происходят на небе: они допускают и множественные причины своего возникновения, и множество определений их сущности, согласных с ощущениями. Надо исследовать природу, не опираясь на бесосновательные утверждения и не измышляя для нее законы, но так, как того требуют явления; ибо в жизни нам потребны не бестолковые теории и не пустые мнения, а потребно бестревожное существование. Так вот, все те вопросы, которые могут быть разрешены множественными способами согласно с явлениями, не нарушают нашего покоя, если мы, как и следует, оставляем все, что в связи с этими вопросами говорится вероятного; когда же мы одно принимаем, а другое, равно согласное с явлениями, отбрасываем, ясно, что мы отклоняемся от исследования природы и скатываемся к мифу».

Эту позицию подвергали критике, усматривая в ней свидетельство известного безразличия к научной истине: неважно — так, по всей видимости, говорит Эпикур, — какое из одинаково вероятных и «не опровергаемых явлениями» объяснений мы дадим грому, лишь бы эти объяснения, между которыми трудно только сделать выбор, не нарушали общих принципов атомизма, а мы не боялись бы грома. В защиту Эпикура заметим, что он уже доказал свою интеллектуальную смелость, представив основные положения атомизма как единственно приемлемые в эпистемологическом отношении; если он отказывается вывести из них единственные объяснения, когда дело доходит до подробностей, то отказ этот нужно отнести к его осторожности, ибо он сознавал отсутствие специальных средств, позволяющих выделить одну из многих гипотез, одинаково допустимых в рамках общей атомистической концепции. Решительное разоблачение единственного объяснения как «мифа» означает у Эпикура скорее неприятие сциентизма, нежели определенный недостаток научного духа. Добавим к этому: Лукреций в одном пассаже, тоже необычайно смелом (V, 526–533), отважится высказать идею, что все мыслимые объясне-

ния одного и того же явления истинны, одно в нашем мире, другие — в других мирах, и нет способа установить, которое из них истинно в нашем мире. Безусловно важно было обозначить присутствие в той весьма специфической версии эмпиризма, какую представляет собой эпикуреизм, принципа в высшей степени интеллектуалистского: все то, что поистине возможно, где-нибудь и когда-нибудь претворяется в действительность.

ФИЗИКА ЭПИКУРА

Чтобы проникнуть в область «неочевидного», изучаемую наукой о природе, т. е. о сущем, Эпикур вооружается некоторыми основополагающими принципами Парменида, в том или ином виде сохраненными его главными преемниками, в частности Демокритом. Эпикур излагает их в начале *Письма к Геродоту*, а Лукреций более широко освещает в первой книге своей поэмы. Ничто не возникает из ничего, и ничто не уничтожается. Но эти принципы обосновываются у Эпикура не только логически или концептуально: он пытается показать, что, если предположить ошибочность этих принципов, то вытекающие отсюда следствия будут опровергнуты опытом. Если бы что-либо могло возникнуть из ничего, тогда что угодно появлялось бы где угодно, когда угодно, каким угодно образом; а это не так. Если бы что-либо могло уничтожиться, тогда исчезновение вещей было бы мгновенным, непредсказуемым, ничем не обусловленным и совершенно непонятным. Следовательно, множество всего существующего не может ни увеличиться, ни уменьшиться. И поскольку вне этого множества по определению ничего не существует, оно не может измениться ни через выхождение за его пределы чего-то в нем заключенного, ни через вторжение в него чего-то, что в нем не содержится, — это множество всего существующего всегда было и всегда будет таким, каково оно ныне. На своем уровне неизменность парменидовского *бытия* полностью сохраняется.

Однако бытие таково лишь на уровне множества всех вещей: внутри самого этого множества основополагающие принципы Эпикура не исключают ни движения, ни изменения, ни количественного роста. Эпикур прибегает к тому же средству, что и Демокрит, чтобы спасти эти существенные зримые аспекты физического универсума. Подвижная часть

мира состоит из тел, имеющих длину, ширину и глубину, способных воздействовать друг на друга и подвергаться воздействию, так как они способны к соприкосновению и отталкиванию; существование их в достаточной степени удостоверено чувственным восприятием, в особенности осязательными ощущениями, как одной из форм воздействия одного тела на другое через соприкосновение. Но помимо тел есть еще нечто иное, некая «вещь», осмысляя которую Демокрит испытывал затруднение, поскольку ему казалось, что таким образом он признает существование «ничто» (*mēden* / *μηδέν*), — это пустота, которая добавляется, так сказать, к «что» (*den*). Эпикур уже не испытывает подобного сомнения, он трактует физическую реальность (*physis* / *φύσις*) как некий род, виды которого — осязаемая реальность, т. е. тела, и «неосязаемая реальность» (*anaphēs physis* / *ἀναφῆς φύσις*). Это отрицательное, годное для всех случаев наименование позволяет ему обойти некоторые трудности, связанные с понятием пустоты. Например: какая-то часть пустоты, конечно, перестает быть пустотой, когда ее занимает тело; она становится «местом» этого тела. Должны ли мы оставить название «пустота» для незанятых пространств и говорить, что занятые пространства суть тела, по той простой причине, что они не пусты? Это противоречило бы нашим представлениям: мы правомерно различаем тело от места, им занимаемого, потому что оно может сменить место, оставаясь тем же самым телом. Действительно, «неосязаемая реальность» получает разные наименования в зависимости от выполняемой ею функции и от точки зрения, с какой ее рассматривают: когда она не занята, она, естественно, именуется «пустотой» (*kenon* / *κενόν*); когда ее занимает какое-то тело, она — «место» (*topos* / *τόπος*) этого тела; когда сквозь нее проходит движущееся тело, которое последовательно занимает и освобождает ее части, она — «пространство» (*khōga* / *χώρα*), преодолеваемое движущимся телом.

Эти наименования тесно связаны с аргументами, применяемыми Эпикуром для доказательства существования пустоты и для опровержения возражений, расхожих и посложнее, выдвигаемых против ее допущения. Это понятно: о существовании неосязаемой реальности свидетельствует то, что, как мы видим, выполняется определенное число функций, которые может выполнять только она одна. Практически общепризнано, что *быть* — значит *быть где-то* (греческий эквивалент по-

следнего выражения часто употребляется для обозначения существования): «локализирующая» функция неосязаемой реальности позволяет телам иметь место, или быть. Кроме того, мы наблюдаем, что тела движутся. Для Эпикура само собой разумеется, что движение требует пространства и что пространство это должно быть пустым, или полностью, или хотя бы частично, — в этом состоит «кинетическая» функция неосязаемой реальности. Однако не все исследователи природы признавали пустоту необходимым условием движения. Чтобы согласовать существование движения и несуществование пустоты, воображали, что одно тело может (точно рыба в воде) гнать вперед тела, препятствующие его движению, и что эти тела, или другие, которые они в свою очередь приводят в движение, в конце концов оказываются позади него, на месте, освободившемся вследствие его движения. Такая модель «кругового замещения» (*antiperistasis*) сохранится вплоть до XVII в. («вихри» Декарта). Эпикуреизм подвергает ее критике: действие подобного механизма немислимо во времени — для того чтобы рыба могла двинуться, надо, чтобы вода уже освободила для нее место; а для этого нужно, чтобы вода уже нашла себе место позади рыбы; следовательно, рыба может двинуться, только если она уже двинулась.

Окружающие нас тела явно состоят из соединенных частей, которые могут быть разделены. Еще одна функция пустоты — объяснять эту физическую делимость: части тела абсолютно полного и сплошного разделить невозможно. Атомизм рождается из размышления о том, что произошло бы, если бы делимость сложных тел была беспредельной (тут принимаются в соображение аргументы Зенона из Элеи относительно бесконечной делимости величин): тело конечной величины было бы разделено на бесконечное множество бесконечно малых частей; будь у этих частей хотя бы минимальная величина, тело, составленное из бесконечного числа таких частей, обладало бы бесконечной величиной, что противоречит предположению; если бы у них не было никакой величины, то и само оно не обладало бы никакой величиной, что также противоречит предположению.

Этот довод имеет, прежде всего, физическое значение: у физического деления тел должен быть физически непреодолимый предел; иначе всякое сложное тело состояло бы из частей, также сложных, а значит и делимых, и, следовательно,

было бы делимым до бесконечности. Все могло бы, таким образом, обратиться в ничто; поскольку все, что возможно, в тот или иной момент претворяется в действительность, все обратилось бы в ничто; более того, с бесконечно далеких времен все уже обратилось бы в ничто, и нас бы не существовало, так что некому было бы это заметить. Атомизм — это установление предела физической делимости тел: атомы (буквально «неделимые») суть малые, но не лишённые величины тела, абсолютно полные, неизменные, не подверженные деформациям и неразрушимые, следовательно вечные; воспринимаемые нами тела состоят из большого, но не бесконечного количества атомов, между которыми есть пустоты, из-за чего сами эти тела не являются неделимыми и вечными. Разрушение сложных тел доставляет материал для образования новых сложных тел: Лукреций заканчивает свою поэму ужасающим описанием чумы в Афинах, но открывает ее знаменитым гимном Венере, плодотворяющей силе, господствующей во всей природе.

Эпикурейский атомизм объясняет, с большой экономией теоретических средств, глобальное постоянство и локальную нестабильность физического мира. Это не единственная его задача: как и Демокрит, Эпикур приписывает атомам лишь малое число основных свойств — величину, форму и вес, — непременно связанных с физическим существованием; чувственные качества сложных тел, с их чрезвычайным многообразием, не принадлежат составляющим эти тела атомам; они — не что иное, как выявляющиеся на макроскопическом уровне и обретающие свою собственную реальность следствия микроскопических свойств атомов и различных способов их соединения в сложном теле.

Чтобы играть объяснительную роль, атомы должны иметь форму и величину и не должны все обладать одинаковой формой и одинаковой величиной. Эти свойства атомов предполагают, что они обладают протяженностью. Эпикур увидел, что проблема бесконечной делимости опять-таки возникает и в этом масштабе. Физически неделимые, атомы не являются неделимыми геометрически: бесконечна ли их геометрическая делимость? Аргумент в пользу их физической неделимости, повторяемый на этом уровне, приводит к дисконтинуалистской концепции протяжения: с необходимостью существуют неделимые величины — «наименьшие» пространственные части-

цы самого атома, как бы атомы протяжения. Можно сказать, что Эпикур переходит, таким образом, от узкого атомизма к генерализованному атомизму (тому есть и другие свидетельства, но мы не будем вдаваться в подробности). Для каждого уровня реальности существует свой нижний предел, свой порог; между порогом, который служит границей для какого-то уровня, и порогами смежных с ним уровней лежит область возможных и действительных сочетаний и вариаций.

Тот же принцип соблюдается и на верхних ступенях «лестницы» величин, в космологии Эпикура. Совокупность всего сущего, тел и пустоты, вечна и бесконечна; но мир, где мы живем, — не вечный и не бесконечный. Есть бесчисленное множество других миров, существующих одновременно и сменяющих друг друга; из них одни подобны нашему миру, а другие нет. Эпикур, вслед за Демокритом, разрушает образ вселенной, в центре которой — человек и его среда обитания. Чтобы объяснить образование вселенной в том же духе, он отвергает всякую мысль о божественном творении, тем более о соответствии мироздания некоей цели, некоему замыслу и о материальном или моральном действии провидения. Эпикуреизм (не Эпикур периода *Письма к Геродоту*, написанного, видимо, довольно рано) восходит к начальному состоянию материи, такому, каким оно представлялось Демокриту (бесперывное хаотическое движение атомов, сталкивающихся в пустоте и постепенно образующих скопления и вихри, порождающие миры): изначальное движение атомов — очень быстрое падение вниз по вертикали, как результат их тяжести и полного отсутствия сопротивления в пустоте. Примечательное следствие, возможно, не предвиденное Эпикуром: атомы падают все с одинаковой скоростью; самые тяжелые не могли бы догнать самые легкие, столкнуться с ними и такими столкновениями положить начало отскакиваниям и сцеплениям, необходимым для образования сложных тел. Здесь-то и вводится знаменитая теория минимального «отклонения» атомов в неопределенный момент и в неопределенном месте, благодаря чему атомы могут сталкиваться друг с другом, создавая тем самым условие, которое требуется для того, чтобы материя могла постепенно перейти от предполагаемого изначального состояния к своему нынешнему состоянию. (Любопытно, однако, что об этом ничего не говорится в сохранившихся текстах самого Эпикура; «отклонения» атомов чаще всего обозначают

латинским словом *clinamen*, заимствованным у Лукреция.) Таким образом, на микроскопическом уровне вводится как бы атом свободы, чем и воспользуется теория свободы воли и моральной ответственности. Можно быть атомистом, но отвергать «судьбу, выдуманную физиками», которая для счастья значит не больше, чем «удел», вымышленный поэтами и теологами.

Начавшийся когда-то космогонический процесс приводит, в условиях бесконечности времени и пространства и при неограниченном количестве имеющегося материала, ко всевозможным случайным комбинациям, бесконечно разнообразным, но никогда не бывающим единственными в своем роде: из их вероятности следует, что они реализуются во многих местах пространства и во многие моменты времени и что если бы сочетания определенного типа сосредоточились в какой-то одной области, то где-то в другой области сосредоточились бы другие, по своему типу уравнивающие их (Эпикур часто применяет этот принцип равномерного распределения, или «исономии», как в масштабе всего множества миров, так и по отношению к нашему миру). Из всех сочетаний долго существуют только те, которые оказываются хорошо приспособленными для этого. Чтобы скопление атомов образовало относительно долговечный мир, у него должны быть некоторые особенности: надежное ограждение, дабы материя не утекла вовне; равный обмен между миром и его внешним окружением. В этих пределах возможны вариации. Сферическая форма нашего мира, например, не является необходимой для всех миров.

Неудивительно, что космология, зоология и даже социология Эпикура обладают многими примечательными чертами сходства: и весь наш мир в целом, и живые существа, и человеческие установления обнаруживают порядок, организацию, приспособленность, которые доставляют соблазнительные, на первый взгляд, аргументы в пользу телеологического понимания их генезиса и структуры. Эпикур принимает вызов: миры, живые существа, общества — продукты своеобразного естественного отбора, устраняющего нежизнеспособные сочетания. Сохраняются, по крайней мере в течение какого-то времени, лишь те, свойства которых, как и способы их связи с окружением, порой являют видимость существования конечной цели умам, достаточно наивным, чтобы истолковы-

вать творческую силу природы по образцу человеческого искусства.

Эпикурейская космология, которая развеивает «чары», окутавшие мир, отрицая всякое вмешательство богов в его образование и во все происходящее в нем, способна изгнать страхи, ставшие неизбежной расплатой за надежду на провидение. Точно так же психология Эпикура в состоянии избавить человека от главного страха — страха смерти. При этом она во все не стремится оградить душу от смерти, лишив ее всех телесных свойств и сделав, таким образом, неподверженной разрушению; наоборот, она неизменно характеризует душу как материальную и смертную.

Что душа материальна, в общем обосновывается тем, что она воздействует на тело, а тело воздействует на нее; единственная допускаемая в учении Эпикура бестелесная реальность — это пустота, которая не может ни воздействовать на тело, ни подвергаться воздействию с его стороны. Физический состав души сложен: она состоит из атомов; некоторые их виды есть не только в душе, но и в прочих телах, другие же атомы специфичны для нее. Материя души в разном количестве присутствует во всем теле и в особой части тела — сердце, средоточии осознаваемых эмоций. Детали этой теории призваны объяснить разнообразные функции, приписываемые душе, — жизненные, сенсорно-двигательные, характерологические, интеллектуальные и другие.

Смертность души обосновывается, в первую очередь, тем, что она есть соединение атомов: части, ее составляющие, как и части всех сложных тел, могут разъединиться. Разъединение атомов души следует немедленно за разъединением атомов тела, так что душа ни на мгновение не может пережить тело, с которым она связана. Ведь одна из ее главных функций, ощущение, явно предполагает наличие телесных органов; так как у нее нет чисто интеллектуальных функций, осуществляемых совершенно независимо от тела, то бессмертие, даже частичное, невозможно. Кроме того, чувствительность души, ее подверженность аффектам позволяет предположить, что она состоит из особо тонких и подвижных атомов, которые не могли бы оставаться связанными друг с другом, если бы не удерживались более грубыми и более устойчивыми элементами, составляющими тело. Душа — словно жидкость, утекающая, если разбить сосуд.

ЭПИКУРЕЙСКАЯ ЭТИКА

От этой впечатляющей теории смертности души, которая гонит прочь надежду на райское блаженство и боязнь адских мук и которая призвана вообще освободить нас от страха смерти, естественно перейти к эпикурейской этике. Этика Эпикура, быть может, прежде всего есть этика жизни и счастья жить: удовольствие, к великому возмущению благомыслящих поставленное ею на первый план — таков ее ответ на вопрос о «высшем благе», — это не столько множество сиюминутных наслаждений, сколько простое удовольствие существовать в мире. Помрачающий умы страх смерти, с едкой иронией описанный в запоминающихся строках Лукреция, отравляет всё; смерть более всего способна внушать ужас, — значит, если можно доказать, что ее не стоит бояться, тогда не стоит бояться ничего. Эпикур пытается взять ее в тиски в своем знаменитом аргументе, основанном на доказательстве полной и немедленной смерти души, наступающей после смерти тела. Смерть кладет конец всякому ощущению, всякому сознанию, всякому тождеству личности; она «для нас ничто», она никак не связана с нами, не имеет к нам никакого отношения. Действительно, или мы есть, и ее нет; или она есть, и нас нет. Последний вздох длится одно неделимое мгновение: нет промежутка времени, когда мы были бы еще немного живы и уже немного мертвы. И нас может страшить собственное исчезновение, только если мы, впадая в противоречие, воображаем себе, что мы еще здесь, чтобы с прискорбием удостовериться в этом исчезновении.

Есть, однако, случай, когда мы присутствуем, но смерть не отсутствует: когда умирает близкий человек. У эпикурейцев существовал культ дружбы, они тонко чувствовали радости дружественных уз. Что бы они ответили на это возражение? Наверное, что боль утраты друга может быть возмещена теплотой воспоминаний о нашей с ним общей жизни; все те, кто говорят, что не желают иного бессмертия, как только остаться жить в памяти тех, кто их любит, — в этом отношении эпикурейцы. Во всяком случае, именно такого рода средство Эпикур применяет к страданию, которое, как он признает, есть худшее из зол, коль скоро смерть лишилась этого звания, так же как наслаждение, со своей стороны, есть лучшее из благ. Эпикур не только проповедует (с натуралистическим оптимиз-

мом, еще не подорванным прогрессом в искусстве заставлять страдать себе подобных), что страдания кратки, если они непереносимы, и переносимы, если они длительны, — открывая спор, отголоски которого будут слышны еще очень долго, он утверждает, что память о счастливых днях не усугубляет страдания, а, наоборот, облегчает их. Его последнее письмо, написанное друзьям в день смерти, когда он испытывал жесточайшие физические боли, — яркое свидетельство в пользу такого мнения¹.

Связывать воедино мгновения прожитой жизни, чтобы дать ей оценку, — это вполне соответствует древней мудрости греков. Разве не говорил Солон: чтобы узнать, можно ли назвать человека счастливым, надо подождать до его кончины?² Но главное не том, чтобы, складывая радости и страдания и учитывая еще их продолжительность и силу, подвести количественный итог: важно качество жизни. Так эпикуреизм ответил бы тем, кого не страшит смерть, но печалит ее неизбежность, тревожит ее непредсказуемость и, может быть, сокрушает, как вопиющая несправедливость, ее безвременность. Если подходить с количественной стороны, длительность жизни в любом случае — величина бесконечно малая в сравнении с безмерностью времени, которое протекло до вашего рождения и которое потечет после вашей смерти; разница в несколько лет ничего не меняет. Однако наслаждение жить не измеряется продолжительностью жизни; оно не требует бесконечного времени или времени большего, чем отпущенный кому бы то ни было срок. Когда оплакивают раннюю смерть, то предполагают, без всякого основания, что жизнь, которую она прервала, была бы вполне счастливой. В реальном, а не воображаемом времени мы должны строить свою жизнь, так чтобы сделать ее как можно более совершенной.

И руководит нами в этом сама природа: «претерпевания» удовольствия и боли, как мы видели, возведены в критерии; с такой же очевидностью, непосредственностью и неопровержимостью, как и ощущение в своей сфере, они указывают нам и вообще всякому живому существу, что приятное как таковое является благом, а тягостное как таковое — злом, или, точнее, — что удовольствие есть величайшее из благ, или «цель»

1. См.: Диоген Лаэртский X, 22 (*Письмо к Идоменею*).

2. См.: Геродот. *История* I, 32.

(telos/τέλος) различных благ, к которой стремятся ради нее самой, тогда как ко всем иным целям стремятся как к средствам достижения этой главной цели (обратное надо сказать о боли). Если бы потребовалось подтвердить субъективную очевидность претерпевания, достаточно было бы понаблюдать за поведением живых существ — людей и даже животных с момента их рождения. В противоположность Аристотелю, Эпикур считает, что природа существа и его естественные склонности выявляются не тогда, когда оно достигает полной зрелости, а, наоборот, тогда, когда оно еще не испорчено условностями воспитания и социальной жизни: новорожденные младенцы и животные — «зеркала природы». Противники эпикуреизма, как мы увидим в главе о стоиках, будут согласны с такой постановкой вопроса: они не станут доказывать, что взрослые и дети стремятся к разным вещам, а попытаются доказать, что дети стремятся не к удовольствию как таковому.

Эпикур иногда позволял себе провокационные выражения, которые, в отрыве от контекста, дадут повод к тому, чтобы представить его этику как апологию самой грубой чувственности. Образ скандальной философии довершат, сведя Эпикурову канонику к сенсуализму, физику — к механистическому материализму, теологию, отрицающую провидение (и определяющую способ существования богов столь неясно, что и поныне спорят, является ли их существование физическим или чисто концептуальным) — к атеизму. Однако эпикурейский гедонизм сохраняет в своей теории традиционные добродетели и на практике приводит к жизни простой и воздержной в том, что касается тела, а если говорить об уме и сердце — к жизни, заполненной трудами и согреваемой дружбой. Чтобы понять, как это возможно, надо иметь в виду несколько важных различий: различие наслаждений тела и наслаждений души; различие желаний необходимых и естественных, желаний естественных, но не необходимых, желаний не естественных и не необходимых, а также различие наслаждений, сопряженных с их удовлетворением; различие наслаждения «движения» (kinētikon/κίνητικόν), которое соответствует психофизическому процессу, и наслаждения «состояния» (katastēmatikon/καταστηματικόν), соответствующего устойчивому психофизическому расположению. Ко всем этим дистрикциям прибавляются еще такие параметры удовольствия, как степень, дли-

тельность, широта распространения или же локальность в «географии» тела.

Элементарный расчет удовольствий побуждает разумно человека отказаться от физического удовольствия, которое вскоре вызвало бы физическую боль, как минимум равную ему по силе: перспектива несварения желудка отвращает от чрезмерно обильной трапезы. Наоборот, болезненная медицинская процедура будет охотно принята, если она поможет надолго восстановить здоровье. Но боли душевные тоже могут быть взяты в соображение; они даже мучительнее физических, потому что относятся не только к настоящему, но и к прошлому (угрызения совести, сожаления) и будущему (страх, тревога), тогда как боли физические связаны лишь с настоящим состоянием тела. Вот почему преступник плохо умеет считать: даже если он избежит незамедлительного телесного наказания, его до последнего вдоха будет угнетать страх быть уличенным. И точно так же нечего было бы возразить распутнику, если бы ему не грозила неминуемая опасность подорвать здоровье, растратить состояние, утратить общественные связи или растерять друзей, да к тому же еще постоянно испытывать укоры совести и терзаться тревогой. Несмотря на осуждающие протесты прекраснодушных моралистов, добродетели высшей пробы — рассудительность, честность, справедливость — лучше защищает идея, что они способствуют наслаждению, что они — необходимые и даже достаточные условия наслаждения, нежели идея об их самоценности.

Одно из положений, придающих эпикурейскому гедонизму специфическую форму (если сознательно противопоставлять его другой форме гедонизма, намеченной Аристиппом, учеником Сократа, и развитой его последователями из Киренской школы), заключается в том, что не существует ничего среднего между наслаждением и страданием. Киренаики признают, что такое состояние существует, потому что они считают наслаждение соответствующим только движению, процессу удовлетворения потребности или легкому возбуждению чувств, в противоположность грубому движению, составляющему природу боли, возбуждению, вызванному самой потребностью, или резкому воздействию на чувства; при таком воззрении состояние покоя, психофизической неподвижности подобно сну или смерти. Эпикуреизм утверждает, напротив,

что есть «наслаждение состояния», следовательно наслаждение покоя, и даже видит в нем лучший вид наслаждения. Некоторые описания этого «катастематического» наслаждения могут выглядеть чисто отрицательными: речь идет о том, чтобы не страдать ни от голода, ни от жажды, ни от холода, ни от беспокойства, что придется страдать от них в будущем. Но, вместо того чтобы говорить, что высшее наслаждение есть лишь отсутствие страдания, правильнее было бы сказать, что отсутствие страдания есть высшее наслаждение: если его нельзя уподобить нейтральному или бессознательному состоянию, то именно потому, что у существа, наделенного сознанием и пребывающего в сознании, оно тождественно положительному наслаждению, наслаждению одним лишь чувством существования и полного применения всех естественных способностей тела и души.

Отсюда не следует, что эпикурейскому счастью чужды все «кинетические» удовольствия. Оно не нуждается в них для своей полноты; если бы дело обстояло иначе, это доказывало бы, что состояние «катастематического» наслаждения, означающее, помимо прочего, отсутствие страдания оттого, что не имеешь какого-то удовольствия, не было достигнуто. Но, с одной стороны, чтобы достичь такого состояния и длить его, необходимо испытывать некоторые кинетические удовольствия: наслаждаются тем, что не чувствуют жажды, только утолив ее и продолжая утолять сообразно потребности (это позволяет ответить на одно критическое замечание в адрес эпикуреизма: будто он намеренно допускает двусмысленность, представляя катастематическое наслаждение как величайшее благо, а исходя между тем из наблюдения явно кинетических удовольствий, к которым стремятся дети и животные). С другой стороны, на постоянном фоне катастематического наслаждения мудрецу не возбраняется развивать кое-какие безобидные кинетические вариации. Теоретическое оправдание этого утонченного «эпикуреизма», занимающего в привычном образе философии Сада непомерно большое место, хотя и не совсем уж обосновательно, — введение наряду с естественными и необходимыми желаниями и желаниями, направленными на предметы роскоши, ни естественными, ни необходимыми, третьей категории желаний — тех, что естественны, но не необходимы. Естественно и необходимо пить, когда испытывают жажду; не естественно и не необходимо пить из золо-

той чаши; естественно, но не необходимо пить иногда что-нибудь другое, кроме воды, когда для этого есть повод. Маленькие удовольствия, которые можно себе позволить, так сказать, в награду, прибавляются к катастематическому наслаждению, но, однако, не увеличивают его.

Показательно, что эта область свободы открывается через признание того, что существуют желания, которые могут быть квалифицированы как естественные, но не необходимые: в них можно увидеть как бы символ расстояния между природой и необходимостью, поднимающего более широкую проблему свободы воли. Эпикура очень волнует эта проблема — в дальнейшем главная теоретическая проблема эллинистических учений о нравственности. Ему важно отделить свою атомистическую физику от жесткого детерминизма, с которым она, по видимому, была сопряжена у Демокрита и который, как представлялось Эпикуру, лишал всякого смысла моральную ответственность действующего субъекта: если всем правят случай и необходимость, если в нас нет «самовластного» начала, тогда понятия предосудительного и достохвального, естественно связанные с ним, не имеют ни малейшего содержания. Эпикур, ярый критик традиционной мифологии, доходит до того, что заявляет:

«Лучше уж верить басням о богах, чем покоряться судьбе, выдуманной физиками, — басни дают надежду умилогтивить богов почитанием, в судьбе же заключена неумолимая неизбежность» (*Письмо к Менекею*, § 134)¹.

В одном важном фрагменте большого трактата *О природе*, обнаруженном сравнительно недавно и еще мало известном, Эпикур вначале показывает, почему установленная Демокритом связь между природой и необходимостью отнюдь не является неразрывной; она объясняется лишь невнимательностью этого великого человека:

«Первые, кто правильно рассуждали о причинах, люди, намного превосходившие не только предшественников своих, но и потомков, не обратили внимания на себя самих, — хоть часто удавалось им облегчать великие горести, — когда они приписали всю причинность необходимости и случаю. Сама теория, изъясняющая это, подорвала себя, и великий человек [Демокрит] не осознал, что в своих действиях он резко расходится с собственным учением; ес-

1. Пер. М. Л. Гаспарова.

ли бы, действуя, он не забывал в какой-то мере о своем учении, то он сам постоянно мучился бы, впадая в крайности, когда бы учение одерживало верх, а когда бы оно не одерживало верх, испытывал бы глубокий внутренний разлад из-за противоречия между [его] действиями и [этим] учением» (34. 30. 7–27 Arrighetti, 2-е изд. = Long–Sedley 20 C).

Древние эпикурейцы и многие современные комментаторы часто признают, что избежать демокритовского детерминизма Эпикуру позволяет в основном теория *clinamen*. Приведем, например, стихи Лукреция (II, 251–261):

Если ж движения все непрерывную цепь образуют
И возникают одно из другого в известном порядке,
И коль не могут путем отклонения первоначала
Вызвать движений иных, разрушающих рока законы,
Чтобы причина не шла за причиною испоконь века,
Как у созданий живых на земле не подвластная року,
Как и откуда, скажи, появилась свободная воля,
Что позволяет идти, куда каждого манит *желанье*,
И допускает менять направленья не в месте известном
И не в положенный срок, а согласно *ума* побужденью?¹

[Слова, выделенные курсивом, или отсутствуют в рукописях, или есть не во всех рукописях.]

Еще более ясно эта мысль выражена в надписи, высеченной по распоряжению Диогена из Эноанды на каменной стене (фр. 32 Chilton = Long–Sedley 20 G):

«Если кто-нибудь, прибегая к теории Демокрита, станет утверждать, что не существует никакого свободного движения атомов, по причине их столкновений друг с другом, так что все, по-видимому, движется согласно необходимости, мы ему скажем: „Разве не знаешь ты, кто бы ты ни был, что атомам присуще и свободное движение, которое Демокрит не открыл, но обнаружил Эпикур, — движение отклонения, как он доказал исходя из явлений?“ Вот что важнее всего: если верить в судьбу, утрачивают смысл всякое увещание и всякое порицание...»

Иными словами — без *clinamen* не может быть нравственного воспитания. Однако было подмечено, что *clinamen* очень похож на медвежью услугу: если атомы моей души начинают произвольно отклоняться, неопределенным и даже для меня самого непредвиденным образом, то, может быть,

1. Пер. Ф. А. Петровского (Лукреций. *О природе вещей*, т. 1. [М.–Л.], 1946).

я, вместо того чтобы резать салат, подниму нож на соседа; и непонятно, почему я буду более ответствен и более достоин порицания, чем если бы атомы повиновались жесткому каузальному механизму. Впрочем, в сохранившихся текстах самого Эпикура, как мы уже отмечали, *clinamen* не фигурирует. В приведенном выше отрывке из трактата *О природе* Демокриту ставится в упрек не то, что он не знал о *clinamen*, а то, что он не заметил очевидного: его собственные поступки, обдуманнные и целенаправленные, т. е. поступки в подлинном смысле слова, опровергают его доктрину, согласно которой они всего лишь механический результат какой-то последовательности движений атомов; и в остальной части фрагмента, откуда взят этот отрывок, тоже нет ссылки на *clinamen*. В антидетерминистской аргументации Эпикура, несмотря на лакуны в папирусах, можно выделить еще некоторые принципиальные моменты.

Предположим, что детерминист с помощью основательных аргументов пытается убедить эпикурейца в истинности детерминизма. Чтобы быть последовательным, он должен был бы приписать необходимости нежелание эпикурейца согласиться с его аргументами и не считать его лично ответственным за это; и точно так же он должен был бы приписать необходимости, а не превосходству своих аргументов собственные речи в духе детерминизма. Логика Эпикура здесь очень тонка (*О природе*, 34. 28 Arrighetti, 2-е изд. = Long-Sedley 20 C):

«Подобное рассуждение само себя опровергает и никогда не сможет подтвердить, что все вещи таковы, как те, которые мы именуем „вызванными необходимостью“; тот, кто так рассуждает, спорит обо всем этом с противником, на которого он смотрит как на говорящего глупости по собственной воле. И даже если он повторяет до бесконечности, что сам он действует таким образом по необходимости, всегда исходя из доводов, он неосознанно возлагает на себя самого ответственность за то, что он рассуждал правильно, а на спорящего с ним — ответственность за то, что тот рассуждал неверно, — если только он не кончает тем, что больше не меняет самому себе то, что он делает, а относит это на счет необходимости».

Проще и короче это разъясняется в одном из *Ватиканских изречений*: «Кто говорит, что все происходит в силу необходимости, не может сделать никакого упрека тому, кто говорит, что все происходит не в силу необходимости: ибо он

утверждает, что это самое происходит в силу необходимости»¹.

В трактате *О природе* содержатся и другие аргументы; среди них стóит особо выделить довод, опирающийся на обретенный нами *проlepsис* о своей способности действовать произвольно, без которого невозможно никакое нравственное воспитание: сторонник жесткого детерминизма должен либо отказаться от всякого предприятия такого рода, либо признать, что он всего только называет необходимостью (как ему вздумалось) ту способность, к которой он на деле обращается в своих советах и увещеваниях.

«Если он дает имя необходимости тому, что называют способностью действовать произвольно (*to di' hēmōn autōn kaloymenon*), он всего лишь меняет название, и он не докажет, что только оттого, что мы приобрели одно из тех упреждающих понятий, которые вводят в заблуждение, мы называем причиной способность действовать произвольно [...] Если в нас нет ни содействующей причины, ни побуждения, каковое может отвратить нас от поступков, которые мы совершаем, обозначая их причину как способность действовать произвольно; если он приписывает лишенной разума необходимости все поступки, причиной которых мы твердо считаем нашу способность действовать произвольно, он только переименит название; ни один из наших поступков он не изменит, как это может сделать иной раз тот, кто, понимая, что исходит от необходимости, бывает в состоянии отвратить тех, кто хочет совершить какой-то поступок вопреки принуждению [необходимости]» (34. 28 Arrighetti, 2-е изд. = Long-Sedley 20 C).

Свобода и моральная ответственность, таким образом, сохраняются благодаря идее, что каждый из нас — это некое «я», психологический субъект, автономный источник действий, зависящих от него самого и несводимых к механической сумме движений, которые сообщают друг другу и получают от окружающей среды атомы, составляющие наше тело и душу. *Clinamen* не упомянут в пассаже, откуда мы привели несколько выдержек; и в некотором смысле он не является необходимым для доктрины Эпикура; напротив, он может опасно скомпрометировать ее, особенно потому, что его нельзя не представить как нарушение принципа причинности, не сулящее ничего хорошего. Остается ли для него какая-нибудь понятная роль? Возможно, да, если предположить, что он не столько

1. XL, пер. С. И. Соболевского.

часть атомного механизма, соответствующего определенному целенаправленному действию, сколько один из факторов формирования личностного «я» и характера человека, а также изменения характера путем нравственного воспитания.

Тогда можно было бы сказать, по крайней мере в качестве догадки, что *clinamen* требуется не только при объяснении образования достаточно устойчивого мира, но и при объяснении формирования души, достаточно цельной, чтобы обладать личностным характером, т. е. расположенностью осуществлять на тело, с которым она тесно связана, причинное воздействие сравнительно постоянного типа. Однако если бы заменили внешнюю необходимость жестким психологическим детерминизмом, то, избежав Харибды, рисковали бы натолкнуться на Сциллу: не будучи рабами внешнего по отношению к ним механизма, люди всецело зависели бы от характера, сформировавшегося в них без их участия, и не были бы ни в чем ответственны. Вероятно, *clinamen* должен быть введен также и для того, чтобы объяснить способность нашего характера развиваться и меняться, не только под влиянием случайного общения и повседневного опыта, но и в результате целенаправленного методического воздействия одной души на другую через наставления, советы, увещания, совместную жизнь друзей и совместное искание счастья. Так же как в гибкой и сложной нервной системе, где разветвления и синапсы не установлены раз и навсегда, в механизме атомов души могут быть проложены и закреплены новые пути, и именно поэтому нравственное воспитание имеет смысл. Можно даже сказать, в заключение, что эпикурейское учение о свободе есть учение о психофизиологических условиях возможности, практической осуществимости и, как неизящно выражаются в наши дни, эффективности нравственного воспитания. В конечном счете, это вполне естественно: ведь если кто-то открывает школу счастья и объявляет программу столь амбициозную, как программа Сада, от такого учителя можно потребовать, самое меньшее, чтобы у него были веские основания полагать, что ученики, которых он примет в свою школу, сумеют извлечь пользу из полученного там образования.

3. СТОИКИ

Стоическая школа была создана немногим позднее школы Сада; ее основатель, Зенон из Кития, родился через семь лет после Эпикура; свою школу Зенон учреждает через пять или шесть лет после того, как Эпикур основал Сад (~ зоб); умирает он через девять лет после Эпикура. Этот хронологический параллелизм символизирует конфронтацию двух школ, преобладающих на философской сцене эпохи эллинизма. При достаточно упрощенном представлении о них мы легко нарисовали бы, черта за чертой, общую картину их противостояния. Со стороны Эпикура – подчеркнутое презрение к традиционному образованию, к диалектике, к наполнению философского языка искусственными специальными терминами; обновленная материалистическая физика Демокрита – антителиологическая, дисконтинуалистская, механистическая; космология, в которой множественные миры сосуществуют и сменяют друг друга в бесконечной вселенной и никакой бог не причастен ни к их появлению, ни к их функционированию; этика наслаждения; утилитарная политическая философия, ставящая во главу угла безопасность и возбраняющая мудрецу искать почестей и должностей, сопряженных с властью. Со стороны стоиков – неослабный интерес к анализу и практическому применению всех аспектов *логоса*: речи и разума; физика, по сути также материалистическая, но свою досократическую основу нашедшая у Гераклита, а не у мыслителей-атомистов; континуалистское, динамическое и организмическое видение природы; единственный и целиком заполненный мир, совершенно единообразный и проникнутый промыслительным божественным разумом; ригористическая этика добродетели как необходимого и достаточного условия счастья; политическая философия солидарности, побуждающая каждого к исполнению своих обязанностей.

Прежде чем конкретизировать эту картину, следовало бы, однако, выделить черты, сближающие обе школы, а также особенности, нарушающие «симметрию» их противостояния. Общее у них, по сути, то, что делает их двумя типичными философскими учреждениями своего времени: существование

определенной школьной ортодоксии, стремление представить всеохватывающий и как можно более систематизированный корпус доктрин, подчиненность теоретических исследований и преподавания, по крайней мере в принципе, практической цели — нравственному воспитанию и обретению долговечного счастья. Нарушает «симметрию» их противостояния, прежде всего, различенность внутри самой их общности. Так, ортодоксия гораздо строже в эпикуреизме, где Учитель — объект настоящего культа личности и оставленные им тексты должны постоянно перечитываться, заучиваться на память и претворяться в собственные убеждения учеников; у стоиков членам школы явно дается больше свободы и больше возможностей самостоятельного толкования; впрочем, это приводит к внутренним разногласиям, иногда к полемике, по более или менее важным вопросам. Знаменательно, что стоики называли себя не «зеноновцами», по имени отца-основателя школы, а «людьми из Портика» (Stoa), по названию места в Афинах («Расписной портик», Stoa poikilē), недалеко от агоры, где первые ученики Зенона обычно слушали своего учителя: указывалось не на человека, а на место, где он выступал перед другими со своими речами. Структура систем, сколь бы четкой она ни была с той и с другой стороны, имеет разный характер: дух дискретности, присущий эпикуреизму, предрешает структуру, в которой начала ясно отличаются от следствий и даже, как мы видели, создают рамки, внутри которых следствия остаются неопределенными; дух континуальности, свойственный стоицизму, выражается в органичной доктрине, где все до такой степени взаимосвязано, что в принципе неважно, за какую нитку потянуть, — в конце концов разовьется весь клубок.

Требуется конкретизации и общее представление, согласно которому эпикуреизм и стоицизм в культурном и этическом плане — две «симметричные» философские системы. Несмотря на свой прочный успех, свое глубокое влияние на маленькие рассеянные по разным городам сообщества, свою притягательность для личностей, обладающих особым обаянием, а порой и талантом (кроме Лукреция вспомним о латинском поэте Горации или об Аттике, друге Цицерона), эпикуреизм остался учением, в известной степени маргинальным: порвавший с господствующей философской традицией (это единственная школа того времени, совершенно безразличная к

Сократу), подозреваемый в атеизме и в отсутствии гражданственности, компрометируемый своим подчеркнутым гедонизмом, он не стал вполне уважаемой философией; против него охотнее пускают в ход оскорбления и клевету, нежели аргументы. Когда афиняне снаряжают в Рим, в ~ 155 г., знаменитое посольство трех философов, которое будет означать вступление греческой философии в римский мир, они отправляют стоика, платоника и приверженца аристотелизма. Никому, похоже, и в голову не пришло послать вместе с ними эпикурейца. О стоицизме же, напротив, было бы, без сомнения, справедливо сказать, что он со временем снискал уважение: испытывавший вначале влияние киников и превзошедший их в решительной критике всеми принимаемых общественных установлений и условностей, Зенон в конце концов удостоился публичных почестей от афинян за то, что «призывал к добродетели и здравомыслию тех молодых людей, которые сходились к нему для поучения, обращал их ко всему наилучшему и в собственной жизни являл для всех пример согласия с учением, которое проповедовал»¹. Гораздо более способный и более расположенный, нежели эпикуреизм, к теоретическим компромиссам, стоицизм сумел примениться к многообразию индивидуумов и обстоятельств; каждый, от героя до рядового гражданина, от императора до раба, мог найти здесь духовную пищу по вкусу. Его влияние, не менее продолжительное, чем влияние эпикуреизма, было заметно более широким: в собственно философском плане стоицизму удалось даже противников своих заставить принять его словарь и характерный для него способ постановки проблем, и в ~ I в. он был включен в эклектический синтез академика Антиоха Аскалонского; в более общем плане побег стоицизма, хорошо привившийся на римской традиции, в дальнейшем принес свои плоды — произведения, которые наложили глубокий отпечаток на западную этику. В силу этих обстоятельств именно стоицизм, а не эпикуреизм является преобладающей философией эллинистической эпохи.

Долгую историю стоической школы часто делят на три периода, традиционно называемые стоицизмом «ранним», «средним» и «поздним», или «римским» (последняя стадия развития стоицизма приходится на эпоху Римской империи,

1. Диоген Лаэртский VII, 1, 10. Пер. М. Л. Гаспарова.

вследствие чего она выпадает из эллинистической эпохи в собственном смысле слова). Возможно, целесообразнее было бы выделять прежде всего афинский период, когда стоическая школа представляет собой постоянное учреждение, действующее в Афинах и последовательно возглавляемое официально избираемыми схолярхами; завершается этот период в конце ~ II в. Наиболее выдающиеся и наиболее известные из афинских схолярхов — первые три. Зенон (~ 334 — ~ 262) становится главой школы лишь после того, как получает прекрасное, разностороннее философское образование, в котором киническая составляющая играет первостепенную роль, но сочетается с влиянием Полемона, третьего преемника Платона во главе Академии, и блестящего диалектика Диодора Крона. Зенон закладывает основы стоического учения и образа жизни, обычно пользуясь лаконичными формулировками, так что его последователи поставят своей задачей их разъяснить. Преемник Зенона, Клеанф из Асса (~ 331 — ~ 232), избранный схолярхом за свою непреклонную верность доктрине учителя, человек глубоко религиозный, но не отличающийся гибкостью ума, не смог воспрепятствовать тому, что стоическая доктрина была несколько поколеблена критикой и возражениями, исходящими, в частности, от Аркесилая, придавшего платоновской Академии скептическую направленность. Третий схолярх, Хрисипп из Сол (~ 280 — ~ 206), вновь овладел ситуацией, проявив неистощимую энергию: плодовитый писатель, талантливый логик, страстный полемист, он как бы заново основал Портик и во многих отношениях был его подлинным создателем; во всех областях стоического учения он углубляет анализ, связывает понятия, усиливает аргументы. Существовала пословица, что, не будь Хрисиппа, не было бы и Портика.

Преемники Хрисиппа в Афинах, сменявшие друг друга на протяжении ~ II в., — личности, быть может, не столь яркие и, главное, менее известные; об этом приходится только сожалеть, поскольку все более тщательное изучение оставленных ими слабых следов показывает, что они, возможно, предприняли весьма интересные изыскания (речь идет в особенности о Диогене из Вавилонии и Антипатре из Тарса) и ввели новшества, часть из которых прежде уже приписали позднейшим авторам, отнесенным поэтому, далеко не бесспорно, к «среднему стоицизму».

После афинского периода, когда стоицизм привлекал в сре-

доточие греческого философского мира множество учеников, которые, как и большинство их учителей, были родом из мест зачастую неблизких (Кипр, Малая Азия, Средний Восток), стоицизм, наоборот, начинает распространяться вширь. Один из центров преподавания функционирует некоторое время на Родосе, где родился Панэтий, традиционно рассматриваемый как первый представитель так называемого «среднего» стоицизма; на Родос приезжает работать и его ученик Посидоний из Апамеи. Но Панэтий немало времени проводит в Риме, где его философия оставляет глубокое впечатление в просвещенных кругах общества, а Посидоний совершает длительные научные поездки по Средиземноморью. Как видно уже из латинизированной формы имен, под которыми известны эти два философа, стоицизм проникает вглубь римского мира. На этот мир он оказывает влияние, в то же время сам подвергаясь влиянию его традиций; а главное, он перестает быть философией одних преподавателей или тех, кто всецело занят философствованием; он покоряет самые несхожие души, и блеск его славы сияет в самой разнородной общественной среде. В эпоху империи крупнейшие авторы-стоики — советник императора Сенека (1–65), вольноотпущенник Эпиктет (55–135), проповедующий свое учение в маленьком городке Эпира, и, наконец, властелин мира, сам император Марк Аврелий (121–180). Немногие из философов могут похвалиться тем, что нашли столь же красноречивые свидетельства своей универсальности.

Важно отметить, что физическая судьба бесчисленных трактатов, написанных философами-стоиками, чрезвычайно разнилась; это обстоятельство предопределило представление о стоицизме и то влияние, какое он оказывал в Новое время. От Зенона до Посидония включительно ни одно сочинение не сохранилось целиком, если не считать знаменитого *Гимна Зевсу* Клеанфа. До нас дошли лишь довольно многочисленные фрагменты или дословные цитаты разной длины, перечни заглавий, часто очень длинные (список сочинений Хрисиппа, сохранившийся, однако, не полностью, содержит 161 название — сколько было бы нам работы и сколько, возможно, мы встретили бы неожиданностей, если бы все это дошло до наших дней в целостности и сохранности!), много парафразов и сокращенных или же подробных, более или менее систематических изложений, нередко написанных противниками стои-

цизма и чаще относимых к стоикам вообще, чем к какому-либо отдельному автору. Наиболее важные источники, в хронологическом порядке, — это, несомненно, философские диалоги Цицерона (~ 106 — ~ 43): *Учение академиков*, *De officiis*, *De fato*, *De finibus*, *De natura deorum*; полемические трактаты Плутарха против стоиков (I–II вв.); произведения скептика Секста Эмпирика (II в.); труды его современника, врача-философа Галена; наконец, книга VII сочинения Диогена Лаэртского *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов* (II–III вв.), полностью посвященная стоикам. Весь этот материал, обильный, но разрозненный, был объединен современными учеными в собрания *Фрагментов ранних стоиков* (это название изданного в начале XX в. Хансом фон Арнимом основного труда, в котором тексты даны на языке оригинала; совсем недавно его отчасти вытеснило намного более полное собрание фрагментов, относящихся только к диалектике, опубликованное с немецким переводом Карлхейнцем Хюльзером).

Совсем иной была судьба наследия поздних стоиков. Сохранились сочинения трех крупных представителей римского стоицизма: трактаты и нравоучительные письма Сенеки; безыскусные и грубоватые в своей прямоте беседы Эпиктета, записанные его учеником Аррианом, и его *Руководство* (или, может быть, точнее «Кинжал»)¹, небольшое собрание максим, предназначенное для того, чтобы всегда быть под рукой; великолепные *Размышления* Марка Аврелия. Эти произведения, в которых гораздо меньше специальной терминологии, чем в сочинениях преподавателей из Портика, и в которых этический интерес значительно преобладает над всяким другим, несколько изменили (независимо от своей внутренней красоты) существующий образ стоицизма. Можно с уверенностью сказать: именно им Портик обязан тем, что прилагательное «стоический» наполнилось новым смыслом.

СТРУКТУРА И ПОДРАЗДЕЛЕНИЯ СТОИЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ

Стоики весьма гордились последовательностью и систематичностью своего учения и яро защищали его от всех упреков в

1. Греческое *enkheiridion* («нож», «кинжал») позднее стало обозначать и «руководство», «пособие» (ср. *enkheiridios* — «несомый в руках»).

двусмысленности или противоречивости: уберите из него хоть одну букву, говорил восторженный приверженец и выразитель стоической философии у Цицерона, и все сооружение рухнет. Согласно очень давнему и еще далеко не отмершему представлению, правдивая книга — это как бы отображение мира в зеркале и ее композиция воспроизводит структуру отражаемого в ней предмета. Стоицизм, с его развитым самосознанием, являет прекрасный пример такого притязания: мир в его восприятии есть полное, непрерывное, подчиненное во всех своих частях одним и тем же законам, четко организованное единство, в котором все перемешивается и взаимопроникает, не сливаясь одно с другим, в котором здесь и теперь не происходит ничего, что не отозвалось бы позднее и в другом месте; соответственно и сама доктрина усматривает в себе те же черты. Это, как было справедливо замечено, «монолитная философия», притягательная для ума и сердца тем, что она есть мировоззрение, которому можно быть приверженным всецело. Ее притязание на всеохватность ярко проявляется в стоическом определении мудрости (*sophia*/σοφία) как «знания о божественном и человеческом». В этой формулировке слово «знание» (*epistēmē*/ἐπιστήμη) надо понимать в самом сильном смысле — в смысле абсолютно достоверного, бесспорного, не допускающего сомнений когнитивного состояния, гарантирующего полное владение целой областью, к которой оно относится; что же касается выражения «божественное и человеческое», то оно, конечно же, обозначает все сущее (поскольку физический мир есть мир божественный, как мы увидим далее). Отсюда следует, что в отношении мудрости действует принцип «все или ничего»: мудростью либо обладают, либо не обладают (как правило, не обладают); ею нельзя обладать в малой степени, и никто не может ссылаться в свое оправдание на то, что занимается еще только первый год.

Зачем же тогда открывать стоическую школу, зачем записываться туда, и что же там делают, если не учатся мудрости? Правильный ответ состоит не в том, что там учатся философии, понимаемой, по традиции, как «любовь» или «стремление» к мудрости; правильный ответ в том, что там упражняются — усваивая теоретические учения, проводя всякого рода интеллектуальные изыскания и претворяя в жизнь определенные нравственные принципы — с целью самосовершенствования, обретения всего доступного человеку превосходства (*aretē*/

ἀρετή, — это слово обычно переводят как «добродетель», но такой перевод хорош, только если в нем звучит мужественная струна итальянской virtù). Если философия подлежит делению по крайней мере на одном основании, то лишь потому, что совершенство имеет разные сферы применения, из которых самые широкие — познание мира, наше поведение в повседневной жизни и употребление нашего разума. Таким образом, физика, этика и логика — прежде всего «добродетели», а затем уже философские дисциплины, и именно потому, что они «добродетели», их надо изучать тем, кто их не знает, и преподавать — тем, кто знает.

Трехчастное деление философии, как мы видели, не было совершенно новым во времена Зенона; но благодаря стоицизму оно окончательно утвердилось. Однако нельзя просто сказать, что философия, согласно стоикам, делится на три части — логику, физику и этику; это положение приписывается только Зенону из Тарса, первому преемнику Хрисиппа. До него первые учителя говорят лишь о частях философского *логоса*, т. е. речи, в которой философия излагает себя: на этом уровне она вынуждена нарушить свою прекрасную целостность, поскольку нельзя, конечно же, сказать все сразу. Стоики колебались и в том, чтобы говорить здесь о «частях»; слово это, по их мнению, непосредственно связывается в уме с действительной разделенностью и хотя бы относительной независимостью частей, о которых идет речь; они предпочитали пользоваться не столь «физическим», более отвлеченным словарем и охотнее говорили об «областях», «видах» и «родах» философии.

Это осторожное трехчастное деление, принимающее в соображение целостность делимого предмета, ставило определенное число теоретических и практических проблем, которые к тому же накладывались одни на другие. Понятно, что логика, физика, этика не являются дисциплинами, полностью независимыми друг от друга, — какова же их зависимость: круговая и взаимная или однонаправленная, линейная? Во втором случае между ними могли бы существовать отношения теоретического преобладания (одна дисциплина устанавливает начала, а какая-то другая выводит из них следствия) или практической подчиненности (одна дисциплина служит средством для какой-то другой). В первом случае дело обстоит бы иначе, и взаимопроникновение этих трех дисциплин не предполагало бы, что одна из них обладает особым статусом. Дидакти-

ческие нужды, по-видимому, заставили многих учителей-стоиков отказаться от крайней формы преподавания, возможно, заключенной в самой логике их системы: от того, чтобы давать ученикам «смесь» — сразу всего понемножку. Большинство приняло определенный порядок обучения, вероятно, не запрещая себе при случае сослаться на другие, еще не изученные части программы. Этот порядок преподавания, как нам известно, у разных учителей был не всегда одинаков. Он находится в сложном отношении с порядком важности, или ценности, сообщаемого знания: в некотором смысле то, что преподают в первую очередь, есть самое важное (ибо, если его не усвоят, дальше ничего не поймут), в другом же смысле самое важное — то, что преподают в последнюю очередь (ибо, чтобы его понять, надо понимать все остальное).

Те, кто в наши дни стремится к дидактически приемлемому изложению стоической философии, сталкиваются с той же проблемой, что и преподаватели из Портика; они испытывают затруднение, которое угадывается за разнообразием решений, принимаемых учителями-стоиками. Наиболее распространенный порядок преподавания был, несомненно, таков: 1) логика, 2) физика, 3) этика; но мы располагаем дословной цитатой из Хрисиппа, где рекомендуется следующий порядок: 1) логика, 2) этика, 3) физика, последний и самый важный раздел которой — теология, завершающая собой посвящение, сравнимое с посвящением в таинства. Встречается и другой порядок, засвидетельствованный разными авторами: иногда первой идет этика, иногда — физика.

Размышление относительно «областей философской речи», в котором соединяются дидактические соображения и соображения ценности, или важности, разного рода знаний, вполне естественно сопровождается функциональным различием трех крупных философских дисциплин: если их можно разделить и преподавать порознь, по крайней мере отчасти, то, конечно, потому, что у них разные предметы; но если их должны преподавать именно так, то это связано и с тем, что они выполняют разную функцию в образовательном процессе и в совершенствовании личности учащихся. Секст Эмпирик, например, передает нам такое обоснование стоической методики преподавания, соответствующей порядку, рекомендованному Хрисиппом:

«Стоики говорят, что первой у них идет логика, второй — этика, в конце же помещается физика. Ибо сначала ум должен окрепнуть в неуклонном следовании преподаваемому, а чтобы придать мышлению силу, нужна как раз диалектика. Затем надо излагать этическое учение для улучшения нравов; усвоение его будет достаточно твердым, если ученик уже приобрел способность правильно строить рассуждения. А в последнюю очередь надлежит преподавать физическое учение, ибо оно более божественно и требует более глубокого рассмотрения» (*Adv. math.* VII, 22–23).

Благодаря Диогену Лаэртскому и Сексту сохранилось множество образных сравнений, которыми пользовались учителя-стоики, чтобы проиллюстрировать единство доктрины и функциональные соотношения между тремя ее частями. Сравнения эти, сопровождаемые разъяснениями, иногда не совпадали в деталях. Некоторые сравнивали философию с яйцом; все они уподобляли логику скорлупе, оберегающей целое, но одни говорили, что этика — белок, а физика — желток, другие же утверждали, что белок, пища зародыша, — это физика, а желток — этика. Соперничество между этикой и физикой, претендующими на то, чтобы занимать центральное место, без сомнения, выражает определенные расхождения между теми из стоиков, кто отдавал приоритет практике, и теми, кому был свойствен более созерцательный настрой; но эти две тенденции можно примирить, если признать, что этика является главенствующей в плане целеполагания (она есть то, ради чего выстраивается все остальное), а физика главенствует в плане познания (она устанавливает основные, наиболее общие начала, в соответствии с которыми объясняется все прочее). Так можно было бы объяснить, почему Хрисипп, считая вершиной своего учения теологический раздел физики, в то же время утверждал, что «физическое исследование должно предприниматься единственно ради различения блага и зла» (Плутарх. *О противоречиях у стоиков*, 9; *Moralia*, 1035 d).

Другой образ, в толковании которого, очевидно, не было подобных расхождений, — образ поля или фруктового сада: логика представлена здесь (опять-таки в виде защитного элемента) изгородью, окружающей поле; физика соответствует земле с произрастающими на ней растениями и деревьями; этика же соответствует жатве и плодам — полезному продукту целого. Сам этот образ, однако, был подвергнут критике Посидонием, который полагал, что изгородь, деревья и плоды слиш-

ком отличаются друг от друга, чтобы удачно символизировать неразделимые «части» философии; он, со своей стороны, уподоблял философию живому существу, т. е. существу, чье органическое единство служит образцом; физика соответствовала у него крови и плоти такого существа, логика — костям и сухожилиям, а этика — душе (другая трактовка того же образа представляет функции физики и этики наоборот, как в примере с яйцом; но эта трактовка не приписывается конкретно ни Посидонию, ни какому-либо другому учителю). Такая ревизия любопытна в нескольких отношениях, тем более что она исходит от Посидония, кто гораздо более активно и увлеченно, нежели другие стоики, занимался собственно научными исследованиями в самых различных областях (математика, астрономия, метеорология, география, климатология, океанология, сейсмология, геология, минералогия, ботаника, зоология, история, этнология). Неутолимая жажда знаний о физическом и человеческом мире, как видим, не мешала ему считать этику «душой» стоической системы, т. е. жизненным началом, одухотворяющим и объединяющим в одно целое совокупность учений. Следует отметить также значительное изменение статуса логики. В образах, отвергаемых Посидонием, логика играет защитную роль: по-видимому, она призвана в основном отражать нападения и вторжения извне, что вполне соответствует охранительной функции, для которой ее предназначал Зенон, — отбивать атаки на положительные учения, опровергая выдвигаемые против них возражения и разоблачая софизмы, лежащие в основе этих возражений. Напротив, в образном сравнении Посидония логика, уподобляемая костям и сухожилиям живого существа, утрачивает свое периферическое положение и свою защитную функцию; кости находятся внутри животного; скелет и сухожилия — это прочные части, которые поддерживают тело и обеспечивают его сочлененность, позволяя принимать различные положения. Логика исполняет теперь структурирующую роль, что легко понять после решительных шагов Хрисиппа как в области логики в собственном смысле слова, так и в области рационального сочленения всей стоической доктрины.

Отметим, что, несмотря на изменение статуса, придаваемого логике, стоики, даже когда они отводили ей вспомогательную роль, всегда без колебаний признавали логику полноправной «частью» (или, если угодно, «областью») философии,

наравне с физикой и этикой. В этом они расходились с перипатетической традицией, в которой логика рассматривается не как наука и не как часть философии, а как инструмент, или орудие, философии и науки, — таково значение названия *Органон*, данного совокупности логических сочинений Аристотеля. С точки зрения аристотеликов, изучая логику, не приобретают никакого знания объектов (т. е. никакого знания вообще), а лишь получают формальные орудия, которые послужат для приобретения знаний тогда и только тогда, когда их применят к чему-то объективному. По мнению стоиков, когда изучают логику, то изучают нечто объективное; но это не значит, что стоики мыслят логику не столь формальным образом: наоборот, они мыслят ее еще более формально. Формы, элементы, структуры языка и умозаключений сами становятся особого рода объектами, тем более важными, что они образуют внутренний строй не только человеческого, но и субстанциально не отличающегося от него божественного разума, управляющего вселенной.

Есть, однако, дисциплины, по мысли некоторых стоиков вспомогательные по отношению к философии, но не являющиеся ее частями и, таким образом, разделяющие статус логики у перипатетиков: это частные науки, такие как математика, астрономия, медицина, филология, о которых уже было сказано, что в эпоху эллинизма началась их основательная эмансипация от философии. Стоики оказались в довольно щекотливом положении относительно этих наук. С одной стороны, в духе древней досократической традиции они провозглашают, что «мудрец знает все», поскольку он обладает мудростью, «знанием божественного и человеческого». Всеобъемлющее знание, по крайней мере в принципе, возможно для человеческого ума, и потому стоики не могут согласиться с тем, что частные науки полностью независимы от философии. Но они достаточно реалистичны, чтобы не требовать от мудреца энциклопедической осведомленности во всех областях частных наук. Поэтому они пытаются определить для этих наук статус «частичной деколонизации». В физике, например, они различают наиболее общие, кардинальные вопросы, которые относятся только к физике философов, и вопросы, объединяющие физику философов и физику ученых; но эти последние вопросы решаются у философов и ученых разными методами и с разной конечной целью: философы предоставляют ученым

наблюдение и сбор фактов, а перед собой ставят задачу объяснить факты через их причины, или, по крайней мере, через их ближайшие причины.

За исключением Посидония, философы-стоики, в отличие от большинства своих предшественников, не были учеными-исследователями; они просто держались в курсе научных исследований своего времени. Однако они позволяли себе время от времени вторгаться в область этих исследований и при таких вторжениях не всегда показывали себя с выгодной стороны. Клеанф едва не обесславил стоицизм, требуя привлечь к суду за нечестие Аристарха Самосского, самобытного астронома Античности, который поместил в центре мироздания Солнце, а не Землю. К счастью, Клеанфа не послушались. Хрисиппу лучше было бы молчать, когда, оспаривая нескольких крупных врачей своего времени и выдвигая доводы, которые могут показаться смешными, он утверждал, что ведущая часть души пребывает не в мозге, а в сердце. Любопытно, что при этих явно неудачных вторжениях в научную сферу оба философа не прилагают никаких усилий к тому, чтобы противопоставить соображениям ученых обратные соображения такого же типа: они выставляют аргументы несомненно иного порядка. Порицая Аристарха, Клеанф не пытается доказать, что традиционный геоцентризм позволяет объяснить астрономические явления лучше, чем гелиоцентризм; он расценивает как «нечестивое» деяние смещение «очага вселенной». В споре с первыми исследователями нервной системы Хрисипп не приводит анатомических доводов, но делает жест, повторяющий движение подбородка вниз, когда мы говорим еἶ («я»), переписывает строки из поэтов и выражения простых людей. Это, быть может, наивный, но в конечном счете вполне допустимый способ напомнить исследователям, вводящим технические термины, о правах непосредственного внешнего опыта, о котором можно было бы сказать, что поверхностное знание (знание ученых) отдаляет от него, а глубокое знание (знание философов) смыкается с ним.

ЛОГИКА И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ СТОИКОВ

Стоики, и в особенности Хрисипп, принадлежат к числу крупнейших логиков — в современном смысле слова — во всей истории этой дисциплины (хотя констатировано это сравни-

тельно недавно и к тому же они, возможно, больше, чем было принято считать, позаимствовали у предшествовавших им диалектиков). Следует, однако, сказать, что они понимали «логику» гораздо шире, чем ее понимают в наше время. Как дисциплина *логоса*, т. е. прежде всего языка, или по крайней мере рационального языка, логика есть, в первую очередь, наука хорошо говорить. Главное ее деление состоит в различении, впрочем уже ставшем классическим, двух основных областей применения языка: связного рассуждения, для которого правила хорошей речи — это правила риторики, и рассуждения при помощи вопросов и ответов, для которого эти правила — правила корректного спора и корректной аргументации. Обе дисциплины, и диалектика, и риторика, именуется науками, а не искусствами; их главная задача — сделать человека способным распознавать истину, не только относительно изучаемых ими предметов, но и относительно какого бы то ни было предмета. Видение всех вещей, включая те, которыми ведают физика и этика, достигается через исследование, осуществляемое в процессе рассуждения: стоики меньше всего стремились к тому, чтобы избежать посредничества языка.

Общее деление логики иногда включало и другие разделы, наличие которых было оправдано значимостью изучаемых ими предметов для открытия и распознавания истины. Так обстоит дело с теорией определений, играющих важнейшую роль в стоической философии и ее методологии, пожалуй, можно даже сказать — в схоластике стоиков, больших любителей дистинкций, делений и определений; так обстоит дело и с теорией «правил (*kanones*) и критериев», соответствующей их теории познания. Маловероятно, чтобы этими группами вопросов попросту пренебрегали те из стоиков, которые не считали их непосредственными частями логики; вероятнее, что они рассматривали их как части диалектики; те же, кто решил дать им равноправие, сделали это, чтобы подчеркнуть их важность, а возможно, и опасаясь, как бы открываемый ими доступ к реальности не был прегражден чрезмерно формальным и «пустым» истолкованием диалектики.

Во всяком случае, принято начинать изложение стоической логики, а тем самым и всей доктрины с теории познания, т. е. с раздела «правил и критериев». Именно в этом разделе стоики возводят восхваляемый ими самими незыблемый фундамент, на котором они строят свою догматику. Представляется есте-

ственным, прежде чем преподнести как истинную какую бы то ни было «догму», твердо установить, что мы имеем доступ к истине, т. е. располагаем «критерием истины», в том значении этого выражения, которое стоики придавали ему чаще всего. Первенство этого предварительного вопроса в изложении доктрины, возможно, было признано не сразу, возможно, оно стало следствием ожесточенной полемики вокруг стоического «критерия»; но, по-видимому, оно уже утвердилось к тому времени, когда стоицизм начал распространяться через учебники и школьные сжатые изложения, о чем свидетельствует известный текст, приведенный Диоклом Магнесийским, автором написанного в ~ I в. *Обзора философов*. Сам этот текст приводится у Диогена Лаэртского (VII, 49); не вполне понятно, где конец цитаты, но мы, по крайней мере, знаем, где ее начало, а начинается она так:

«Стоики первым полагают учение о впечатлении [*phantasia/φαντασία*] и чувственном восприятии, поскольку критерий, которым распознается истина вещей, относится к роду впечатления {*kata genos phantasia esti*} и поскольку минуя впечатление нельзя разработать учения о согласии [*synkatathesis/συγκατάθεσις*], постижении [*katalēpsis/κατάληψις*, буквально «схватывании», «улавливании» или «понимании»] и мышлении, — а учения эти предшествуют всему остальному. Ибо сначала бывает впечатление, а затем уже разум, обладающий способностью высказывания, выражает в словах то, что испытывается через впечатление».

В этом тексте еще не называется критерий истины. Здесь только указывается, в каком роде его следует искать: это определенный вид рода *phantasia* — впечатления. При таком подходе теория познания укореняется в более общей теории наших связей с миром: если у нас имеются истинные впечатления, то прежде всего потому, что у нас есть впечатления вообще, а еще точнее, потому, что мы испытываем впечатления — мы пассивны по отношению к миру, который физически воздействует на нас и на наши органы чувств. Эта пассивность мягкого воска, «чистой доски» (т. е. еще не заполненной дощечки, хорошо выровненной, чтобы наносить на нее знаки письма) гарантирует объективность наших впечатлений, по крайней мере в принципе; ведь если бы мы вносили в них нечто от себя самих, они могли бы отражать, в сложном смешении, то, что было бы в них от мира, и то, чем они были бы обязаны нам. С другой стороны, пассивность впечатлений — чистых яв-

лений — позволяет возложить непосредственно на воспринимающего субъекта ответственность за его реакцию на них: как мы относимся к полученному впечатлению, даем ли ему свое «согласие» или нет, — это, даже когда мы очень склонны дать согласие, всегда остается «зависящим от нас самих и произвольным». Мы не ответственны за наличие у нас тех или иных впечатлений, но ответственны за то, что составляем (или не составляем) те или иные мнения, потому что мнения, которые мы составляем (или не составляем), — это то, чем становятся наши впечатления, когда мы дали или не дали им, сознательно или неосознанно, наше свободное согласие.

Для того чтобы имело смысл оценивать акты согласия, к примеру, говорить, что тот совершил ошибку из торопливости, дав свое согласие в таком-то случае, а тот — из предубеждения, отказавшись дать согласие в другом случае, впечатления должны обладать объективными внутренними признаками, в зависимости от которых акт согласия оправдан или нет. Существует такой вид рода «впечатление» (один-единственный), которому безусловно надлежит давать свое согласие: это впечатление, обозначаемое у стоиков как «познающее» или «постигающее» (*phantasia katalēptikē* / *φαντασία καταληπτική*)¹. У него есть три отличительные черты: как следствие в каузальном процессе, оно исходит от реального объекта; как образ в паре «представляемое — представление», оно воспроизводит все признаки, присущие объекту, от которого оно исходит; наконец, оно таково, что не могло бы исходить ни от какого другого объекта, кроме того, от которого исходит. Последний пункт Зенон, как говорят, прибавил, чтобы ответить на каверзное возражение академика Аркесилая: впечатление могло бы в точности воспроизводить все характеристики своего объекта; но если бы существовал другой объект, имеющий те же самые характеристики (например, брат-близнец), то впечатление объекта А исходило бы действительно от объекта А и воспроизводило бы признаки объекта А, но, однако, его можно было бы ошибочно принять за впечатление объекта В. Чтобы доказать неосновательность этого возражения, вызвавшего долгие отвлеченные споры, потребовалось ни более ни менее,

1. В нашей специальной литературе это выражение чаще переводится как «постигающее представление». См. терминологическое разъяснение А. А. Столярова в кн.: *Фрагменты ранних стоиков*, т. I. М., 1998, с. 25.

как постулировать онтологический принцип различимости нетождественных: если А и В не одно и то же сущее, тогда не все свойства у них одинаковы и можно, по крайней мере де-юре, различить их по несовпадающим свойствам. В реальности не бывает двух объектов, тождественных во всех отношениях; следовательно, и в представлении не бывает двух адекватных и во всех отношениях тождественных впечатлений от объектов; впечатление, исходящее от одного объекта, таково, что оно не могло бы исходить от другого. По крайней мере де-юре, можно помыслить вид знания, который требуется, чтобы не принимать одно впечатление за другое. Понятие познающего впечатления — это, наверное, скорее способ рассматривать как решенную, нежели способ действительно разрешить, одну старую проблему, а именно: как можно было бы сравнивать следствие в нас с внешней по отношению к нам причиной, представление с его объектом, чтобы увидеть, соответствует ли одно другому; надо было бы иметь доступ к внешней причине независимо от ее следствия в нас, к объекту независимо от всякого представления. Познающее впечатление по видимости разрешает эту «квадратуру круга», в том смысле что оно есть как бы репрезентативное следствие, несущее в себе самом неопровержимое свидетельство своей достоверности и своего подлинно каузального происхождения.

Однако, когда познающее впечатление получило согласие, которого оно заслуживает, еще рано говорить о знании. Результат этого — пока еще только «улавливание» или «схватывание» (*katalēpsis*), обособленное и ограниченное, безусловно истинное, но не подпадающее под понятие «знания» (*epistēmē*). Стоики устанавливают очень строгие нормы законного употребления слова «знание»: тот, кто обладает знанием, должен не только постичь истинные положения — он должен включить их в некую рациональную структуру, благодаря которой его постижение «непоколебимо никаким доводом разума». Вот почему, хотя обыкновенный человек, конечно, может мыслить и говорить нечто истинное, «знанием» истины обладает только мудрец.

Вместе с тем всякий человек, достигший взрослого возраста, владеет членораздельной речью, языком, в достояние которого входят понятия, естественно проистекающие от накопленного в течение жизни чувственного опыта. Поэтому, даже если впечатления являются типично чувственными впе-

чатлениями, они заслуживают того, чтобы называться «разумными» (или «речевыми», *logikai*), по той простой причине, что они – впечатления существа, обладающего речью и разумом. Чувственный опыт у такого существа почти сразу же улавливается языком, выражающим его в виде суждений и, таким образом, подчиняющим его понятиям, сначала простейшим («это – белое», «мягкое»...), затем все более сложным, включающим все больше элементов («это – человек», «лошадь»...; «смертное существо, обладающее разумом»...). Эти суждения, которым мы вольны дать свое согласие или отказать в нем, сознательно или же неосознанно, могут быть ложными; но понятия, которые они вводят в действие, когда образуются в нас естественным путем через накопление опыта, а не как результат искусственных операций ума, наследуют достоинство критерия от познающих впечатлений, будучи тем, что отложилось от них в душе. Парадоксально ли для философской доктрины быть вместе и сенсуалистической, и рационалистической? Стоики, несомненно, ответили бы, что подобное сочетание для философии не более парадоксально, чем для любого индивидуума: как скажет Декарт, «все мы были детьми, прежде чем стали взрослыми»¹; всякий человек совершает переход от чувственного к рациональному в процессе созревания, ведущем от детства (*in-fantia*, без-речия) к «разумному возрасту» (понятие, унаследованное от стоицизма, так же как и понятие «зуб мудрости»). Этот естественный переход от чувственного восприятия к разуму объясняет, каким образом стоицизм может придерживаться сенсуализма в своей теории происхождения мышления и познания и одновременно следовать строгому рационализму в своей практике мышления и познания, в философской деятельности.

Тесная связь интереса к языку с интересом к разуму, характерная для стоиков, без сомнения, позволяет нам понять их широкий, далеко идущий замысел «логики», представляющей собой рациональное и методическое исследование элементов и структур *логоса* в двух его неразрывно связанных аспектах: как языка (*logos prophorikos* – выражаемая, или произносимая, речь) и как разума (*logos endiathetos* – внутренняя речь).

Мы видели, что в логической области стоики различали две дисциплины: диалектику и риторику. Вклад, внесенный ими в

1. *Рассуждение о методе*, Часть вторая.

риторику, мало известен, но он, конечно, заслуживал лучшего, чем саркастические замечания Цицерона, говорившего, что их трактаты нужно было бы читать тому, кто хотел бы научиться молчать (*De finibus* IV, 7). Стоики, присоединяясь к Зенону, несомненно, советовали избегать ненужных украшений речи и усвоить стиль краткий, четкий и напряженный, словно сжатый кулак, — под стать их нравственной суровости. Но гораздо больше внимания они уделили науке, называемой у них диалектикой (название это уже употреблялось, в нетождественных смыслах, Сократом, Платоном, Аристотелем и профессиональными «диалектиками», чья деятельность была им хорошо известна).

Как бы прослеживая историю этого слова и те значения, которые ему придавались, стоики сперва рассматривают диалектику, в ее изначальном, этимологическом смысле, как технику аргументации посредством вопросов и ответов. Именно она позволяет вывести логически правильные следствия из какого-либо предположения, подвергнуть его испытанию, проверив на совместимость с другими убеждениями собеседника, устранить трудности и разрешить парадоксы, придуманные коварным противником. В этом смысле, как ясно сознавал Аристотель, значения, с которыми соотнобразится диалектическая деятельность, — не «истинное» и «ложное», а правильное и неправильное, когерентное и некогерентное: нет необходимости выражать объективную истину, чтобы делать формально корректные умозаключения и отстаивать совокупность когерентных суждений. Однако некогерентность есть достаточное, хотя и не необходимое, условие ложности, а когерентность есть необходимое, хотя и не достаточное, условие истинности. Способная раскрыть такую частную форму ложности, как некогерентность, и отличить ее от такого частного условия истинности, как когерентность, диалектика естественно становится судьей истинного и ложного, следовательно, главным орудием мудрости.

Согласно определению, вероятно, принадлежащему Хрисиппу, диалектика есть знание «истинного, ложного и того, что ни истинно, ни ложно» (Диоген Лаэртский VII, 42). На первый взгляд, это определение попросту отождествляет диалектика с мудрецом, который обладает знанием божественного и человеческого. Однако последний его элемент, «то, что ни истинно, ни ложно», скорее, побуждает понимать диалек-

тику в ином смысле: диалектика есть наука о том, что может быть истинным или ложным, и о том, что не таково, т. е. она есть познание природы и структуры сущностей, с которыми законно связывается свойство быть истинным или свойство быть ложным, и условий, которые должны быть выполнены, чтобы эти сущности могли законно называться истинными или ложными, тогда как другие сущности, того же или какого-то иного типа, не могут удовлетворять этим условиям и, следовательно, не могут обладать этими свойствами. Диалектика может быть судьей истинного и ложного, только если прежде она судья условий, которые должны выполняться, чтобы могло существовать нечто истинное и нечто ложное.

Под этим углом зрения мы и попытаемся рассмотреть, по крайней мере, общую конструкцию того величественного сооружения, каким была стоическая логика, созданная в основном Хрисиппом и долгое время обвиняемая в педантизме и бесплодном формализме. О чем есть смысл говорить, что оно истинно или что оно ложно? Внешние вещи и их различные состояния реальны, скажем так, а не истинны. Истинность и ложность должны иметь какое-то отношение к нашей речи о них, которая не является их простым отражением, поскольку она-то как раз и может быть ложной. Но сами слова и предложения — физические реальности: звуковые вибрации или письменные знаки. Истинность и ложность, если они где-то пребывают, пребывают в их значении, а не в их реальности обозначающих. Необходимость различать онтологический статус обозначающего и обозначаемого подтверждается банальным и, однако, решающим опытом: грек и чужеземец (варвар, не знающий греческого языка) физически получают один и тот же звуковой стимул, когда слышат одну и ту же греческую фразу; но один ее понимает, а другой нет. Обозначаемое — это то самое, что понимает один и чего не понимает другой; и такого опыта, видимо, достаточно, чтобы показать, что обозначаемое — не какое-то тело, а то, что стоики называют бестелесным (*ἀσώματον*/ἄσώματον). Именно относительно обозначаемого определенных последовательностей звуков или письменных знаков есть смысл говорить, что оно либо истинно, либо ложно.

Хотя «полезная» часть исследования языка, с диалектической и философской точки зрения, — это теория обозначаемого, фундаментальное различие обозначающего и обозна-

чаемого требовало, при систематичном подходе стоиков, методического изучения области обозначающего. В этой сфере изысканий особенно проявил себя Диоген из Вавилонии, ученик и второй преемник Хрисиппа. обстоятельно развив некоторые наброски Протагора, Платона и Аристотеля, стоики заложили основы западной грамматики; последующие греческие грамматисты обязаны им очень многим. Определяя сущности, которые могут быть истинными или ложными, стоики аналогичным образом выделяют сущности, которые могут быть обозначающими или не обозначающими: они по-разному определяют звук голоса (phōnē/φωνή), не обязательно являющийся звуком языка, поскольку ртом можно просто производить шум; членораздельный звук (lexis), не обязательно обозначающий, поскольку есть слова, фонетически правильно образованные, но лишённые смысла (пресловутое blitygí, что-то вроде «трень-брень»); наконец, речь, одновременно членораздельную и обозначающую (logos). обладая небольшим лингвистическим опытом, возможно, более богатым, чем у большинства афинян, благодаря их зачастую иноземному происхождению, стоики проявляют интерес к разнообразию языков и диалектов. Они пытаются описать фонологическую систему греческого языка. Они в общих чертах намечают синтаксис, в виде теории «частей речи»: «имя» (имя собственное), «наименование» (имя нарицательное), глагол, союз, артикль. Они стремятся определить их функции, в частности через отсутствие или наличие характерных вариаций имен (склонение) и глаголов (спряжение). Современная номенклатура различных падежей имен (именительный, винительный, родительный, дательный; падежи прямые и косвенные) и различных времен и наклонений глаголов (аорист, перфект; изъявительное наклонение, повелительное наклонение) — в небольшой степени наследие стоиков. В своей философской практике стоики часто обнаруживают исключительную способность пользоваться тончайшими возможностями греческого языка, представляющими наибольшую трудность для перевода: например, когда они различают блага (скажем, рассудительность), каковые являются «избираемыми» (haireta), потому что мы «выбираем» обладание ими, и преимущества, извлекаемые нами из обладания этими благами (быть рассудительными, вести себя разумно), каковые преимущества суть «долженствующие быть избранными» (hairetea), потому что мы выби-

раем не просто обладание ими — мы хотим, чтобы они были присущи нам самим.

Исследование обозначаемого по необходимости проводится на основе изучения различных элементов и форм обозначающего: обозначаемое есть «то, что сказывается» посредством определенного типа обозначающего, действительно произносимого, и «то, что может быть сказано» посредством определенного типа обозначающего, потенциально находящегося в распоряжении возможного говорящего (поэтому можно сочетать два соперничающих перевода известного *lekton*/*λεχτόν*: «сказываемое» и «могущее быть сказанным»). Направленное на поиск специфической области истинного и ложного, это исследование начинается с исключения различных типов языковых актов, которым не могут приписываться названные свойства: подхватывая беглые замечания Аристотеля о «не-апофантических» способах выражения, стоики различают, с одной стороны, общие вопросы, частные вопросы, повеления, клятвы, мольбы, которые ни истинны, ни ложны (они, однако, тоже рассматриваются логикой: сохранились крохи очень интересного логического сочинения о повелениях, принадлежащего Хрисиппу), и, с другой стороны, *axiōmata*, значения повествовательных предложений, которые являются собственно носителями значений истинности и ложности. Термин *axiōmata* можно перевести приблизительно как «высказывания», «суждения», «пропозиции» — только лишь приблизительно, так как критерий тождества у них иной, чем у пропозиций в современной логике. Например, слова «Стоит день», произнесенные в понедельник в полдень, обозначают то же самое *axiōma*/*ἀξιῶμα*¹, что и слова «Стоит день», произнесенные в понедельник в полночь, но фраза эта обозначает две разных «пропозиции»: «Стоит день в понедельник 18 сентября 1995 г. в полдень» и «Стоит день в понедельник 18 сентября 1995 г. в полночь». Важнейшее следствие этого различия состоит в том, что *axiōma* может менять свое истинностное значение в зависимости от времени, становясь то истинным, то ложным, тогда как пропозиция, детерминированная не только самой фразой (если она относится к неопределенному времени), но и временем ее произнесения, истинна или ложна раз и навсегда.

1. Греческие слова *axiōma* и, далее, *lekton* — среднего рода.

Высказывание в его обычной форме расчленяется на субъект (имя или местоимение) и предикат (глагол или глагольная группа). Присутствие философских и онтологических интересов в логике стоиков проявляется в дифференцированной интерпретации этих двух функций: не все части речи мыслятся как непременно обладающие бестелесным значением. В частности, обозначаемое имен, будь то собственных или нарицательных, есть некое «качество», индивидуальное или разделяемое многими индивидуумами, которое принадлежит телам и которое само телесно; наименовать какое-то тело («Сократ») — это не то же, что сказать нечто о субъекте данного тела («Сократ мудр»), т. е. разделить в языковом выражении то соединение, какое образуют в реальности Сократ и его мудрость. Значение предиката, напротив, есть *lekton*, которое именуется «неполным» («мудр» вызывает вопрос: «кто?»), в отличие от значения целого, полученного путем прибавления к этому предикату субъекта: высказывание есть «полное» *lekton*.

Основная единица стоической логики — «высказывание». Стоики выделяют простые высказывания и их различные типы. Простейший тип — тот, у которого самые простые условия истинности. Это «определенное» высказывание, в котором субъект обозначается указательным местоимением единственного числа («Вот этот идет»): отношение референции с конкретным реальным индивидуумом непосредственно устанавливается своего рода словесным жестом «указания» (*deixis/δείξις*). Так же просто «неопределенное» высказывание («Кто-то идет»), которое истинно, только если существует кто-то, о ком можно высказать истинное суждение «Вот этот идет». Единичное высказывание, по аристотелевской классификации («Сократ идет»), рассматривается стоиками как промежуточное между этими двумя типами, не потому, что может быть несколько индивидуумов, носящих имя Сократ, а потому, что референция, осуществляемая именем собственным, не имеет столь непосредственного и прямого характера, как указательное местоимение (о Сократе можно говорить в его отсутствие или после его смерти). А вот аристотелевское общее высказывание («Всякий человек смертен») не зачисляется в разряд простых, поскольку стоическая онтология принципиально не признает реального существования универсалий (эти последние даже нельзя обозначить как «нечто», они, самое большее, — «как бы нечто»); общее высказывание сто-

ики воспринимают как сложное («Если x человек, то x смертен»).

Независимо от различий между видами простых высказываний, такие высказывания могут сочетаться друг с другом, составляя высказывания единые, но не простые при помощи различных пропозициональных связок, главные из которых образуют условные («если p , то q »), соединительные (« p и q ») и разделительные (« p или q ») высказывания. Сложные высказывания как таковые тоже могут быть истинными или ложными. Стоики иногда старались определить условия их истинности так, чтобы она была функцией, и единственно только функцией, истинностного значения входящих в их состав высказываний, безотносительно к содержанию этих высказываний. Такой подход четко прослеживается в случае конъюнкции, которая истинна, если и только если все ее составляющие истинны. Но в других случаях стоики не стремились придерживаться «истинностно-функциональной» интерпретации. Особенно важный случай, в философском и эпистемологическом плане, представляет условное высказывание, которое уже вызвало изощренные споры у диалектиков. Понятно, что самое главное — выяснить, при каких условиях можно утверждать, что одно высказывание следует из другого (имплицитруется другим). Истинностно-функциональная интерпретация была принята диалектиком Филоном: «если p , то q » ложно, если p истинно, а q ложно, и истинно во всех остальных сочетаниях. Такая трактовка импликации приводит к парадоксам: любое истинное высказывание имплицитует любое другое истинное высказывание; ложное высказывание имплицитует какое угодно высказывание. По-видимому, стоики, чтобы избежать парадоксов, в общем предпочитали говорить, что «если p , то q » истинно, если и только если $\neg q$ несовместимо с p ; введение понятия несовместимости явно требует принимать в соображение не только истинностное значение p и q , но и их содержание.

На этих основаниях стоики построили логику, существенное отличие которой от аристотелевской логики состоит в том, что она трактует высказывание (простое или сложное) как неразложимую единицу и раскрывает специфические законы, управляющие логическими отношениями между такими единицами. Аристотелевская силлогистика была логикой терминов: высказывания, входящие в состав силлогизмов, ха-

рактируются различиями в определенных элементах их внутренней структуры — учитывается их качество (утвердительные или отрицательные) и количество (общие или частные); схематизация их осуществляется с помощью буквенных символов, обозначающих возможные для терминов места («Р принадлежит всякому S» и т. д.). Логика стоиков — это логика высказываний: изучаемые ею законы выражают отношения между высказываниями, остающиеся неизменными, каковы бы ни были содержание и внутренняя структура этих высказываний; схематизация их осуществляется с помощью символов-сокращений (стойки говорят «первое», «второе»; мы сказали бы « p », « q »), обозначающих возможные места абсолютно любых высказываний («Если p , то q ; p , следовательно, q »). Логика стоиков, хронологически следующая за аристотелевской логикой, логически предшествует ей; сам Аристотель при построении своей силлогистики не мог обойтись без имплицитного применения законов логики высказываний.

Главная часть логики стоиков — развернутая теория умозаключения (или доказательства: *логоса* в особом значении), т. е. системы высказываний, различающихся по выполняемой ими функции посылок или вывода. Стоики подвергли тщательному анализу различные свойства, которыми может обладать построенное по логическим канонам рассуждение: заключающий характер, или формальная правильность; истинность, присущая не всякому заключающему доказательству; демонстрируемость, или доказываемость, не являющаяся необходимым свойством всякого истинного умозаключения¹. Они разработали весьма строгую технику анализа доказательств, которая основана, с одной стороны, на пяти простых схемах аргументации, аксиоматически принимаемых за правильные («недоказываемые» или, точнее, «не нуждающиеся в доказательстве») и, с другой стороны, на совокупности правил (*themata/θέματα*), позволяющих свести сложные доказательства к сочетаниям простых.

Было бы жаль в этом слишком беглом обзоре обойти молчанием, как внимательно и тонко стоики изучали и проясняли многочисленные софизмы и парадоксы, оставленные им в

1. Истинные умозаключения, в которых и посылки, и вывод очевидны, не требуют доказательства. Но есть и доказываемые истинные умозаключения — те, в которых вывод не очевиден и раскрывается с помощью посылок (см.: Секст Эмпирик. *Против ученых* VIII, 422–423).

наследство изобретательными диалектиками, — порой развлекательные, порой глубоко озадачивающие, а порой и то и другое вместе. Немногие из философских школ так хорошо иллюстрируют стимулирующее действие парадокса, побуждающего к интеллектуальному творчеству. Упомянем, по крайней мере, два парадокса, похоже, грозящие подорвать одну из основ стоической логики, — принцип, согласно которому всякое высказывание истинно либо ложно: «Сорит» и «Лжец». Название «сорит» происходит от «кучи» (sōros). «Одно хлебное зернышко составляет кучу? — Нет. — Два зернышка? — Нет... Двадцать зерен?» Очевидно, да; но трудно допустить, что прибавления одного зернышка достаточно, чтобы из не-кучи сделать кучу; если установить, начиная с какого по счету зернышка некоторое количество зерен составляет кучу, любое число будет произвольным; а если не устанавливать такого числа, тогда между ложными высказываниями в начале и истинными высказываниями в конце будут высказывания с неопределенным истинностным значением. Но принцип сорита легко применим ко всевозможным ситуациям: в обыденном языке у большинства противоположных предикатов (много и мало, большой и маленький и т. д., и т. п.) расплывчатые границы. Еще более известен парадокс «Лжец». Вот одна из его формулировок. «Я лгу» — истинно это или ложно? Если это истинно (если истинно, что я лгу), то это ложно (то, что я говорю, ложно); а если это ложно (если ложно, что я лгу), то это истинно (то, что я говорю, истинно). И, значит, если это должно быть либо истинно, либо ложно, тогда это в любом случае одновременно истинно и ложно. Хрисипп написал множество книг, в которых он бился над решением подобных трудностей; среди имеющихся у нас документов от них есть только заглавия и кое-какие отрывки. Мы много дали бы, чтобы найти этот материал, да и все остальное логическое наследие Хрисиппа. Не будь оно утрачено, история логики и даже история человеческой мысли были бы совсем иными.

ФИЗИКА СТОИКОВ

Как и понятие логики, понятие физики у стоиков является гораздо более широким, чем современное понятие, обозначаемое этим словом. Физика для них — это, прежде всего, общее видение мира как совершенного и божественного

единства, живого, непрерывного, самосозидающего, организованного по законам, доступным познанию, и управляемого промыслительным, всюду присутствующим разумом. Такое мирозерцание основывается на аргументах и наблюдениях, но стоики, как мы отмечали выше, оставляют на долю ученых-специалистов подробное описание явлений и объяснение локальных механизмов, действующих согласно глобальным принципам.

Диоген Лаэртский (VII, 132) сообщает нам о двояком делении области физики у стоиков. Деление, называемое «видовым» (вероятно, потому, что оно относится к физике как одной из частей философии), охватывает такие предметы исследования: тела, начала, элементы, боги, пределы, пространство, пустота. «Родовое» деление (его дальнейшие подразделения ясно показывают, что оно касается вопросов физики, общих, хотя бы частично, для физики философов и физики ученых) различает три предмета исследования: мир, элементы, причины.

Другие документы явно подтверждают, что вопросы, относящиеся к видовому делению, принадлежат к своего рода общей онтологии — описанию всех типов сущностей, которые обладают или могут обладать каким-либо видом существования, в нашем ли мире или же в любом из возможных миров. Первенство отдается телам: на вызов, брошенный в Платоновом *Софисте* «людям, порожденным землей»¹, стоики невозмутимо отвечают, что только тела — сущие в подлинном смысле слова. Если отличительный признак бытия — способность действовать либо испытывать воздействие, как утверждал Платон, доказывая, что помимо тел существует и нечто иное, то этот аргумент можно обратить против самого философа: способность действовать либо испытывать воздействие предполагает возможность соприкосновения и, следовательно, телесность сущего, наделенного этой способностью. Теория эта, заметим, отнюдь не означает, что стоики отказывают в бытии сущностям, иногда признаваемым бестелесными, — таким, как души, добродетели и качества вообще; напротив, подобные сущности рассматриваются как тела именно по той причине, что они действительны и продуктивны. Стоический материализм, если говорить тут о материализме, — материализм не

1. См. 246 а–b, 247 с–е.

оборонительный, не укрывающийся в неприступных бастионах, а завоевательный, овладевающий новыми территориями.

Наступательная политика стоиков, однако, не простиралась до того, чтобы все сделать телесным. Есть такие сущие, или «как бы сущие», которые не мыслятся как тела и относительно которых тем не менее нельзя отрицать, что они — «нечто»; поэтому стоики, чтобы приобщить их к телам, возводят «нечто» ($\tau\acute{\iota}/\tau\acute{\iota}$) в высший род, к великому возмущению своих противников. Мы уже знакомы с одним из видов «бестелесного»: это *lekton*, за которым, конечно же, надо признать некое существование, паразитическое по отношению к телесной реальности субъекта, его высказывающего, субъекта, его воспринимающего, и письменного или устного *обозначающего* того языкового сообщения, которое его передает. Стоическая доктрина признает еще три вида бестелесного: пространство, пустота и время.

Существование пространства или места ($\tau\omicron\pi\omicron\varsigma/\tau\acute{\omicron}\pi\omicron\varsigma$) следует допустить по одной простой причине: тело нельзя отождествлять с местом, которое оно занимает, поскольку оно может менять место, само оставаясь неизменным. Место, занимаемое телом, разделяет с ним его трехмерное протяжение, но не имеет его физической плотности. Место тоже обладает паразитическим видом существования по отношению к занимающему его телу; пределы, которыми оно устанавливается (объем, а при последовательном разложении объема поверхность и линия), — предмет геометрии, науки, чей паразитический характер по отношению к физике воспроизводит паразитический характер места по отношению к телу.

Стоическое понятие пустоты следует воспринимать, так сказать, более буквально, нежели эпикурейское: подобно тому как место не может быть освобождено от всякого тела, не перестав быть тем, что оно есть, а именно местом тела, так и пустота не может быть занята телом, не перестав быть тем, что она есть, а именно пустотой как отсутствием всякого тела (в этом смысле она есть, несомненно, самый непосредственный образец «бестелесного»). Такова по крайней мере одна из причин, по которым, в противоположность эпикурейской догме, стоики утверждают, что внутри мира нет пустоты: если бы она там была, это означало бы, что между телами есть незаполняемые промежутки; эти промежутки препятствовали бы движению тел, их воздействию друг на друга и взаимно-

му тяготению всех частей мира. Тело, по отношению к существованию которого существование пустоты является паразитическим, — не какое-то конкретное тело, как в случае места, а тело всего мира в целом: единственная пустота, признаваемая стоической физикой, — это бесконечная пустота, окружающая конечный мир. Чтобы обосновать ее существование, стоики, в частности, прибегли (помимо космологического аргумента, к которому мы потом вернемся) к старому аргументу о путнике, придуманному Архитом: что произошло бы, если бы путник, достигший предела мира, протянул вперед руку? Если он не может вытянуть ее, значит, этому мешает что-то, оказывающее сопротивление (т. е. телесное), и это говорит о том, что он еще не находится на краю мира, который по определению вмещает в себе все телесное; а если он может вытянуть руку, то, значит, есть «ничто», что не препятствует его движению. Связность мира, обусловленная, в частности, отсутствием в нем самом какой-либо пустоты, объясняет, почему мир не рассеивается во внешней пустоте.

Созданная стоиками теория времени сложна и глубока; невозможно отделить от нее стоический опыт переживаемого времени, о котором Сенека, Эпиктет и Марк Аврелий высказывают очень тонкие в психологическом и моральном отношении суждения. Известные нам определения времени у стоиков связывают его реальность с реальностью движения: время есть «длительность» (*diastēma*/διάστημα) движения, т. е. его особая мера: медленное движение и быстрое движение различаются тем, что тело проходит одно и то же пространство за большее или меньшее время (можно было бы также сказать, что тело проходит большее или меньшее пространство за одно и то же время, что делало бы пространство, как и время, одной из мер движения; но, вероятно, стоики, руководствуясь здравым смыслом, считают, что путь из А в В — не «тот же самый путь», что путь из А в С, тогда как быстро проделанный путь из А в В и медленно проделанный путь из А в В — это «один и тот же путь»). Будучи, согласно Зенону, мерой всякого движения, время, по мысли Хрисиппа, есть также, и в особенности, мера вечного движения мироздания, хода великих вселенских часов, которые отсчитывают годы, времена года и дни и с которыми в конечном счете соотносятся все конкретные оценки длительности. Хрисипп не противоречит Зенону, а дополняет его; их разработки показывают, что стоики разглядели в

имени «время» то, что сегодня называют «существительным массой» (они сближают его с наименованиями элементов или стихий, — «земля», «море»): это имя обозначает и единое бесконечное время, и любую часть времени, которая тоже есть «время», подобно тому как любой ком земли — тоже «земля».

Структура времени, однако, создает специфические проблемы и парадоксы, обнаруженные и описанные еще Аристотелем. Очевидно, что части времени не являются одновременными; по крайней мере в одном смысле можно сказать, что прошлое уже не существует, а будущее еще не существует. Выходит, существует только настоящее? Но если считать время делимым до бесконечности, то настоящее, всегда заключаемое в опять-таки делимый отрезок, ускользает от нас в бесконечность; если определять время как мгновение, то оно уже не время, а граница без толщины, разделяющая время, которого уже нет, и время, которого еще нет; если же попытаться «утолстить» время, прибавив к нему немного недавнего прошлого и немного ближайшего будущего, то его, похоже, напишут лишь двумя «ничто».

Чтобы избежать парадоксов отвлеченного математического анализа времени, стоики принимали во внимание опыт восприятия времени и пытались обосновать, в соответствующих технических терминах, обыденный язык, в котором мы говорим о том, что мы делаем, о том, что мы сделали, о том, что мы будем делать. В строгом смысле никакое время не является настоящим: «Момент, когда я говорю, уже миновал». Но в расширительном смысле даже меланхолически настроенный поэт мог бы высказаться более оптимистически: «В настоящее время я говорю, даже если моя речь длится час; до этого часа я собирался произнести эту речь; когда этот час минет, я уже произнесу свою речь; в промежутке же она есть то, что я делаю в настоящее время». Настоящее существует постольку, поскольку некоторое тело «как раз теперь» определенным образом действует или испытывает воздействие: один и тот же глагол, *huparkhein*/ὑπάρχειν, обозначает способ существования настоящего (в противоположность «субсистенции», *huphestanai*/ὑφεστάναι, прошлого и будущего) и способ принадлежности субъекту некоторого предиката, по праву ему приписываемого¹. И так как мир извечно являет зрелище тел, действующих и

1. См. т. I, прим. 1 на с. 423.

испытывающих самые разнообразные действия и состояния, то вполне законно говорить не только о настоящем моменте, но также и о настоящей неделе, настоящем годе, настоящем столетии.

После этого краткого ознакомления читателей с видами бес-телесного у стоиков вернемся к телам и к характерной для них способности действовать и испытывать воздействие. Онтология описывает все, что есть, и все, что должно обладать некоторой реальностью для того, чтобы было то, что есть; она еще не говорит, каким образом то, что есть, организуется в мир, в конечное и упорядоченное «целое» (*holon/ὅλον*), не тождественное «всему» (*pan/πᾶν*), поскольку «всё» включает и беспредельную пустоту, окружающую мир. На самом глубоком уровне своего космологического анализа стоики постулируют два начала, между которыми распределяются в чистом виде две способности — действовать и испытывать воздействие: начало, не имеющее иной способности, как только испытывать воздействие, т. е. начало всецело пассивное, аморфное, неопределенное, лишённое всякой созидательной силы и всякого движения, материя (*hylē/ὑλή*); и начало, которое не имеет иной способности, как только действовать, и которое действует на материю, сообщая ей форму, качество, движение. Это начало называется *логос*; оно — в некотором роде «слово» мироздания, потому что из-за полной неопределенности материи ничто в мире не есть «это» или «то», не может быть описано как «это» или «то», иначе как через действие и присутствие начала, полностью независимого от материи. Логос именуется также богом, так как движущее, формирующее и определяющее действие логоса уподобляет его творцу космоса — «демиургу», чье искусство, однако, совершенно имманентно воплощается во всех созданиях природы.

Отметим мимоходом чрезвычайную тонкость воззрения стоиков, продуманного вплоть до мелочей. Несмотря на некоторые текстуальные и концептуальные трудности, в общем ясно, что оба их начала — тела: ведь одно воздействует на другое, а другое претерпевает воздействие с его стороны. Но только одно из двух называется материей; имена же, даваемые другому, подтверждают, что оно не обладает никакими свойствами материи. Далее, ни одно из двух начал не похоже на тела, с которыми мы имеем дело в повседневном опыте: последние, в отличие от обоих начал, способны действовать и пре-

терпевать действие; они одновременно материальны и наделены формой, а это значит, что мы должны признать в них продукт определенного смешения двух начал. Абсолютизируя неопределенность понятия материи (чего, может быть, не делал Аристотель), стоики выявляют каузальное действие и формирующее присутствие бога на низших уровнях физической определенности (а именно в четырех традиционных элементах — огонь, вода, воздух, земля) и, как следствие, в малейшем природном существе, образуемом надлежащим сочетанием элементов. Таким образом, стоический «соматизм» имеет два уровня: один может удовлетворить здравый смысл с его естественным «материализмом» (это уровень тел обыденного опыта, способных действовать и претерпевать действие), другой может удовлетворять тонкие и просвещенные умы (это уровень открытых теорией начал, способных действовать или претерпевать действие).

Как возможно, исходя из двух начал, охарактеризованных в их исключительной чистоте, объяснить мир со всем многообразием его вечно возрождающихся качеств, взаимодействий, событий и перемен? Немыслимо, чтобы начала стоиков породили конкретную реальность, просто соединяясь и образуя сочетания, подобно атомам Эпикура; переход от начал природы к самой природе не может быть механическим. Существует путь, ведущий от начал, выделенных путем анализа, к конкретной реальности, для осмысления которой и был предпринят такой анализ. Проследить этот путь, видимо, было задачей вызвавшей много споров и довольно темной онтологической теории, которую со времен Античности часто называют стоической теорией категорий, так как усматривают в ней возражение стоиков на аристотелевскую теорию категорий; в действительности стоики, судя по всему, и не думали вторгаться в область *Категорий* Аристотеля.

Свидетельства, касающиеся этой теории, сходятся в том, что стоики различали четыре «рода», или «высших рода», сущего (напомним, что сущими в строгом смысле слова являются только тела): «субстраты» (или «субъекты», или «субстанции», собственно «подлежащие», *hupokeimena*); «качественно определенные» (*poia*); «находящиеся в некотором состоянии» (*pōs ekhonta*); «находящиеся в некотором состоянии по отношению к чему-либо» (*pros ti pōs ekhonta*). Каков смысл этих сухих выражений?

Прежде всего, заметим, что названные роды, кроме первого, обозначаются местоимением¹ и причастиями, которые требуют опорного существительного; а им может быть только первый род, т. е. субстрат, или субстанция. Так, например, второй род — не качество, а качественно определенная субстанция. Точно так же и следующие роды предполагают предыдущие. То, что «находится в некотором состоянии», есть качественно определенная субстанция, находящаяся в некотором состоянии: например, кулак — не рука (качественно определенная субстанция) и не что-то отличное от руки, но рука в некотором состоянии (Аристотель уже сделал важное открытие, что есть имена, которые обозначают не просто вещи, а определенные вещи, расположенные определенным образом во времени или в пространстве). Так же и то, что находится в некотором состоянии по отношению к чему-либо, как ясно указывает само это выражение, есть качественно определенная субстанция, находящаяся в некотором состоянии, но только относительно чего-то другого. Из сказанного явствует, что названные четыре рода означают не классификацию различных типов сущностей (субстанции, качества, состояния, отношения), но анализ различных уровней, на которых можно по-разному описывать одни и те же сущности: всякое тело обладает субстратом, определено такими-то и такими-то качествами, находится в таких-то и таких-то состояниях, вступает в такие-то и такие-то отношения. Я — определенная масса материи; я — человек, конкретный индивидуум; я учен или невежествен, мудр или глуп; я отец своих детей и друг своих друзей.

В чем смысл этих онтологических наслоений? Контекст некоторых изложений и некоторых критических замечаний показывает, что с помощью своей теории родов сущего стоики пытались разрешить несколько философских трудностей и парадоксов первостепенной важности, в особенности связанных с анализом понятия изменения. Возьмем пример, касающийся различия первых двух родов. Проблема изменения была не нова, она оказывала значительное влияние на греческую физику с самого начала ее существования; и одно из возможных средств ее решения, различие, в той или иной форме, субстанции и качества, было найдено задолго до стои-

1. В оригинале — «прилагательными» (adjectifs): греческое неопределенное местоимение *poia* передано французским прилагательным *qualifiés*.

ков. Проблема, однако, ставится отнюдь не одинаково, когда статус субстанции придают определенному единичному существу (такой-то человек, такая-то лошадь) и когда субстанцией, по крайней мере в строгом смысле слова, считается, как у стоиков, абсолютно неопределенная материя. В первом случае субстанция пребывает, она есть постоянно существующий (*subsistant*), самоидентифицирующийся субъект, которого требует глагол «изменяться»; качество есть то, в отношении чего субстанция изменяется, то, что она может приобретать или утрачивать, не переставая быть тем, что она есть. Во втором случае анализ понятия изменения наталкивается на парадокс, выраженный в знаменитом аргументе, известном под названием «Довод о растущем». Этот аргумент можно вкратце сформулировать так: число, к которому прибавляют единицу, уже не то же самое число; масса материи, к которой делают прибавление, уже не та же самая масса материи; следовательно, мы не вправе говорить о теле, что оно увеличивается; надо говорить, что тело, бывшее до прибавления, исчезло и после прибавления появилось другое тело. Если со вчерашнего дня я что-то съел, я уже не тот же человек, что вчера (отсюда забавные выводы — например, мне уже не нужно отдавать вчерашние долги).

Стоикам тем более необходимо было ответить на вызов, заключенный в «Доводе о растущем», что их физика, как мы отмечали, во многих отношениях близка к гераклитовской: они утверждают, что все частные тела находятся в состоянии непрерывного изменения и постоянно обмениваются частицами материи с окружающей средой. К тому же ясно, что их этика, как и всякая другая, не допускает, чтобы так бесцеремонно разделялись с долгами. Решение, предложенное Хрисиппом, в кратком виде таково: надо различать два возможных описания одного и того же сущего. Как субстанция, человек есть не что иное, как некая масса материи, ни одно из определений которой не принимается во внимание; эта масса текуча и всегда находится в движении, она не обладает никаким тождеством во времени; к ней в полной мере применим «Довод о растущем»: нельзя сказать ни что она увеличивается, ни что она уменьшается, ни что она остается тем, что она есть, так как она не обладает постоянством, которое позволяло бы ей быть субъектом глагола «возрастать» или глагольного словосочетания «идти на убыль». Но человек не сводится к подвижной материи, составляющей его в каждое отдельное мгнове-

ние; он может и должен быть охарактеризован и как человек, как вот этот человек, непохожий ни на кого другого, т. е. как субстанция, качественно определенная через общее качество (человечность) и через качество, присущее только ему одному («сократность»). Своей материи он обязан бытием, своему качеству — тем, что он есть именно то, что он есть и чем не перестает быть от рождения до кончины. Этот субъект, качественно определенный через «индивидуальное качество», и является носителем тождества личности; он растет, он дряхлеет; он платит долги, выполняет обещания и несет моральную ответственность за свои поступки.

Укажем также на одну из проблем, решаемых стоиками с помощью понятия четвертого рода — «то, что находится в некотором состоянии по отношению к чему-либо». Этот род не совпадает с родом «соотнесенного»; некоторые свойства — свойства соотнесенные, в том смысле что они суть то, что они суть, в отношении к чему-то другому (например, сладкое и горькое, чувственные качества для способного ощущать субъекта); но они, однако же, характеризуются внутренними различиями (сахар может показаться горьким больному; но сам горький вкус не может превратиться в сладкий, так чтобы не трансформировалась его внутренняя способность воздействовать специфическим образом на чувства и больного, и здорового). Четвертый род призван объяснить парадоксальный тип изменения, происходящий с обозначенной посредством некоторого описания вещью, когда ничто в ней не меняется. Это парадоксальное изменение происходит просто потому, что вещь в таком описании определяется только по отношению к какой-то другой вещи; следовательно, если эта другая вещь претерпевает изменение, которое затрагивает ее отношение к первой, первая вещь перестает быть тем, что она есть, не претерпев никакого внутреннего изменения: я могу, не двигаясь, перестать быть человеком, находящимся справа от Петра, если Петр перейдет на другое место. Стоики говорили даже (и нас это коробит), что отец, чей сын умер, перестает быть отцом; и, возможно, с их точки зрения он перестает быть отцом, даже если не знает о смерти сына. Происходящее на другом конце вселенной некоторым образом затрагивает и нас.

Значимость четвертого рода для стоического мировоззрения ничуть не надуманна: в сохранившемся пересказе одного рассуждения Хрисиппа ясно говорится, что мир есть совер-

шенное тело, но части мира не совершенны, поскольку они не существуют сами по себе (*kath' hauta*), а «находятся в некотором состоянии по отношению к целому». Всякое сущее в мире, конечно, часть этого целого. Ничто не составляет «государства в государстве», если воспользоваться вполне стоической по духу формулировкой Спинозы¹; и человек не исключение. Части мирового целого, естественно, подвергаются прямому воздействию других частей, соприкасающихся с ними; но как части, «находящиеся в некотором состоянии по отношению к целому», они и без каких-либо внутренних изменений в них самих испытывают на себе последствия всего, что происходит в остальном мире. Нет ничего, что оставалось бы в точности тем, что оно есть, если в мире что-либо происходит, — а в мире что-нибудь происходит беспрерывно.

Итак, мы естественно подошли к самой существенной характеристике стоического мировоззрения — представлению о мире как о едином целом. Для удобства нашего беглого изложения мы будем различать два аспекта этого единства: синхронический и диахронический; мы ограничимся тем, что кратко изложим основные физические понятия, которые служат важнейшими инструментами при создании такой картины мира.

Активное начало, называемое у стоиков богом или логосом, имеет также физическое название, постольку, поскольку оно действует в природе: это «огонь». Правомерность этого наименования обосновывается как наблюдениями, так и традицией. Огонь наших очагов потребляет и сжигает топливо, но он дает свет и тепло, так же как небесный огонь, в особенности огонь Солнца. Прометеев огонь — действующая сила искусств и ремесел, он закаляет сталь, плавит железо, варит пищу и делает ее пригодной для питания. Огонь тела смешивается с воздухом в дуновении-дыхании (*ρνευτα/πνεύμα*, — слово, которое в романских языках часто переводится как «дух»), он поддерживает животное тепло, он обеспечивает движение жизненных влаг, крови и семенной жидкости. Мировой огонь совмещает все эти способности в одной: его по праву можно было бы назвать «энергией», или даже «материей-энергией»; остальные три элемента — «воздух», «вода», «земля», — столь же отличающиеся от своих обычных омонимов, соответствовали бы тогда трем состояниям материи: газообразному, жидкому, твер-

1. См.: *Этика* III, Предисловие.

дому. Следуя гераклитовской традиции, стоики представляют элементы и их распределение в мире как результат ряда «преобразований» огня, как продукт своего рода космического эмбриогенеза, управляемого божественным разумом: бог есть «творческий (буквально: производящий, *tekhnikon*/τεχνικόν) огонь, последовательно осуществляющий порождение мира».

«Порождение мира» (*genesis kosmou*): в противоположность Гераклиту (и некоторым другим мыслителям, например Аристотелю), и из соображений, весьма далеких от соображений эпикурейцев, стоики не признавали мир, в его нынешнем состоянии, вечным. И здесь тоже в их обоснованиях соединяются наблюдения и традиция. Наблюдения показывают, по крайней мере, что огонь в конце концов одерживает верх над всем, что он истребляет, и превращает свою добычу в собственное вещество. Что касается традиции, то из поколения в поколение передавались мифы о периодических катастрофах, потопах или мировых пожарах; эти мифы всерьез воспринимали философы такого масштаба, как Платон и Аристотель. Идея о регулярной периодичности всемирных катастроф могла, кроме того, опираться на суждения астрономического порядка (расчеты позволяют установить Великий Год, т. е. промежуток времени, по окончании которого множество небесных тел, включая планеты, оказывается в прежнем положении). Неудивительно, что, отводя огню важнейшую роль в своей космологии, стоики мыслили конец нынешнего мира как «всеобщее воспламенение (*ignification*)» (*ekpyrōsis*/ἐκπύρωσις: чаще всего переводится как «возгорание» (*conflagration*)), но это слово вызывает в воображении внезапную и зримую катастрофу, нечто вроде «Big Crunch»¹, а такие коннотации, очевидно, ошибочны). Материя мира разрешается тогда в его активное, божественное начало; весь космический организм становится

1. «Большого Хлопá» (*англ.*). Согласно одной из современных космологических гипотез, *Большой Хлопок* (противоположность «Большому Взрыву») — конечный момент цикла развития вселенной, завершение стадии ее катастрофического сжатия (разрушение галактик и звезд, переход атомных ядер в первоначальное состояние).

Заметим, что для передачи особенного смысла слова *ekpyrōsis* у стоиков автор использует искусственный термин: существительное *ignification*, как и соответствующий глагол, отсутствует в общих словарях французского языка. В русском языке аналогичного эффекта (максимального отдаления от значения слов «горение», «пожар») можно достичь, употребляя редкое и устаревшее слово «опламенение».

душой и, пребывая всецело разумным и мудрым, ожидает возобновления цикла, в котором родится новый kosmos/κόσμος. Такой ритм сжатия и расширения в этом весьма своеобразном космологическом воззрении стоиков есть как бы дыхание бога.

Акосмические периоды цикла, когда уничтожается всякая внутренняя различенность, могут быть лишь строго тождественными друг другу: мир возвращается в то самое состояние, из которого он вышел. Отсюда неизбежное при определенных условиях следствие, принимаемое большинством стоиков, правда, с очень интересными вариациями, — учение о Вечном Возвращении: всякая космическая последовательность есть точное повторение всякой другой; действительно, всякая череда изменений в развитии космоса актуализирует возможности, заключенные в предшествующей ей акосмической фазе («семенные», или «зачаточные», логосы, *logoi spermatikoi* / *λόγοι σπερματικοί*), а они — те же самые, что и в сменяющей ее фазе. Как полагали некоторые философы еще до стоиков, множество сущих и ряд событий, составляющие наш мир, в точности воспроизводятся во всех космических фазах (я уже написал эту главу в другом мире, теми же самыми буквами и словами, и еще буду писать и писать до бесконечности). Эта смелая и странная идея порождает большие метафизические трудности: если один мир имеет в точности то же содержание, что и другой, чем тогда первый отличается от второго? Если сказать, что один мир — тот, что предшествует, а другой — тот, что следует за ним, это ничего не даст, так как, если происходящие в них события абсолютно неразличимы, одно и то же событие будет и предшествующим, и последующим по отношению к самому себе. Возможно, некоторые стоики, в частности Хрисипп, принимали даже крайние следствия этой циклической концепции времени, которая влечет за собой нравственные учения, полностью соответствующие стоической мудрости: не будем мечтать о том, что мы могли бы сделать «в другой жизни»; другая жизнь была бы той же самой жизнью; нет ничего нового под солнцем, да и само оно не ново.

Чтобы отразить в терминах доктрины внутреннюю непрерывность и связность нашего мира, обеспечиваемые имманентным присутствием активного начала и его физических проявлений, огня и огненного дыхания — *пневмы*, стоики разработали тонкий дифференцированный анализ видов смеше-

ния, в какой-то мере напоминающий различие физического смешения и химического соединения. Отрицание атомизма позволяет им рассматривать не только такие смеси, свойства которых несводимы к свойствам их компонентов, но и смеси совершенно однородные, которые нельзя разделить, не обнаруживая на каждом этапе разделения все их составляющие с изначально присущими им свойствами, даже если поначалу они находятся в весьма неравной пропорции: одна-единственная капля вина растворяется в море, и каждая капля моря содержит в себе вино. Это понятие «всеобщего полного смешения» (*krisis di' hōloy*) сопровождается другим парадоксом, перед которым стоики также не намерены отступить: два тела могут занимать одно и то же место; поскольку они полностью проницают друг друга, никакая часть одного не должна удаляться, чтобы освободить место для какой-либо части другого.

В первоосновной миропорождающей смеси, *пневме*, а значит, и во всех частях мира, проникнутых ею и получивших от нее свою форму, теплый компонент, огонь, сохраняет характерное для него движение расширения, а холодный компонент, воздух, — характерное для него движение сжатия. Таким образом, великий ритм расширения и сжатия, определяющий космические периоды, обнаруживается, как бы в миниатюре, в почти одномоментном незаметном колебании, которое оживотворяет все тела и обеспечивает их связность. Движение это называется напряжением, *tonos* (термин заимствован из музыкально-поэтического словаря и ассоциируется с гармонией и вибрирующими струнами; к нему восходит наш мышечный, психологический или моральный «тонус»). Тоническое, связующее, начало различно в разных областях физической реальности: в неодушевленных телах оно называется *hexis*/*ἕξις* («устойчивость», «постоянство»), в растениях — *physis*/*φύσις* («рост»)¹, в живых существах — *psykhē*/*ψυχή* («душа»); но всегда, на разных уровнях, функция его заключается в том, чтобы обеспечить скрытый динамизм, поддерживающий единство во всех существующих в мире телах, а прежде всего в том великом живом теле, какое представляет собой мир в целом. Мы охотно определили бы стоицизм, особенно принимая во внимание его нравственное учение, как философию тонического

1. Ср. перевод А. А. Столярова (*Фрагменты ранних стоиков*, т. II, часть 1. М., 1999, фр. 458 и др.): *hexis* — «структура», *physis* — «природа».

или, если угодно, напряженного разума. И можно только восхищаться тем, как искусно стоики ввели это столь оригинальное понятие в самую сердцевину своей концепции природы.

Динамичные единство и связность мира имеют и диахронический аспект, несомненно, более известный. Это знаменитая теория судьбы, которая дала повод для множества ходячих выражений «стоического» фатализма, оправдывающих лень и бездействие: «было определено судьбой», чтобы на голову упала черепица, было суждено умереть молодым. Ранние стоики сравнивали человека с привязанным к повозке псом; волей-неволей пес бежит за повозкой. Сенека облагородил этот стереотипный образ: «Судьбы ведут покорного и влекут строптивого» (*Письма к Луцилию*, 107, 11). Что же остается для нашей свободы, как не добровольное подчинение необходимости, под страхом мучительного принуждения?

К физике судьбы можно подойти со стороны этой нравственно-этической проблемы. Мысль, что все записано, «как на нотной бумаге», согласно стереотипному выражению, может привести к парадоксу, изложенному в «Ленивом» доводе: «Если тебе суждено выздороветь от этой болезни, то, позовешь ты врача или нет, ты выздоровеешь; если тебе суждено не перенести ее, то, позовешь ты врача или нет, ты не перенесешь ее; а раз так, дешевле и проще не приглашать врача». На это Хрисипп отвечает: если тебе суждено выздороветь, это не значит, что ты выздоровеешь, как бы ты ни поступил, поскольку твое выздоровление будет следствием приема лекарства, данного врачом; а если тебе суждено умереть, это не значит, что ты умрешь, как бы ты ни поступил, поскольку твоя смерть будет следствием болезни, оставленной без лечения. Возможные исходы не являются независимыми от ведущих к ним каузальных путей; они «соопределены»¹ им. Большинство событий в этом смысле сложны: у них не единственная причина; они — результат соединения совместно действующих причин.

Причины — это то, от действия чего нечто возникает. Чтобы событие произошло без причины, столь же невозможно, как и появление чего-либо *ex nihilo*, из ничего; так же невозможно, и на том же основании, чтобы одна и та же причина или одно и то же сочетание причин приводили к разным след-

1. Букв.: «со-фаталны» («co-fatales»). Этот термин соответствует греческому *συνεπιμαρτμενα* и его латинскому аналогу *confatalia*.

ствиям. Но в «произведении» конкретного события участвуют причины различных типов, которые изобретательные стоики не преминули выделить и описать, рискуя выставить на смех этот «рой причин»: причины «совершенные» и «основные», причины «предшествующие» и «вспомогательные» (мы передаем стоическое деление причин достаточно упрощенно); критерии их различения связаны главным образом с их хронологическим отношением к следствию — они или только начинают его «произведение» и далее уже не действуют, или, наоборот, направляют и регулируют развертывание следствия до тех пор, пока оно не выявится полностью. Известный пример с цилиндром у Хрисиппа хорошо иллюстрирует его мысль: от толчка только начинается движение цилиндра, который продолжает катиться без дальнейших толчков; но если он катится все время, покуда пребывает в движении, и всякий раз, когда толчок приводит его в движение, то лишь в силу его собственной природы, самой его формы цилиндра, сопряженной с нею способности катиться определенным образом (его *volubilitas*, на латинском Цицерона, чей трактат *О судьбе* — важнейший источник в этом вопросе доктрины). Поскольку цилиндр движется не произвольно, а именно так, и никак иначе, его собственная форма есть основная причина вращения, совершаемого им при движении; толчок извне есть лишь предшествующая причина его движения, он не влияет на вращательную природу этого движения.

В изложениях теории судьбы, более других учитывающих ее этическое значение, уточняется, что «все происходит согласно судьбе в силу предшествующих причин» и что под ними подразумеваются не совершенные и основные, а «вспомогательные и ближайшие» причины¹. Продолжая сравнение с цилиндром, можно было бы, конечно, возразить, что форма цилиндра не возникла из ничего: она сама есть следствие предшествующих причин, придавших эту форму материи, из которой он состоит. При такой аналогии судьба сводилась бы к подобию несшитого полотна, сотканного из бесконечной последовательности причин и из их совместного действия, какого бы рода вклад они ни вносили в свои следствия. Но цилиндр есть также нечто несводимое к множеству ударов мо-

1. Пер. А. А. Столярова (*Фрагменты ранних стоиков*, т. II, часть 2. М., 2002, фр. 974).

лота или топора, которые придали ему такую форму; однажды полученная материей, эта форма сохраняется, по крайней мере в течение какого-то времени, и ее собственная действительность не растворяется в море действующих на нее причин. Цилиндр можно толкать, тянуть; но он на все реагирует как цилиндр. Это, в конце концов, и делает его приемлемым образом морального действующего.

СТОИЧЕСКАЯ ЭТИКА

От Диогена Лаэртского (VII, 84) мы знаем план стоической этики по Хрисиппу. В него входили следующие пункты, которые, может быть, не все помещались на одном уровне деления: побуждение, или влечение (*hormē/ὄρμη*); благо и зло; страсти; добродетель; цель (*telos/τέλος*, сокращенное выражение, обозначающее «цель благ» или «высшее благо», благо, которого желают ради него самого и ради которого желают всех остальных благ); первая ценность (слово «ценность» (*valeur*) передает греческое *axia/ἄξια*, но неточно: *axia*, как мы убедимся далее, отлична от добродетели, которая была бы «первой ценностью» стоицизма, если употреблять слово «ценность» в современном смысле; она есть свойство того, что «стоит труда», что «имеет определенную ценность») и поступки; то, что надлежит делать, или то, что вам подобает (*kathēkonta/καθήκοντα*: если переводить одним словом, то «обязанность», идущая от Цицерона, на наш взгляд, предпочтительнее слишком кантианского «долга»); положительные или отрицательные предписания проповедуемой морали.

В этом плане нас поражает явный пробел: нет пунктов о свободе, о необходимости, о моральной ответственности и об их совместимости с теорией судьбы; между тем стоики хорошо понимали, что, по мнению многих, строгая обусловленность судьбой всех происходящих событий, включая и те, которые мы называем своими поступками, грозит лишить всякого значения моральные и правовые понятия, несущие в себе положительную и отрицательную оценку, — понятия блага и зла, добродетели и вины, воздаяния и кары, похвалы и порицания. Возможно, стоики рассматривали этот вопрос как предваряющий всякую возможную этику, а не как проблему самой этики, и полагали, что трактовка, которую он получил в их физике, полностью устраняет проблему.

Чтобы придать минимальный смысл моральной ответственности, не требуется, чтобы наши поступки не имели причин, даже причин внешних по отношению к нам и независимых от нас (как, например, когда кто-то толкает меня на стоящего рядом человека и я наступаю ему на ногу); требуется, чтобы они были действительно нашими поступками, т. е. чтобы мы сами были их причиной. Несомненно, мы не являемся их полными причинами: так же как и все прочее, наши решения не рождаются из ничего; начало им кладут впечатления, приходящие извне и отличающиеся от чувственных впечатлений обычного типа тем, что они представляют нам вещи не как белые или черные, холодные или теплые, а как «предпочитаемые» или «непредпочитаемые»¹; поэтому они не только создают убеждения («это — предпочитаемое»), но и вызывают действия (я это принимаю). Вызывают, однако, не прямо и не автоматически: как и генезис убеждения, генезис действия включает момент согласия, или одобрения, которое «зависит от нас самих» — не в том смысле, что мы можем дать или не дать одобрение по произволу и без какого-либо основания, а в том смысле, что, дадим мы одобрение или нет, зависит от нашей природы, от нашего характера, и особенно нашего нравственного склада, от нашей системы ценностей, от нравственной личности, какую мы являем собой продолжительное время. Именно эта нравственная личность (соответствующая внутренней форме Хрисиппова цилиндра) обуславливает качество наших поступков и делает нас их главными причинами, т. е. морально ответственными действующими. Человек обладает гораздо большей онтологической существенностью, чем цилиндр; и это судьба, в ее провиденциальном аспекте, наделила человека разумом и способностью давать согласие и, значит, способностью в великой космической симфонии исполнять и партию причин, а не только следствий. То, что сама наша нравственная личность есть плод нашего развития, нашего воспитания, усвоенных нами привычек, таким образом, не освобождает нас от ответственности, которая может быть либо полной, либо отсутствующей (стойки наверняка не оценили бы нашего понятия «ответственности при смягчающих обстоятельствах»); ответственность не возлагается только на человека, лишенного разума, т. е. самой своей человеческой сути.

1. См. ниже прим. 1 на с. 612.

Вернемся теперь к воспроизведенной выше «карте» этической области. Логика ее не очевидна. Пожалуй, тут можно различить двоякое движение: восходящее и нисходящее. Вначале усматривается движение снизу вверх — от психологического анализа «побуждений», составляющих основу поступков, к «ценностям» (в привычном для нас смысле слова), ориентирующим поступки в положительном или отрицательном смысле (благо и зло), к потрясениям, которые могут их затронуть (страсти), к возможному для действующего субъекта совершенству (добродетель) и к конечной цели поступков (*telos*). Далее мы отмечаем движение сверху вниз — от высших выражений нравственности к их различным конкретизациям (*kathēkonta*) и к наставлениям (предписания и советы). Для удобства мы будем говорить сначала о стоическом определении конечной цели практического разума; затем мы рассмотрим, как она укоренена в естественных стремлениях; и наконец мы зададимся вопросом о путях перехода от природы к разуму, позволяющего возвести сочетание естественных стремлений в этику, которая считает себя более натуралистической, чем этика Эпикура, и более рационалистической, чем этика Аристотеля.

Как и все современные ему школы, стоицизм принимает за основополагающий принцип, что всякий человеческий поступок направлен в конечном счете к единственной цели, по отношению к которой все остальное — только средство или частичная цель, преследуемая лишь в качестве средства. По общему согласию, естественно сосуществующему с глубочайшими разногласиями относительно самого содержания понятия высшей цели, эта цель называется *eudaimonia* / *εὐδαιμονία* — «счастье» или, ближе к буквальному значению, «благополучие» того, кто «благополучен», не потому, что ему сопутствует случайная удача, а потому, что он «хорошо живет» (в таком же смысле, в каком мы сказали бы о ком-то, что он «хорошо играет» на музыкальном инструменте), потому, что он полностью и объективно реализует свою человеческую сущность и свою индивидуальность. Чтобы отыскать верный путь к счастью, — а именно способ достигнуть счастья ищут и, разумеется, находят различные философские школы, — нужно точнее узнать, в чем оно состоит; поэтому каждая школа характеризуется и отличается своей формулой конечной цели, *телоса*.

Что касается стоицизма, то формула *телоса* здесь не единственная; она претерпела сложную эволюцию, в ходе которой

к ней прибавляли разъяснения и обоснования, необходимые, чтобы сделать ее понятной и ответить на возражения оппонентов. Если довольствоваться общераспространенным представлением о строгости и суровости стоической морали и исходить из симметрии, с соблазнительной легкостью устанавливаемой между нею и эпикурейской моралью наслаждения, можно подумать, что она всегда в той или иной форме отождествляет *телос* с добродетелью. Но это не так. Стоики упорно твердят, что добродетели достаточно для счастья, что она нуждается лишь в дополнительных благах, «сопутствующих» ей, по выражению Аристотеля; однако они не смешивают ее со счастьем, по отношению к которому добродетель одновременно и обязательная составляющая, и порождающее начало.

Зеноновскую формулу *телоса* источники передают нам в двух вариантах, и это, без сомнения, не случайно. В более кратком виде Зенон определил высшую цель так: «жить согласно» (*homologoumenōs zēn* / ὁμολογουμένως ζῆν). Эта формула кажется усеченной: согласно с чем? Контекст цитаты показывает, однако, что она имеет полный смысл, проясняемый этимологией: жить *homo-logou-menōs* — значит жить согласно с единым и гармоничным разумом (*logos*: разумный закон). Обоснование формулы, тоже присутствующее в контексте, подтверждает, что *телос* порождает счастье, и показывает, чему оно противоположно: «поскольку живущие в раздоре с разумом (*makhomenōs*) несчастны»¹.

Внутренний «раздор», однако, не должен мыслиться по платоновскому образцу — как беспорядочная борьба между разумной и вразумной частями души; соответственно, отсутствие внутреннего разлада есть не просто установившийся иерархический порядок между этими частями, подчиненными власти разума. Из соображений одновременно психологических и моральных Хрисипп и с ним наиболее последовательные стоики принимают «монистическую» концепцию души: само ее ведущее начало, *hēgemonikon* / ἡγεμονικόν («вожатый», «глава» или «управитель») психологически затрагивается и морально компрометируется страстями, страсти же — это одновременно и ошибочные суждения (неоправданное согласие с неверными впечатлениями о хорошем и дурном), и чрезмерные влечения (побуждения к опрометчивым действиям, вы-

1. Пер. А. А. Столярова (указ. изд., т. I, фр. 179).

званные этими ошибочными суждениями). Впечатление конфликта между независимыми способностями создается единственно только от быстрого колебания ведущего начала души, *hēgemonikon*, между двумя противоположными импульсами. Эта теория страстей, часто характеризующаяся как этический «интеллектуализм», однако, вовсе не означает, что достаточно обратиться к человеку, которым завладела страсть, подобающие слова, и он исцелится от своей страсти: этого не произойдет, поскольку сам разум отравлен и извращен страстью. Стоики весьма проникательно заметили, что одержимый страстью некоторым образом одобряет собственную страсть, даже когда она мучительна; он согласен испытывать ее; поэтому справедливо считать его ответственным и не позволять ему оправдывать страстью свои преступления и безумства. Вот почему врачевание страстей состоит не в том, чтобы их умерять, направляя заключенную в них силу на пользу разуму, ими незатронутому, а в том, чтобы полностью искоренять их, очищая разум от внутреннего извращения, которое они в нем произвели.

Во второй дошедшей до нас версии Зеноновой формулы *телоса* при наречии *homologoumenōs* стоит дополнение, которого в греческом, как и в переводе («согласно»), ему, на первый взгляд, недоставало: «согласно с природой» (*tēi physei*). Фактически дело обстоит несколько сложнее. Если верить Стобею, более позднему комментатору, передавшему нам краткую формулу, это преемник Зенона Клеанф по своей инициативе дополнил формулу своего учителя; но по Диогену Лаэртскому (VII, 87) сам Зенон «первый сказал в книге „О природе человека“, что конечная цель — жить согласно с природой»¹. Вполне возможно, что Зенон использовал обе формулы, полагая, что более длинная лишь поясняет смысл более краткой; это тем более вероятно, что, учитывая заглавие трактата, в котором он поместил длинную формулу, он, должно быть, понимал под «природой» собственно природу человека, т. е. его разумность. У Клеанфа же, с его космической религией, интерпретация «природы» была иной: для него «природа», с которой надлежит быть «в согласии», есть природа вообще, природа всего мироздания. Хрисипп подавил бы в зародыше мнимый спор между своими учителями, сказав просто, что природа, в

1. Пер. А. А. Столярова (там же).

согласии с которой следует жить, есть одновременно и природа целого, и особенная природа человека, поскольку в конечном итоге природа великого разумного существа, «целого», та же, что и природа живой части этого целого, несущей в себе «искру» мирового разума.

Стоическая этика держит пари, и ставка велика. Стоики убеждены, что можно дать натуралистическое обоснование этике, которая, на первый взгляд, совершает крайнее насилие над человеком, подавляя его естественные влечения и свободное действие его страстей и устанавливая своего рода «тиранию логоса». Как возможно отождествить жизнь согласно природе и жизнь согласно разуму, различие между которыми бросается в глаза, хотя бы уже потому, что человек не всегда разумен и не рождается разумным? Чтобы понять, как стоики попытались выиграть пари, надо обратиться к теории «побуждения», составляющей первый пункт плана этики по Хрисиппу, и к анализу первых стремлений живого существа, начинающему большинство классических изложений стоической этики (книга III *De finibus* Цицерона, книга VII Диогена Лаэртского). Мы не последовали этому примеру, поскольку нет уверенности, что сам Зенон двигался именно в таком направлении; возможно, что его преемникам потребовалось объяснить, как человек может достичь цели, которую ему определил Зенон. Кроме того, им надо было дать достойный ответ Эпикуру, чей гедонизм искал подтверждений в инстинктивном поведении новорожденных младенцев и детенышей животных, этих живых «зеркал» природы, еще не извращенной деспотичными условностями общества: разве не видно воочию, что они стремятся к удовольствию и избегают страдания?

Стоики решительно преследуют эпикурейцев на этой территории и пытаются сразить их, пуская в ход веские аргументы. Удовольствия ли ищет живое существо от рождения? Не стремится ли оно к самосохранению, к саморазвитию и ко всему тому, что их обеспечивает? Наблюдение показывает, что если действия, способствующие достижению этих целей, чаще всего сопровождаются удовольствием как побочным эффектом, то живое существо совершает и такие действия, которые не сопровождаются удовольствием, и даже такие, которые требуют усилия и сопровождаются страданием. Такова же логика естественного промысла: было бы противоречием, если бы природа создала живые существа безразличными

к самосохранению; она не могла не сделать их «близкими» самим себе, «своими» для себя самих, способными инстинктивно отличать то, что им соответственно и пригодно, от того, что им чуждо и губительно. Все эти выражения должны раскрыть смысл технического термина *oikeiōsis*/*οἰκειώσεις*, обозначающего собственно действие природы на свое творение, а именно действие, направленное на то, чтобы сделать его *oikeion*/*οἰκεῖον* (т. е. привычным и близким) самому себе; можно передать значение этого понятия более свободно: живому существу по природе свойственна «забота о себе самом», первичная «склонность», или «привязанность», к самому себе. Эта практическая склонность, которая обуславливает инстинктивное поведение, согласно стоикам не могла бы существовать, если бы животное не обладало от рождения как бы «сознанием» своего устройства — своего тела и частей этого тела, а также их возможного употребления в настоящем или в будущем. Ведь ребенка не учат держать вещи, ходить и даже говорить, как позднее учат читать, писать или считать.

В наиболее полных текстах, касающихся этой теории, уточняется, что живое существо проявляет склонность «к самому себе и своему устройению [*systasis*/*σύστασις*]». Это уточнение имеет целью, в частности, подготовить распространение понятия *oikeiōsis* за пределы отношения животного индивидуума к самому себе. «Устройство» живого существа — это совокупность его частей и способ их организации. Но живое существо воспроизводит себя, оно выбрасывает вовне части себя самого, дающие жизнь «от-прыскам». Инстинктивная привязанность, которую питает всякое животное к своему потомству, заботы о нем — это распространение его привязанности к себе самому и заботы о себе самом. По словам Плутарха, Хрисипп, доводя читателя до отвращения, повторял «во всех своих книгах по физике и этике, что мы от рождения близки самим себе, частям нашего тела и собственному потомству». Это постоянная формулировка, впрочем несколько странная (животное привязано к своему потомству от рождения — ?), несомненно, отражает стремление показать, что *oikeiōsis* расширяет свою сферу — простирается с *ego* на *alter ego* и с настоящего на будущее. Такое существо, как человек, запрограммировано на то, чтобы инстинктивно чувствовать себя связанным с другими, сначала в семейном кругу, затем в концентрических общностях, все более широких в пространстве и времени; есте-

ственная способность к социальной жизни, основанная на изначальной любви к себе, объединяет его с членами того же общества, с индивидуумами рода человеческого, наконец, со всем множеством разумных существ — людей и богов.

Но *oikeiōsis* расширяется и другим способом. Одно из ее первых следствий — то, что внешние вещи в окружении живого существа распределяются по их потребительной ценности, соответственно положительному или отрицательному вкладу, который они могут внести в его сохранение: они представляются ему как полезные или вредные, «приемлемые» или «неприемлемые» с той же инстинктивной непосредственностью, с какой оно само представляется себе как «долженствующее быть сохраненным». Жить — значит действовать, а действовать — значить выбирать.

Каким образом стоики предполагали совершить переворот и основать на этих приземленных истинах свою столь возвышенную мораль, взойти от инстинкта младенца к разуму взрослого человека, от биологических ценностей первого к нравственным ценностям второго, от природы к мудрости? Цицерон в своем изложении стоической этики прибегает к метафоре, помогающей осмыслить этот труднодостижимый переход:

«Подобно тому как часто бывает, что человек, кому-то рекомендованный, ценит последнего больше, чем своего рекомендателя, так нисколько не удивительно, что прежде природные начала уверяют нас мудрости, а потом уже сама мудрость становится для нас дороже, чем те начала, благодаря которым мы ее достигаем» (*De finibus* III, 23).

Чтобы пояснить это сравнение с рекомендательным письмом, надо привести *in extenso*¹, несмотря на пространность цитаты, всю главу, непосредственно описывающую процесс, который иллюстрирует метафора Цицерона (III, 20–22).

«[Из этих природных первоначал] следует такое разделение: они называют ценным [*aestimabile*, по-гречески *axian ekhōn*] (я полагаю, мы так будем называть это) то, что либо само согласно с природой, либо создает нечто такое же, что является достойным выбора потому, что обладает неким весом, имеющим ценность, которое они называют *axia/ἀξία*, и наоборот, неценное [*inaestimabile*] — это то, что противоположно первому. Таким образом,

1. Полностью (*лат.*).

исходя из вышеустановленных принципов, а именно: согласное с природой должно приниматься [sumenda] само по себе, противоположное ему равным образом отвергаться [rejienda], первой обязанностью (так я перевожу греческое kathêkon / καθήκον) является обязанность сохранять себя в естественном состоянии, а затем — придерживаться того, что согласно с природой, и отвергать противоположное; а когда появляется отбор и отвержение, за этим естественно следует выбор с исполнением обязанности, а далее — постоянный отбор и, наконец, отбор, который остается до конца верным себе и согласным с природой, в котором впервые возникает и начинает осмысливаться то, что поистине может называться благом.

Ведь первой является склонность человека к тому, что согласно с природой; но как только он обретает понимание <этого> или, лучше, понятие, которое стоики называют ερροια / ἔρροια, видит порядок в том, что должно делать, и, если так можно выразиться, согласие, он оценивает его много выше, чем все то, что он любил сначала, и через познание и размышление приходит к выводу, что именно здесь заключено высшее благо для человека, достоинственное само по себе, желанное [expetendum] само по себе. А так как оно заключено в том, что стоики называют homologia / ὁμολογία, мы же станем, если угодно, называть согласованностью [convenientia], поскольку именно в этом заключено то благо, с которым должно соотноситься все, то, стало быть, достойные поступки [honesta facta] и само по себе достойное¹ [honestum], которое единственное считается благом, — только это одно, хотя и возникает позднее, благодаря собственной своей силе и достоинству является желанным [expetendum]; а из тех вещей, что составляют природные первоначала, ни одна не является желанной сама по себе.

А поскольку то, что я назвал обязанностью, исходит от природных первоначал, оно неизбежно соотносится с ними, так что можно с полным правом утверждать, что все эти действия направлены на то, чтобы достигнуть природных первоначал, однако не в такой мере, чтобы это стало предельным благом, потому что к первым естественным влечениям не принадлежат достойные деяния, ибо они являются следствием и возникают, как я сказал, позднее. Однако же это достойное деяние согласно с природой и значительно сильнее побуждает нас стремиться к нему, чем все предыдущее. Но прежде всего необходимо заранее исключить одно заблуждение: не надо думать, что отсюда следует, будто существует два высших блага. Действительно, если бы кто-нибудь вознамерился попасть в цель, бросая копьё или стреляя из лука, вот что мы назва-

1. Во французском тексте — les actions vertueuses et la vertu elle-même («добродетельные поступки и сама по себе добродетель»).

ли бы предельным благом для него: делать все возможное, чтобы попасть в цель. В этом сравнении стрелок или метатель должен делать все, чтобы попасть в цель; именно это <старание> делать все для осуществления намерения оказывается чем-то вроде того предела, который в жизни мы называем высшим благом; само же попадание в цель есть то, что надлежит выбирать [seligendum], а не то, чего надлежит желать [expetendum]»¹.

Пользуясь анахронической гегельянской терминологией, можно было бы сказать, что в этом тексте сделана попытка осуществить *Aufhebung*² и продемонстрировать, как при формировании взрослого человека, сознательного действующего, система жизненных ценностей, установленная природой, превосходится, уничтожается и сохраняется в системе моральных ценностей, санкционированной разумом. У терминологии стоиков даже есть преимущество: как мы уже отмечали, они обычно не пользуются общим родом при обозначении тех «ценностей», которые преобладают в начале, и тех, что преобладают в конце. Вещи, согласные с природой, имеют *axia*, некоторую степень ценности, допускающую сравнения; истинное благо имеет цену несравненно и неизмеримо более высокую, потому что оно, можно сказать, иного порядка. Различие этих двух порядков четко выражается и в употреблении двух разных глаголов для обозначения позиции, диктуемой ценностями каждого порядка. Вещи, согласные с природой, «надлежит выбирать» (*seligenda*), т. е. предпочитать отсутствию их или же их противоположности, конечно, с оговоркой, что есть выбор и что варианты равны в других отношениях. Истинного блага «надлежит желать» (*expetendum*) не из-за предпочтения его чему-то другому и не при каких-то условиях, а ради него самого и безусловно.

Большим новшеством, которое позволяет стоикам осуществить переход от одного порядка к другому, является здесь не превращение количественного прогресса в качественный скачок (оно сыграет свою роль, как мы увидим позже, в других разделах стоической этики), а смещение акцента с материи на форму целенаправленного поведения. На первых этапах своего становления это поведение обуславливается и определяет

1. Пер. Н. А. Федорова. Три последние фразы несколько изменены в соответствии с интерпретацией Ж. Брюнсвига.

2. Снятие (*нем.*).

ся тем, что способствует или препятствует сохранению и развитию действующего как живого существа: еда, питье, кров. Важно реально получить эти внешние вещи; бесплодные поиски, неэффективная защита означают для действующего полный крах. Но по мере организации и закрепления «отборочной» деятельности форма ее, т. е. ее регулярность, ее логичность и рациональность, постепенно становится главенствующей над ее содержанием. В поведении действующего наружно ничто не меняется: он продолжает, как и прежде, «отбирать», в положительном и отрицательном смысле, согласное и противное его природе; форма его деятельности по отбору все так же нуждается в материи. Но радикально меняется система ценностей, управляющая его поведением: он осознает, что единственное благо, достойное того, чтобы желать его и стремиться к нему, — это благо, стремление к которому не может окончиться крахом из-за внешней неудачи. «Местопребывание» этого блага — способ действия, стиль действия, если можно так выразиться, а не его объект. В конечном счете, стремление обрести дороже обретаемого; вот почему, если оказывается, что мы не обретаем ничего, по какой-либо причине, не зависящей от нашей воли (порыв ветра, отклоняющий направленную прямо в цель стрелу), это не имеет значения: если мы желаем только того, что зависит от нас самих, а именно — делать все, чтобы достичь того, достижение чего от нас не зависит, мы не можем потерпеть крах, не достигнув этого.

Динамика, которую мы попробовали описать, получает статическое выражение в классификации по типу обычного для стоиков трехчастного деления: они различают благо, зло и то, что не является ни благом, ни злом. Зенон, чтобы провести четкое различие между тем, что мы называем собственно моральными ценностями, и тем, что он сам называл *axia* (внеморальная ценность вещей, согласных с природой), оставил для морального совершенства и его противоположности — для добродетели и порока — законное наименование «благо» и «зло». Все, что не есть ни добродетель, ни порок, должно рассматриваться, в моральном отношении, как «безразличное». Его не следует принимать в расчет, когда хотят дать вещам моральную оценку: вещи, согласные с природой, здоровье, богатство, сила, власть, обычно принимаемые за блага, не являются истинными благами; можно быть счастливым (по крайней мере,

«объективно») и без них, а с ними — несчастным; их можно дурно употреблять. Морально безразличное не следует принимать в соображение и тогда, когда человек хочет оценить нравственный характер другого или же свой собственный. В силу специфики морального суждения стойки поразительно скупы на уважение: мы не должны уважать ни богатство, ни могущество, ни силу, ни ум, ни молодость, ни здоровье, ни даже самую жизнь, а тем более — их противоположности, будь то в себе или в других.

Однако вещи морально безразличные безразличны лишь в моральном отношении. Внутри класса естественных ценностей вводится новое трехчастное подразделение. Вещи, согласные с природой, ввиду их ценности в аспекте выбора, сочетающейся с нулевым уровнем их моральной ценности, могут быть названы «предпочитаемыми» (προῖγμα); объективно оправданно предпочитать эти вещи их отсутствию, при условии, что мы готовы признать в обстоятельствах, из-за которых мы можем их лишиться, естественное действие причин и промыслительный разум судьбы. Соответственно, вещи, противные природе, таковы, что предпочтительно быть от них избавленными (ἀρροῖγμα)¹. Между названными двумя видами находится еще один, совершенно нейтральный вид: вещи, безразличные и в моральном, и в природном отношении, как, например, иметь четное или нечетное количество волос.

Существование этой тонкой теории, даже внутри стоической школы, оказалось под угрозой из-за непонимания, которое позволяет судить о степени ее оригинальности и новизны. Ученик Зенона Аристон Хиосский так определяет *телос*: «конечная цель — жить, сохраняя безразличие к лежащему между добродетелью и пороком и не признавая никакого различия в этих вещах; напротив, ко всему следует относиться одинаково»²; это значит, что он отождествляет вещи морально безразличные с вещами природно безразличными и упраздняет

1. В переводе этой пары понятий («предпочитаемое — непричисляемое») мы следуем А. А. Столярову. См. его терминологическое пояснение в кн.: *Фрагменты ранних стоиков*, т. I, с. 82. Ср. другие варианты перевода: «предпочтительное — избегаемое» (М. Л. Гаспаров), «предпочитаемые (praeposita) — отвергаемые (reiecta) {вещи}» (Н. А. Федоров — *Учение академиков* (вторая редакция), 37; *О пределах блага и зла* III, 52, ср. III, 15: «вещи предпочтительные и вещи непричисляемые»).

2. Пер. А. А. Столярова (указ. изд., т. I, фр. 351).

класс вещей, безразличных в моральном, но не в природном отношении. Другой ученик Зенона, Терилл, прямо различает две цели: главную, которую он оставляет для мудрецов, *телос* в собственном смысле слова, и подчиненную, второстепенную цель (*hypotelis*/ὕποτελής), законную и благую для других; это подтверждает если не полную, то хотя бы частичную правоту тех, кто говорил, что стоицизм признает два высших блага. Академик Антиох Аскалонский, доказывавший глубинное согласие между крупнейшими философскими школами, считал чисто словесным ухищрением со стороны стоиков называть «предпочитаемыми» вещами то, что другие называют благами, и предлагал соединить «то, что надлежит принимать» и «то, чего надлежит желать» в эклектически вместилищем понятия высшего блага.

Упорно сопротивляясь всем этим теоретическим соблазнам, стоики стараются сохранить совершенно особый стиль действия, который они впервые определяют с такой точностью, но который обнаружится в других формах у многих других мыслящих людей. Парадоксальным образом (противники стоицизма сказали бы: абсурдным образом) то, чего желает, к чему стремится действительность, не есть, однако, цель (мишень лучника, *skopos*/σκοπός) его действия; то, к чему он стремится, его *телос* — это совершенство самой деятельности, направленной на достижение поставленной цели, даже если достичь ее не суждено. Он по-настоящему увлечен своим действием, так как он отнюдь не отрицает всякую ценность у той цели, которую преследует; он пускает в ход все средства, какими располагает; речь идет не о каком-то смутном желании, неопределенном «намерении». Но на другом уровне своего «я» он в высшей степени безразличен к успеху или неудаче своих предприятий и готов признать перст промыслительной судьбы в препятствиях, не позволяющих ему достичь цели. Он делает то же, что и все (в этом смысле он не киник), но не так, как все (в этом смысле он приходит к тому же результату, что и киник, а именно к полному удовлетворению тем, чего он поистине желает). Деятельность его всегда осуществляется, как пишет Эпиктет, «с оговоркой» (*hypexairesis*/ὑπεξαίρεσις по-гречески, *exsertio* по-латыни) — понятие, которое прекрасно иллюстрирует одна цитата из Хрисиппа, в точности приведенная Эпиктетом (*Беседы* II, 6, 9):

«До тех пор, пока мне неясно последующее, я всегда придерживаюсь более естественного для достижения того, что по природе. Ведь сам бог создал меня способным к выбору этого. А если бы, конечно, я знал, что сейчас мне предопределено судьбой болеть, то я и влекся бы к этому. Ведь и нога, если бы она обладала умом [и понимала, что у меня есть веские причины перейти эту грязную канаву], влеклась бы к тому, чтобы ступить в грязь»¹.

Перенесем этот пример в область политической деятельности — тогда он, без сомнения, будет более понятным для современного читателя. Согласно с общественной природой человека желание жить, вместе с другими, в справедливом и свободном обществе, мечта о гармоничном человечестве; противно этой самой природе приспособляться к несправедливости тирана, к империализму какой-либо нации. В римскую эпоху многие стоики или те, кто находился под влиянием стоицизма, отважно включались в борьбу против несправедливости и тирании, от Блоссия из Кум, советника Гракхов, до сенаторов, составивших героическую оппозицию империи. Но стоик, упреждая Декарта, применяет картезианскую максиму «морали с оглядкой на провидение» — «всегда стремиться побеждать скорее себя, чем судьбу, изменять свои желания, а не порядок мира»². Если он может сказать, подобно герою Сартра: «надо идти на эту войну, и я пойду», то его товарищи по борьбе всегда могут заподозрить его в том, что в глубине души он не стремится выиграть войну, что он заранее смиряется с поражением, если оно неизбежно, и, наверное, в какой-то мере способствует поражению самим своим смирением. Медленному прогрессу справедливости в мире он предпочитает великодушное изваяние себя самого, создаваемое его поступками, и, если потребует, даже самоубийством. Таким образом, стоицизм обрисовывает, без сомнения впервые в столь отчетливом виде, этику «убеждения» и внутренней правоты, чей спор с этикой «ответственности» и действительности продолжается и поныне.

Под конец попробуем разобраться в некоторых трудностях, порождаемых стоическим понятием мудрости. Здесь мы тоже будем говорить о связи между формой и содержанием действия. В первом приближении фигура мудреца представляет

1. Пер. Г. А. Тароняна.

2. Декарт Р. *Рассуждение о методе*, Часть третья. Пер. Г. Г. Слюсарева.

нравственный идеал стоицизма. Идеальность мудреца не только не затушевывается, но и намеренно подчеркивается: ни один из корифеев стоицизма не выставлял себя мудрецом, и по учению стоиков, хотя нельзя сказать, что никогда не существовало мудрецов, те, кто достойны называться этим именем (например, Сократ, Диоген Киник), так же редки, как Феникс. Абсолютное совершенство мудреца выражается в бесчисленных парадоксах: только он один счастлив, только он один свободен, он один царь, он один судья; только мудрецы между собой друзья, родные, сограждане; ибо эти атрибуты незаслуженны, когда их субъект не является нравственно совершенным и не владеет знанием блага и зла. Все, что ни делает мудрец, правильно; он обладает всеми добродетелями, и все они находят воплощение в каждом его поступке. Всех тех, кто не принадлежит к мудрецам, — то есть нас с вами — картина этого совершенства может повергнуть в уныние, как и противоположная картина их собственного несовершенства. Все они — *phayloi*. Это слово труднопереводимо (*phayloi*, строго говоря, не столько «глупцы» или «неразумные», сколько «ничтожества», «негодные» люди), но в любом случае у него определенно уничижительное значение. Положение *phayloi* тем более незавидно, что в некотором смысле они все являются «негодными» сходным образом: так можно утонуть в водоеме метровой глубины, находящемся на высоте сто метров над уровнем моря. Одинаковы и все их провинности; они не могут извинить себя, сказав: «Да, я совершил такой-то поступок, но ведь хуже было бы, если бы я сделал то-то»; ибо при данных обстоятельствах надлежащим был такой-то поступок, и как раз его они и совершили. Кажется, ничего лучшего не придумаешь, чтобы внушить людям чувство вины.

Однако нельзя не отметить, что в психологическом и историческом плане идеальность стоического мудреца не оказывала расслабляющего или расхолаживающего действия, а, наоборот, нередко служила морально воодушевляющим фактором. Это можно понять, сравнивая стоические формулы *телоса* с той, которая на основании знаменитой фразы из *Тезета* к концу эллинистической эпохи принималась за платоновское определение высшего блага, — «посильное уподобление богу». Платоновская формула в известном смысле более амбициозна, чем формула стоиков: у Платона речь идет о том, чтобы превзойти человеческий удел, следствие нисхождения души в те-

ло и во временный мир; но это ностальгическое и дерзновенное стремление сразу же умеряется осмотрительностью: оно — лишь «посильное». Стоический мудрец, напротив, при всем его совершенстве, остается человеком; у него есть тело, и различные авторы серьезно перечисляют физиологические рефлексы, в которых он не властен. Phaylos / φαῦλος всегда вправе сказать, что он из того же рода, что и мудрец; этот последний представляет во всей полноте разум, общий для людей и богов. Было бы бессмысленно желать, чтобы phaylos «посильно» подражал мудрецу, так как в принципе ничто в его природе не мешает ему самому стать мудрецом. Стоицизм, проявляя скромность в оценке индивидуумов, чрезвычайно гордится человеческим родом.

Исходя из этого, без сомнения, можно объяснить еще один парадокс стоической концепции мудрости: несмотря на пропасть, полагаемую между мудрецами и немудрецами, стоики вовсе не лишают смысла понятие нравственного прогресса (прокорē / προκοπή) и не считают бесполезными методы «парезии»¹, или нравственного воспитания (советы, увещания, предписания применительно к конкретным ситуациям, духовное наставничество), которые, несмотря на раннюю критику этой части стоической этики со стороны Аристона Хиосского, занимали большое место в деятельности учителей школы и особенно распространились в римском стоицизме (для примера сошлемся на *Письма к Луцилию* Сенеки). Ключ к разрешению этого парадокса надо искать в той связи, которую мы уже открыли в важнейших пунктах стоической этики, — связи материи и формы действия. Одна фраза Хрисиппа выражает суть стоического учения в этом вопросе:

«Совершенствующийся [prokoptōn], приблизившись к наилучшему, непременно исполняет всё, что ему надлежит делать [kathékonta], и ничем из этого не пренебрегает; однако жизнь его еще не является счастливой, но счастье привходит в его жизнь, когда эти промежуточные действия [ни добродетельные, ни порочные сами по себе] приобретают все больше устойчивости и постоянства и обнаруживают своего рода отвердевание [rêxis]» (цитируется у Стобея, 5. 906, 18 — 907, 5 = Long-Sedley 59 I).

Поскольку «совершенствующийся», достигнув конечного пункта, которого он может достичь в таком качестве, исполня-

1. От греч. parainesis — «увещание», «наставление», «совет».

ет все без исключения *kathēkonta*/καθήκοντα, т. е. всё, что он должен делать, можно предположить, что его совершенство на предыдущих этапах состояло поначалу в том, чтобы исполнять некоторые *kathēkonta*, затем все больше и больше из них, затем почти все, — иными словами, количественно накапливать исполненные обязанности, не пренебрегать ничем из того, к чему он предназначен своей природой, не забывать ни об одной из своих функций в мире как едином космосе и в мире человеческом. В этом плане стоицизм способен удовлетворить конформистские стремления: совершенствующийся выполняет все больше и больше действий, по природе возлагаемых на живое существо, на сына, супруга, отца, гражданина, человека. Но он еще не будет ни мудрым, ни счастливым, пока это количественное накопление не превратится — словно скрепленное строительным раствором или приправленное застывающим соусом — в качественный скачок. *Kathēkonta* у мудреца становятся «правильными поступками», *katorthōmata*/κατορθώματα, потому что их источник — совершенство его внутреннего расположения. Подлинная моральная оценка относится к действователю, а не к действию; вот почему стоики не смущаясь говорят, что порой мудрец, при соответствующих обстоятельствах, совершает самые нелепые поступки. Этим стоицизм может привлечь к себе людей, превыше всего ставящих то, что позднее назовут свободой чад Божьих.

4. СКЕПТИЦИЗМ И ЕГО РАЗНОВИДНОСТИ

Скептицизм, в различных формах и под разными названиями, красной нитью проходит сквозь всю историю греческой мысли. Эллинистическая эпоха, как мы видели, начинается с Пиррона, которого традиция изображает мыслителем, впервые сформулировавшим скептическую позицию; но даже самый рьяный его поклонник, Тимон, вероятно, не считал суждения Пиррона новыми во всех отношениях. Формы скептицизма, развившиеся в эту эпоху, не все восходят к Пиррону: они вполне могли ориентироваться на другие образцы. Поэтому следует употреблять множественное число и говорить об истории скептических воззрений в эпоху эллинизма, подчеркивая нелинейный характер этой истории, полной противодействий и взаимовлияний. Для философской атмосферы ~ III — ~ II вв. определяющим был поворот платоновской Академии в сторону скептицизма, осуществленный в основном Аркесилаем (~ 316 — ~ 241) и Карнеадом (~ 214 — ~ 129). Что касается традиции, которой положил начало Пиррон, нашедший верного ученика в Тимоне, то она со времен Античности была предметом споров, как о том свидетельствует Диоген Лаэртский (IX, 115–116): некоторые стремились представить ее в виде непрерывной преемственности, однако убедительные свидетельства, в частности свидетельство Цицерона, удостоверяют, что она пресеклась, а в ~ I в. возродилась и обрела новую силу.

Ради исторической точности следовало бы оставить название «скептики» для философов пирронической традиции, — ибо только они называли себя этим словом; но объединяющее академиков и пирроников родство разрабатываемых тем, признаваемое самими пиррониками, позволяет использовать наименование «скептики» более широко. Чтобы избежать недоразумений, мы, как правило, будем говорить здесь об академиках и пиррониках.

АКАДЕМИЯ

О творчестве Платона, основателя Академии, можно с уверенностью сказать, что оно развивалось в направлении возрастающего догматизма и, возможно даже — если сколько-нибудь верить свидетельствам, касающимся пресловутых «неписанных учений» Платона, — в направлении возрастающей систематизации. Эти тенденции упрочились в творчестве первых преемников Платона — Спевсиппа и Ксенократа. Как же понять, что после двух других, менее известных, схолахов платоновскую Академию возглавил, совершенно официально и без какого-либо внутреннего «государственного переворота», философ, о котором Секст Эмпирик (*Пирр. полож.* I, 232) впоследствии скажет: «он, как мне думается, во многом близок к Пирроновым суждениям, так что его образ мыслей и наш — почти один и тот же»?

Уже в Античности это выглядело достаточно странным, чтобы возбудить разного рода подозрения. Некоторые думали, что платонизм, официально признаваемый Аркесилаем, был только маской, надетой по каким-то личным соображениям и скрывавшей прямое влияние Пиррона и техническое мастерство, перенятое у лучших диалектиков того времени. Несомненно таков смысл стиха, в котором стоик Аристон Хиосский, подражая гомеровскому описанию Химеры, рисовал Аркесилая своеобразным философским монстром:

Ликом Платон и задом Пиррон, Диодор серединой¹.

Другие же переставляли части этого гибрида; они предполагали, что Аркесилай в действительности был платоником, скрывавшимся под маской скептика: его скептические аргументы были только средством испытать своих слушателей и отобрать среди них тех, кто по натуре подходил для того, чтобы довольствоваться скромным преподаванием платоновских учений.

На самом деле ни в одном из этих «конструктов», очевидно, нет необходимости. Скептически мыслящий платоник не обязательно монстр; это будет понятно, если вспомнить не только о ранних диалогах Платона (можно сказать, забытых его пер-

1. Пер. М. Л. Гаспарова. Во французском тексте после слова «Диодор» автор в квадратных скобках уточняет: Крон.

выми последователями), об их сократическом духе и о применяемом в них апоретическом методе, но и обо всем том, что остается от сократической философии в позднейших произведениях, особенно в *Тэстете*, диалоге, который вследствие своей темы — природа знания — приобрел особое значение для философов эпохи, отличавшейся глубоким интересом к теории познания. Академия Аркесилая, часто называемая Новой Академией (или Средней Академией, по отношению к дальнейшему развитию) могла без лишних уловок считать себя просто преемницей Академии.

Кроме того, надо еще понять, почему переориентация и одновременно перетолкование академической традиции осуществились именно в тот момент и приняли именно такую форму. Появление стоицизма послужило здесь, вне всякого сомнения, побудительным поводом: «скептический» поворот Академии — естественный ответ на вызов стоического догматизма; так изогнутый прут выправляют, изгибая его в другую сторону. Аркесилай был на два десятка лет моложе Зенона; он, как и Зенон, учился у академика Полемона, схолаха с ~ 314 по ~ 270 г. Одна черта, свойственная Зенону, представлялась Аркесилаю возмутительной и оскорбляла в нем платоника: философское притязание, воистину неслыханное и совершенно несовместимое с традиционной для великой греческой философии эпистемологической скромностью. Об этом свидетельствует следующий важнейший текст Цицерона (*Acad.* I, 44–46).

«Аркесилай, как нам известно, начал весь этот спор с Зеноном не из упрямства или стремления первенствовать — по крайней мере, по моему суждению, — а в силу неясности тех вещей, которые заставили Сократа признать свое неведение, а еще до него — Демокрита, Анаксагора, Эмпедокла и едва ли не всех древних, утверждавших, что ничего нельзя ни познать, ни постичь, ни знать, ибо чувства ограничены, ум неможен, жизнь коротка и, как говорил Демокрит, „истина сокрыта в бездне“; что все держится на мнениях и установлениях и ничего не остается для истины; наконец, что все окутано тьмой. Поэтому Аркесилай отрицал существование чего-то, что можно знать, и не делал исключения даже для того, что оставил себе Сократ [знавший, как он говорил, что ничего не знает]: все скрыто во мраке, и нет ничего, что можно было бы отчетливо представить и понять; а посему никто не должен ничего ни заявлять, ни утверждать, ни одобрять, давая согласие, но всегда должно избегать опрометчивости и воздерживаться от всего

ошибочного, ведь было бы крайней опрометчивостью одобрять что-либо ложное или неизвестное, и нет ничего постыднее, чем выражать согласие и одобрение прежде познания и постижения предмета. В соответствии с этим принципом Аркесилай, выступая против общих мнений, многих приводил к такому взгляду, что, когда относительно одного и того же предмета у спорящих сторон находились равносильные доводы, обе стороны легче воздерживались от того, чтобы выразить свое одобрение. Эту Академию называют новой, а мне она представляется старой, по крайней мере, если мы числим Платона в той старой Академии; ибо в его книгах ничего не утверждается, о многом высказываются противоположные мнения, все подвергается исследованию, ни о чем не говорится определенно».

В этом тексте видны основные элементы эпистемологической концепции Аркесилая, а также их взаимные отношения. Поэтому стоит прибавить к нему несколько слов комментария.

Аркесилай начинает с того, что противопоставляет догматизму стоиков положение, за подтверждением которого он обращается к авторитету «древних» — Сократа и крупнейших досократиков: «ничего нельзя знать». Но заметим, что, объявляя себя приверженцем Сократа, Аркесилай сразу же превосходит его: Сократ говорил (или ему это приписывали) — он знает лишь то, что ничего не знает; Аркесилай не хочет оставлять знанию даже это последнее прибежище. Такая предосторожность явно должна предупредить возражение: если говорят, что ничего нельзя знать, то не противоречат ли самим себе, представляя это как нечто, что знают? Не впадают ли в своего рода метадогматизм в самом высказывании, которым пользуются, намереваясь отвергнуть всякий догматизм? Этот вопрос возбуждал многочисленные споры. Противники скептицизма в общем и целом стремились показать, что скептики вынуждены принять подобный метадогматизм, и тем самым хотели либо уличить их в противоречии, по крайней мере внешнем, либо, действуя более тонко, доказать, что их антидогматизм должен признать свои пределы. Скептики же стремились избежать этой трудности, отказываясь говорить: «мы знаем, что ничего нельзя знать» и не боясь парадоксов, порождаемых такой позицией (если не знают, что ничего нельзя знать, то есть ли основания утверждать скорее это, чем обратное?). В этом отказе они видели решающее условие самой подлинности сво-

его скептицизма; недаром Секст Эмпирик, попытавшись разграничить позиции пирроников и академиков, обвинит именно Академию в том, что она сделала шаг, которого, если верить Цицерону, не сделал Аркесилай: перешла к ассерторическому суждению, что невозможно постичь истину. По Сексту, пирроники вовсе не заявляют, что истина непостижима, а довольствуются тем, что «продолжают ее искать», и это-то как раз отличает их от академиков.

Поскольку главная мишень Аркесилая — Зенон (конечно, вместе с другими стойками его поколения), можно смело предположить, что недоступное нам, как он считает, «постижение» вещей концептуально тождественно стоической *katalēpsis* / *κατάληψις*: ничто не может быть ни постигнуто, ни познано, в том смысле, какой придавали этим словам стоики, для которых постигающее, или познающее, впечатление (*phantasia katalēptikē* / *φαντασία καταληπτική*) требует обоснованного согласия мудреца и доставляет мудрецу знание истины. Вот почему из непостижимости (*akatalēpsia* / *ἀκαταληψία*) всех вещей, по Аркесилаю, следует, что надо воздерживаться (*epēkhein* / *ἐπέχειν*, откуда происходит существительное *epokhē* / *ἐποχή*) от всякого согласия. Этот аспект мышления Аркесилая, таким образом, тесно связан со стоической теорией знания и согласия, требования которой он использует, чтобы ее опровергнуть. Зенон первый сказал, что мудрец не может и не должен иметь просто мнения: если у него есть впечатление не «познавательного» типа, он должен воздерживаться от того, чтобы давать ему свое согласие. Значит, Зенон охотно назвал бы «крайней опрометчивостью» одобрение чего-то ложного или неизвестного. На этом и построена стратегия Аркесилая. Аркесилай говорит Зенону: если вы, стоики, не допускаете — и вполне правомерно, — что мудрец, человек, обладающий совершенным разумом, способен ошибаться, тогда вы должны признать, что он воздерживается выражать свое согласие относительно чего бы то ни было, или, иными словами, что он — скептик; ведь полагаемые вами самими условия законного, с точки зрения разума, согласия не выполняются и никогда не могут быть выполнены. Итак, спор идет о стоическом понятии познающего впечатления и о том, может ли этот род впечатления исполнять роль критерия истины. Как мы видели в предыдущей главе, под влиянием критики со стороны Аркесилая Зенон будто бы дополнил свое определение познающего впечатления (впе-

чатления, причинно обусловленного каким-либо существующим объектом и в точности его воспроизводящего) одним пунктом, с целью предупредить всякое смешение истинного и ложного впечатлений: познающее впечатление таково, что оно не могло бы исходить от чего-то иного, нежели то самое, от чего оно исходит и что оно в точности представляет. Аркесилай, говорят, одобрял это добавление; но он использовал его, чтобы доказать, с помощью всевозможных аргументов, что это действительно необходимое условие не может быть выполнено, — иными словами, что ни одно истинное впечатление не таково, чтобы какое-нибудь ложное впечатление не могло походить на него настолько, что в принципе невозможно было бы отличить одно от другого. Согласно Аркесилаю, роль, которую должен исполнять критерий истины, правильно описана стоической теорией, но только ничто не может исполнить эту роль.

Из приведенного выше текста Цицерона видно, что философская практика Аркесилая соответствовала его идеям. Как и Сократ, он ничего не написал, во всяком случае, ничего своего. Как и Сократ, он принял педагогический метод главным образом опровергающий: «Аркесилай... предложил желающим слушать его не задавать ему вопросов, а самим высказывать собственное мнение, и когда они его высказывали, возражал им. Те, кто его слушал, насколько могли, отстаивали свою точку зрения» (Цицерон. *De finibus* II, 2)¹.

Собственно говоря, применять диалектическое мастерство для выдвижения аргументов против какого угодно положения издавна было делом довольно привычным: тут проявили себя Протагор и софисты, диалектики и эристики; Аристотель считал такую способность характерной для диалектического искусства; сами стоики совершенствовались ее путем упражнений и создали теорию ее законного применения. Однако этот метод использовался в разных формах и с разными целями. Если мы хотим точнее определить, какую направленность придал ему Аркесилай, то надо отметить, во-первых, что ученик должен был высказать свое мнение, а не просто предложить какой-нибудь тезис, чтобы дать учителю возможность блестяще опровергнуть его; во-вторых, что, когда учитель уже привел аргументы против этого мнения, ученик волен был продолжать

1. Пер. Н. А. Федорова.

защищать его, если мог. Таким образом, Аркесилаю важно было не послать ученика в нокаут и не заставить его принять позицию, которую заодно неявно защищал он сам; наоборот, он хотел, чтобы в результате спора ученик осознал, что «относительно одного и того же предмета» существуют «равносильные доводы». Поэтому, побуждаемый превосходными доводами Аркесилая против его мнения, ученик имел возможность, в свою очередь, найти ничуть не худшие доводы в пользу этого самого мнения. Тогда, проследив ход дискуссии, он занял бы единственную позицию, совместимую с этой равносильностью противоположных аргументов, а именно воздержание от согласия. Так или иначе, исход словесного состязания не был предопределен: Аркесилай, несмотря на его талант, сумел убедить «многих», как пишет Цицерон, но не всех; некоторые, должно быть, считали аргументы Аркесилая недостаточными для того, чтобы они переменили свое мнение; их позиция оставалась прежней, правда, теперь они сознавали, что против нее имеются довольно веские доводы. Такой результат, может быть, и не огорчал Аркесилая, ведь поколебленный догматик — уже не догматик в полном смысле слова; если Аркесилай не открывал собственную позицию в обсуждаемом вопросе и даже не обнаруживал, есть ли у него в данном случае какая-то позиция, то это было продиктовано желанием, чтобы ученики «руководствовались своим разумом, а не <чужим> авторитетом» (Цицерон. *Acad.* II, 60)¹.

Отрывок, которым мы воспользовались как введением в философию Аркесилая, оканчивается кратким изложением скептической интерпретации Платона; отсюда видно, что члены «новой» Академии ссылались не только на Сократа и на «сократические» диалоги Платона, но и вообще на все книги последнего. Нам может показаться преувеличением заявление, что в этих книгах ничего не утверждается и ни о чем не говорится определенно. Однако мы должны помнить, что все произведения Платона — диалоги, в которых сам Платон не фигурирует среди собеседников; после Платона эта форма изложения философии не практиковалась, ее сменили диалоги, в которых автор играет основную роль и, как естественно было думать, выражает свои собственные идеи (форма, открытая, вероятно, Аристотелем, тоже писавшим диалоги, и усвоен-

1. Пер. Н. А. Федорова.

ная, в частности, Цицероном), а также недиалогические формы (курсы лекций, трактаты, письма); по прошествии времени диалоги Платона вполне могли представляться, по контрасту, произведениями, из которых почти невозможно уяснить взгляды самого Платона. Такой трактовке платоновских диалогов, конечно же, способствовали их характерные особенности: гибкая логика и осторожность в суждениях, частое отречение от сказанного и возвращение назад, озадачивающая читателя манера автора ретроспективно подвергать сомнению, казалось бы, уже достигнутые результаты и намекать на какие-то более твердые основания, поисками которых предстоит заняться «когда-нибудь потом».

С другой стороны, Аркесилай и не думает объявлять себя приверженцем Пиррона, хотя, наверное, слышал о нем; только недоброжелательные противники приписывали Пиррону влияние на Аркесилая; Тимон, однако, такого влияния не усматривал. В этом нет ничего удивительного: воззрения Пиррона и Аркесилая различались по своим истокам, по своей конечной цели, по форме выражения. Пиррон, как мы пытались показать выше, был, прежде всего, одиноким моралистом, верившим в то, что, отстраняясь от теоретических споров, он нашел абсолютно непогрешимый способ быть счастливым; Аркесилай — совершенный диалектик и ответственный глава школы, вменяющий себе в обязанность отстаивать подлинное значение платонизма перед высокомерием новых догматиков, только что появившихся на философской сцене Афин. Для него *телос*, высшее благо, — это само воздержание от суждения, т. е. интеллектуальная позиция, в которой пирроники видели не более чем условие истинного *телоса* как состояния всей души, как полного отсутствия волнений (*ataraxia*/ἀταραξία). Пиррон живет уединенно, он, скорее, стремится уйти от своих почитателей или озадачить их, нежели сплотить в группу учеников; Аркесилай всегда в гуще словесных баталий, всегда в сердце Афин, — спорящий обо всем и сражающийся против всех. Ему нужны собеседники и оппоненты, и он отправляется искать их, если те сами не приходят к нему; Пиррон хочет одного — чтобы его оставили в покое.

История Новой Академии после Аркесилая отличается крайней сложностью. Упрощая картину, пожалуй, можно было бы продолжить образное сравнение с изогнутым прутком и сказать, что после резкой антистоической реакции Аркесилая

его преемники, по-прежнему определяя место своей философии по отношению к стоицизму, постепенно ослабляли усилия, позволяя пруту выпрямляться. Охарактеризуем, очень кратко, некоторые этапы этой истории.

После нескольких практически неизвестных схолахов руководство Академией выпало на долю блестящего диалектика Карнеада, который завоевал сомнительный успех в Риме, во время знаменитого посольства афинских философов (~ 155), произнеся сначала похвалу, а на другой день — порицание справедливости. Как и Аркесилай, он ничего не писал; но его ученик Клитомах составил обширное собрание всякого рода доказательств учителя, занявшее в общей сложности более четырехсот книг. Тем не менее верный Клитомах сознавался, что он так и не понял, что одобрял его учитель; поэтому, как видно, невозможно быть уверенным в том, что Карнеад ничего не одобрял, а если он что-либо одобрял, невозможно четко отличить это от того, что он говорил только для построения своих диалектических доказательств.

Если Клитомаху нелегко было проникнуть в мысли учителя, которого он посещал двадцать пять лет, то у нас, конечно, не много шансов узнать больше. Один конкретный пример покажет нам, по крайней мере, почему это так трудно. Судя по некоторым текстам, обнаруживающим различие между позицией Аркесилая и Карнеада, второй, сохраняя идею, что не существует познающих впечатлений в стоическом смысле слова, отказался от следствия, какое выводил из этого Аркесилай, а именно: необходимость общего воздержания от согласия. Значит, Карнеад, видимо, утверждал, что мудрец вполне может иметь мнения, т. е. давать свое согласие непознающим впечатлениям, по крайней мере при определенных условиях. В одном пассаже из Цицерона (*Acad.* II, 67) это различие представлено так. Аркесилай одобрял Зенона, говорившего, что для всякого человека возможно жить без мнений, а для мудреца — не только возможно, но и необходимо. Но он использовал это как посылку умозаключения, которое должно было принудить мудреца к скептицизму:

- a) Если мудрец когда-нибудь дает свое согласие чему-либо, то иногда у него есть мнения (не стоическая посылка, основанная на идее, что даже для мудреца познающие впечатления неотличимы от непознающих).

- b) Но у него никогда не бывает мнений (Зенонова догма, одобряемая Аркесилаем).
- c) Следовательно, он никогда не дает своего согласия чему бы то ни было (заключение, прямо противоположное стоическому догматизму: единственно разумная позиция — генерализованная *epokhē*).

Есть свидетельства, что Карнеад иногда видоизменял это умозаключение за счет меньшей посылки:

- a) Если мудрец когда-нибудь дает свое согласие чему-либо, то иногда у него есть мнения.
- b') Иногда он дает свое согласие (посылка, естественно, приемлемая для стоика).
- c') Следовательно, у него бывают и мнения (заключение, прямо противоположное Зеноновой догме, одобряемой Аркесилаем).

Умозаключение Карнеада нелегко истолковать ни как простое доказательство *ad hominem*¹, направленное против стоиков, т. е. как опровержение стоической догмы на основе посылок, заимствованных у стоицизма, — поскольку большая посылка *a*) не является стоической, — ни как ортодоксально академическое доказательство, в котором Карнеад принимает и посылки, и заключение, — поскольку меньшая посылка *b')* противоречит академическому принципу общего воздержания от согласия.

Понятно, что сотоварищи и преемники Карнеада разделились в толковании столь неоднозначной позиции. Для одних, в частности для Клитомаха (которому в основном и следуют современные комментаторы), это доказательство имеет лишь полемическое значение; Карнеад не принимает его заключения, он только пользуется им в споре. С этой точки зрения, сравнение доказательства Аркесилая с доказательством Карнеада обнаруживает, что два представителя академической философии идут рука об руку: исходя из общего для них отрицания стоического критерия (посылка *a*) они пытаются взять стоиков в тиски, принуждая их отказаться либо от одной (*c*), либо от другой (*c'*) из стоических догм относительно эпистемологической позиции мудреца. Это означает, что если опро-

1. К человеку (*лат.*).

вергнуть догму о познающем впечатлении, все остальное рухнет (стратегия стоиков, которые старались всеми средствами спасти познающее впечатление, показывает, что они были согласны со своими противниками по крайней мере в отношении точности этого прогноза).

Однако взаимодополняемость доказательств Аркесилая и Карнеада в общей антистоической стратегии несколько нарушается тем, что меньшая посылка Карнеада (*b'*) противоречит заключению Аркесилая (*c*), а заключение Карнеада (*c'*) противоречит меньшей посылке Аркесилая (*b*). Поэтому небезосновательным было мнение, которого придерживался, в частности, Филон из Ларисы, преемник Клитوماха на посту сcholарха Академии, — что Карнеад в действительности разбавил водой вино Аркесилая и серьезно ослабил принцип *epokhē*. Карнеад разработал тонкую классификацию впечатлений, призванную показать, что некоторые из них хотя и не дают абсолютной гарантии объективной истины, но заслуживают доверия, или вероятны (*pithanon*/πιθανόν по-гречески, *probabile* по-латыни), так что можно руководствоваться ими в практической жизни, как мы это и делаем: соответственно обстоятельствам и требованиям ситуации, мы полагаемся на их внутреннюю очевидность, или же на тот факт, что в создавшихся условиях ничто, как нам представляется, их не опровергает; в наиболее важных случаях мы сами анализируем, в каких отношениях они могли бы быть сомнительными, и полагаемся на те впечатления, которые успешно выдержали этот анализ.

Сам Филон подчеркивал эволюцию Карнеада по отношению к Аркесилаю. Прежде всего, он перенес в область теоретического исследования и теоретического обсуждения критерии надежности и правдоподобия, которым, по Карнеаду, мы следуем в практической жизни. Придерживаясь, по крайней мере поначалу, идеи, что нет ничего познаваемого, он отказывался признать, что все недостоверно, в том смысле, в каком недостоверно, что число звезд является четным (или нечетным). Это различие недостоверного и непознаваемого позволяло ему узаконить согласие, которое, так сказать, по своему достоинству было ниже стоического: мудрец на вполне разумных основаниях дает свое согласие тому, что, однако, не постигнуто им без малейших сомнений; у него есть мнения, хотя он сознает, что это всего лишь весьма правдоподобные мнения, и понимает что нет ничего познаваемого в подлин-

ном смысле слова. Различие между этой позицией и догматизмом, как видим, становится очень тонким, но все же остается достаточно четким. «...Между нами и теми, кто уверен, что обладает знанием, — говорит приверженец Филона Цицерон, — нет иного различия, кроме того, что те не сомневаются в истинности отстаиваемого ими, мы же считаем многое вероятным (*probabilia*), чему мы легко можем следовать, но что едва ли можем утверждать» (*Acad.* II, 8)¹.

Наконец, Филон устраняет последнюю преграду своим утверждением (впрочем, довольно странным), что вещи непознаваемы лишь «постольку, поскольку мы обращаемся к стоическому критерию познающего впечатления»; «поскольку же мы обращаемся к природе самих вещей, они познаваемы» (Секст Эмпирик. *Пирр. полож.* I, 235). Иными словами, скептическая реакция Аркесилая, полагает Филон, была совершенно оправданна, поскольку проблема знания ставилась в терминах, в каких ее формулировали стоики, т. е. принимались нормы, без соблюдения которых, как считали стоики, не может быть познания; но достаточно понизить планку, отказаться от этих ущемляющих человека норм, и человеческое знание будет восстановлено в своих правах — правах ограниченных, не исключающих злоупотребления ими, но совершенно законных. Это не мир недоступен для нашего познания: это человек или, вернее, некоторые люди отягчают искание истины непомерными требованиями и создают искусственные препятствия.

Филон, таким образом, искал свой собственный путь, обходя тупик, в который, на его взгляд, заводит закономерное, но бесплодное столкновение стоического догматизма и прямо противоположного ему ригоризма Аркесилая. Сложная история взаимодействий между Портиком и Академией на нем, однако, не заканчивается, и следующий эпизод был довольно неожиданным. Самый амбициозный из учеников Филона, Антиох Аскалонский (~ 130 — ~ 68), не оценил, или не захотел оценить, смелость, с какой Филон пришел на выручку академической эпистемологии и высвободил ее из теоретических оков, в которых она оказалась из-за своей полемической связи со стоицизмом. Он снова подпал под влияние идеи, принимаемой, независимо от их позиции, всеми участниками этих

1. Пер. Н. А. Федорова.

нескончаемых споров, за исключением Филона: если есть критерий истины, то это стоический критерий (скептическая Академия исходила из эквивалентного положения: если опровергнуть стоический критерий, будет опровергнут критерий вообще). После того, что произошло в Академии, трудно было просто вернуться к Аркесилаю. Антиох, недолго думая, резко порвал с учителем и открыто принял стоический критерий. Чтобы после такого хода иметь право по-прежнему называть себя платоником, ему потребовалось многое пересмотреть. В отличие от Аркесилая, Карнеада и Филона, убежденных, что скептическая Академия осталась верной Платону, Антиох отверг скептическую интерпретацию Платона и сам основал независимую школу, которую смело назвал «древней Академией». Чтобы оправдать свой союз со стоическим догматизмом, он заявлял, что все крупные догматические школы — платоновская Академия, аристотелевский Ликей и Портик, — по сути, согласны между собой, а внешние расхождения между ними, из-за которых они противопоставляют себя друг другу, носят чисто словесный характер. Именно у Антиоха впервые обнаруживается тенденция к синкретизму, часто рассматриваемая как симптом упадка. Эта тенденция в дальнейшем получила широкое развитие в истории древней философии.

Таким образом, стоицизм, установив для своих противников концептуальные и терминологические рамки критики его учений и проявив необычайную способность адаптации к этой критике, зачастую острой и тонкой, положил конец своему спору с Академией маневром, столь же успешным, как маневр с Троянским конем: один из академиков стал на его сторону, нимало не чувствуя, что он изменяет Платону. Пожалуй, можно сказать, что к середине ~ I в. практически все философы, за исключением эпикурейцев, по-прежнему числившихся маргиналами, были либо явными или неявными стоиками, либо стоиками замаскированными, либо не-стоиками, испытывавшими соблазн стоицизма или, по крайней мере, отмеченными стоицизмом. Философские споры сводились к «битвам стоиков против стоиков», по меткому выражению Энесидема, который решил навести порядок и основательно разобраться в наследии древнего скептицизма.

НЕОПИРРОНИЗМ

Судьба пирронизма после Тимона, как мы говорили выше, стала в Античности предметом разногласий: одни считали, что пирроническая традиция постоянно поддерживалась благодаря непрерывной череде «учителей» и «учеников» (поскольку речь идет о скептической «школе», кавычки здесь, конечно, необходимы); другие, чье мнение заслуживает большего доверия, полагали, что она прервалась, а потом возобновилась в ~ I в. Кто возобновил традицию, тоже вопрос спорный: по Диогену Лаэртскому (IX, 115), это был Птоломей из Кирены, о котором мы ничего не знаем; согласно другим текстам, более заслуживающим доверия, такую роль сыграл Энесидем, о котором нам известно немного. До последнего времени считалось твердо установленным, по крайней мере, то, что сначала он был членом Академии, а в дальнейшем порвал с академиками; но эту информацию недавно поставили под сомнение. Как бы то ни было, его враждебность к тогдашней Академии, которой он не прощал уступок догматизму и стоицизму, неоспорима. Чтобы возродить чистый, жесткий скептицизм, Энесидем вернулся в далекое прошлое — минуя Аркесилая, стал опираться на авторитет Пиррона, чьи подлинные воззрения были известны тогда, наверное, не намного лучше, чем сегодня. Он старался развеять легенды о Пирроне, утверждая, например, что в его поведении не было ничего необычного: «воздержанье от суждений было для него правилом только в философии, в частных же случаях он вовсе не был неосмотрителен»¹. Что до остального, то Энесидем, ничем себя не стесняя, описывал под именем «пирронизм» определенную позицию, а также и определенную совокупность доказательств, многие элементы которых весьма разнились по своему происхождению, но из которых он составил богатый и мощный арсенал.

Время не сохранило для нас сочинений Энесидема. Одно из них называлось *Краткое введение в пирронизм*; другое — *Пирроновы рассуждения* (или *доводы [logoi]*), в восьми книгах. Эти сочинения были среди многочисленных источников, использованных Секстом Эмпириком (II в.) для написания двух крупных трудов, по-видимому, отражающих Энесидемово разделение вводного дидактического сочинения и более обстоятельно-

1. Пер. М. Л. Гаспарова.

го трактата: *Пифроновы положения* (или *Краткое изложение пифронизма*) в трех книгах и объемистый труд *Против ученых* (*Adversus mathematicos*) в одиннадцати книгах, где тщательно исследуются притязания всех тех, кто утверждает, что знает нечто и может это преподавать (грамматиков и риторов, специалистов в различных областях математики и наконец, философов, считавшихся учителями логики, физики и этики).

В основном благодаря Сексту, чьи произведения дошли до наших дней, мы имеем ясное представление (*Пифр. полож. I, 35–187*) о самом значительном вкладе Энесидема в историю скептицизма — перечне «тропов» или «способов» (τροποί/τρόποι), который он составил, чтобы «привести» ум к воздержанию от суждения (касательно внутренних, природных свойств внешних вещей, будь то воспринимаемых или не воспринимаемых чувствами). Другая версия сохранилась у Диогена Лаэртского (IX, 79–88). Поскольку тексты эти вполне доступны, мы ограничимся тем, что воспроизведем, с немногословными комментариями, краткий обзор, который дает Секст Эмпирик в начале своего изложения (I, 36–37). Название каждого из тропов обозначает частную тему, рассмотрение которой приводит к еροκῆ.

Итак, вот перечень десяти тропов Энесидема. I. Разнообразие живых существ (будучи столь различными в столь многих отношениях, они должны получать от одних и тех же объектов впечатления, отличные от наших; и мы не можем судить о том, чьи впечатления вернее). II. Разнообразие людей (даже если допустить, что люди достойны большего доверия, чем животные, различия между ними позволяют сделать то же заключение). III. Разнообразие органов чувств (даже если взять одного и того же человека, некоторые вещи кажутся ему обладающими таким-то свойством на глаз, но не на ощупь, и т. д.). IV. Разнообразные обстоятельства, или состояния, в которых мы можем пребывать (даже если рассматривать данные какого-нибудь одного чувства, впечатления, которые мы через него получаем, различны в зависимости от того, больны мы или здоровы, молоды или стары, находимся в покое или в движении и т. д.; и нет оснований отдавать предпочтение впечатлениям, получаемым в одном, а не в другом состоянии).

После этих четырех тропов, обращенных в сторону субъекта и перечисленных в порядке «встраивания» (задаваемом рядом допущений), следуют тропы, затрагивающие отношение

субъекта и объекта, а также (седьмой и девятый) определенные особенности самого объекта. Вот эти тропы. V. Положения, расстояния и места (влияние перспективы, совокупности условий, угла зрения). VI. Смешения (сложные взаимодействия между частью внешнего предмета и частью физической или физиологической среды, через которую он вызывает в нас впечатление). VII. Количества и способы составления объектов (одно и то же оказывает разное воздействие в зависимости от того, много его или мало, цельно оно или раздробленно, собрано в кучу или рассеянно). VIII. Относительность (этот троп обладает особым статусом, так как он включает в себя предыдущие, которые показали, что ни одна вещь не является нам независимо от ее отношения к нам и от ее отношений с другими вещами). IX. Частота или редкость появления (эта частота или редкость не имеет ничего общего с природой самих вещей, но, однако, составляет непрменный элемент того впечатления, которое они на нас производят). X. Образ жизни, обычаи, законы, религиозные верования, догматические положения (несходство, наблюдаемое внутри каждой из этих областей, и противоположность, порой отмечаемая между обычаем и законом, верованием и обычаем, верованием и поведением и т. д., показывает, что вещи являются нам также и сквозь призму нашей культуры и социальной среды, к которой мы принадлежим).

Мы не будем долго рассуждать о философском значении этого обширного реестра, группирующего наблюдения, накопленные на протяжении столетий, — реестра, к которому будут вновь и вновь возвращаться всякого рода скептики последующих веков. Удовольствуемся кратким замечанием. Общая схема тропов Энесидема такова: поскольку вещи являются нам в противоречивых видах, мы должны воздерживаться от суждения о том, что они суть в действительности, внутренне, по своей природе. Для того чтобы эта аргументация имела смысл, стало быть, необходимо по крайней мере, чтобы имело смысл говорить о том, что вещи суть в действительности, хотя бы затем, чтобы сказать, что мы должны воздерживаться от суждения на этот счет; ибо как раз об этом мы не должны выносить никаких суждений. Неопирроник тем более не может избавиться от такого остатка реализма, что среди различных названий, которые он сам себе дает, фигурирует наряду с термином «эффектик» (тот, кто практикует *εροκῆ/ἐποχή*) термин

«зететик» (тот, кто ищет: кто продолжает искать истину, в противоположность утверждающим, что она недоступна); впрочем, термин «скептик» (тот, кто исследует) довольно близок к нему по значению. Так вот, переход от противоречия между видимостями к необходимости воздерживаться от суждения означает, а *contratio*¹, что мы могли бы перестать воздерживаться от суждения о том, что суть вещи в действительности, только если бы они являлись нам непротиворечивым образом; иными словами (возьмем хрестоматийный пример), мы знали бы, и были бы вправе сказать, что башня прямоугольная, только если бы она всегда являлась нам прямоугольной, независимо от расстояния до нее, угла зрения и т. д. Итак, можно сказать, что, проследившая логику Энесидема, мы видим примерно ту же картину, какую мы нашли у академиков: скептицизм определяет себя по отношению к некоторому понятию о познании — в данном случае понятию, предъявляющему к познанию фантастически завышенные требования.

Тропы Энесидема — это лишь средство побудить самого себя и других практиковать *epokhē*. Однако неопирроники не только показали, как можно стать скептиком, но и объяснили, почему надо придерживаться скептицизма. Помимо соответствующих замечаний Секста Эмпирика, сохранился менее известный и менее доступный документ, касающийся непосредственно Энесидема. Автор документа — византийский ученый и писатель IX в., патриарх Константинопольский Фотий. Фотий располагал огромной библиотекой, и ему пришла на ум счастливая мысль не только читать книги из своей библиотеки, но и оставлять достаточно подробные изложения их содержания. Сделанный им обзор *Пирроновых рассуждений* Энесидема слишком велик по объему, чтобы воспроизводить его здесь целиком; но мы приведем довольно длинные цитаты из него, кратко передавая содержание тех пассажей, которые мы опускаем, и вставляя кое-какие беглые комментарии.

«Цель книги — установить с достоверностью, что нет ничего достоверно установленного [игра слов, содержащая завуалированную критику?], ничего, что было бы постижением (*katalēpsis*/*κατάληψις*), ни в области чувственного восприятия, ни в области мышления. Поэтому он говорит, что ни пирроники, ни другие не знают истину вещей; но философы других школ, пребывая в неве-

1. Рассуждая от противного (*лат.*).

дении относительно всего, понапрасну изнуряют себя и растрачивают силы в непрерывных мучениях; они не ведают даже, что не постигли ничего из того, в постижении чего, мнится им, они преуспели. А кто философствует, следуя Пиррону, тот и в остальном счастлив, и достаточно мудр, чтобы прежде всего знать [в слабом смысле слова „знать“ — с определенной степенью вероятности], что он ничего с достоверностью не постиг; если бы он и знал какие-то вещи, он достаточно благороден, чтобы несколько не больше [ουden mallon: одно из ключевых выражений скептицизма] соглашаться с их утверждением, нежели с их отрицанием».

Из этих строк видно, что Энесидем усвоил главный урок Пиррона: скептицизм — по существу рецепт счастья, а не просто самоочищение философского разума. Однако в его представлении несчастье, от которого избавлен пирроник, — это не несчастье неудовлетворенных желаний или поработительных страстей, настаивающих порой всякого человека; это философское несчастье догматиков, которые, стремясь к познанию истины, лишь понапрасну мучают себя и становятся добычей худшего незнания — незнания не сознаваемого. Наверное, именно сосредоточение интеллекта на проблеме возможности знания привлекло Энесидема в Академию; но, возвращаясь к Пиррону, он мог отметить присутствие этой проблемы уже у Тимона, с которым его сближают различные источники. Например, Диоген Лаэртский (IX, 107) приписывает Тимону и Энесидему отождествление высшего блага (telos) не с состояниями в основном аффективными и моральными, в которых его, очевидно, усматривал Пиррон (отсутствие волнений, или «атараксия», отсутствие аффектов, или «апатия», «мягкость»), а с самой еροκῆ — философской позицией, безотносительная желательность которой не представляется чем-то само собой разумеющимся. Правда, оба автора, опять-таки по Диогену, спешили добавить, что *атараксия* следует за еροκῆ «как тень», — это сравнение будет использовано позднейшими скептиками (Секст Эмпирик. *Пирр. полож.* I, 29), с той лишь разницей, что *атараксия* снова станет у них явным телосом и вновь приобретет главным образом эмоциональное значение.

Далее Фотий вкратце излагает книгу I *Пирроновых рассуждений* Энесидема. Главной ее задачей было установить различие между пиррониками и академиками, преимущественно (стало быть, не только) современными Энесидему. Последние обви-

няются в догматизме двух уровней. На философском уровне, подпав под влияние стоицизма, они поддерживают какие-то тезисы, в частности этические, и отвергают другие. На метафилософском уровне они положительно утверждают, что все непознаваемо. Из-за этого двоякого догматизма академики неявно сами себе противоречат: «Недвусмысленно полагать или отрицать что-либо и в то же время говорить, что вообще нет ничего постижимого, — бесспорное противоречие, ибо как можно знать, что вот это истинно, а вот это ложно, и все еще пребывать в затруднении и колебаться, вместо того чтобы с уверенностью принять одно и отвергнуть другое?»

Что же до пирроников, которые сомневаются во всем и не позволяют себе никаких утверждений, то Энесидем отстаивает их абсолютную последовательность. Вот как он разъясняет их позицию, противопоставляя ее не только позиции академиков, но и всякому возможному догматизму:

«Пирроники — апоретики, они свободны от любых догм. Ровно никто из них не говорил ни что все непознаваемо, ни что все познаваемо; они говорят, что вещи несколько не более это [непознаваемые], чем то [познаваемые], или что вещи то такие [познаваемые], то не такие [непознаваемые, — видимо, подразумевается, что нельзя даже знать, когда они такие и когда не такие], или что для одного вещи такие [познаваемые], для другого — не такие [непознаваемые], а для третьего — и вовсе не сущие [так что вопрос об их познаваемости даже не стоит]. Пирроники не говорят и того, что в целом вещи доступны, или что некоторые из них таковы, или что они вообще недоступны, а говорят, что вещи несколько не более доступны, чем недоступны [эта формулировка подтверждает равнозначность, раскрытую в предыдущей фразе], или что они то доступны, то недоступны, или что они доступны для одного и недоступны для другого. И нет ничего истинного и ничего ложного, вероятного и невероятного, сущего и не сущего; одна и та же вещь — так сказать, несколько не более (ou mallon) истинная, чем ложная, вероятная, чем невероятная, сущая, чем не сущая, или же она то такая [истинная, вероятная, сущая], то не такая [ложная, не вероятная, не сущая], или такая [истинная и т. д.] для одного и не такая [ложная и т. д.] для другого. Пирроник вообще ничего не определяет (ouden horizei), даже того, что нет ничего определенного, — не имея средства выразить то, что мы думаем, говорит Энесидем, мы высказались вот таким образом».

Отсюда ясно, что для Энесидема, как, впрочем, и для всех, объявляющих себя скептиками, последовательный скепти-

цизм (а каждый скептик хочет быть последовательным) должен применяться и к самому себе, т. е. скептики должны относиться и к себе тоже его характерные формулировки. Скептик «ничего не определяет» (т. е. он не утверждает определенно ни какое-либо положение, ни его отрицание); он не определяет даже, что «нет ничего определенного». Это изменение в формулировке, если оно подлинно, нелегко для интерпретации; может быть, Энесидем хотел избежать явной абсурдности формулировки вида: «пирроник не определяет, что он ничего не определяет» (ведь если он говорит, что ничего не определяет, он, похоже, определенно говорит это, а не противоположное); а может быть, новая формулировка означает смену плана (он не говорит определенно, что в реальности нет ничего определенного).

Энесидем не был ни первым, ни последним, кто считал необходимым обращение скептицизма на себя самого. Приверженец Демокрита Метродор Хиосский осуществил его со всей очевидностью; то же, как мы убедились, сделал Аркесилай, хотя пирроники обвиняли его в обратном; Секст Эмпирик подвергнет скептическому анализу наиболее типичные для пирронизма выражения (*Пирр. полож.* I, 187–208). Но, если Энесидем думает, что такой акт позволяет избежать противоречия, характерного, по его мнению, для академиков, то ему все же ясно, что, избегая противоречия, он впадает в парадокс на грани невыразимости, как это бесхитростно показывает последняя фраза приведенного нами отрывка. Иногда говорят, хотя это не вполне верно, что Секст Эмпирик, столкнувшись с той же трудностью, выходит из положения только с помощью образов. Действительно, он сравнивает скептические формулы с огнем, вместе с топливом уничтожающим самого себя; с очистительными лекарствами, выходящими вместе с теми веществами, которые они должны изгнать; с лестницей, которую отбрасывают назад после того, как, воспользовавшись ею, забрались на стену. Но у него это не единственный метод, и по крайней мере в некоторых случаях он уточняет намеченное, возможно, Энесидемом различие двух уровней языка, на которых могут повторяться одни и те же формулы, потому что одни и те же слова имеют здесь неодинаковое значение. Так обстоит дело, например, с самой формулой Энесидема *ouden horizō*: Секст объясняет (*Пирр. полож.* I, 197), что на одном уровне скептик «ничего не определяет» в том смыс-

ле, что он не высказывает, давая ему свое твердое согласие, никакого догматического суждения о реальности вещей по ту сторону их видимости; на другом же уровне скептик «ничего не определяет», говоря, что он ничего не определяет, потому, что тем самым он только выражает свое состояние ума, каким оно ему явлено, и в некотором смысле просто рассказывает, что он испытывает.

Продолжение текста Фотия позволяет дополнить общую картину неустанной деятельности Энесидема. Кроме десяти тропов, он выдвинул всякого рода аргументы, представлявшиеся ему, как говорит Фотий, сокрушительными, против фундаментальных понятий догматизма в физике, эпистемологии, этике и против основных методологических инструментов, с помощью которых догматики рассчитывали прийти к познанию истины в этих областях. Почти все описания книг труда Энесидема в обзоре Фотия обозначают темы, подробно развитые у Секста Эмпирика; их перечисление даст некоторое представление о широте сферы, охватываемой Энесидемом.

Во II книге *Пирроновых рассуждений* была показана сомнительность и непостижимость «истин, причин, претерпеваний, движений, возникновения, уничтожения и их противоположностей [т. е. основополагающих понятий физики]». Книга III оканчивалась аналогичными заключениями касательно «движения и чувственного восприятия, а также их особенностей [материал, соответствующий десяти тропам?]». В книге IV отрицалось существование знаков (*sēmeia*), т. е. оспаривалось, что мы можем заключать от некоторых очевидных вещей к другим, не очевидным (Энесидем прямо указывал на то, насколько важно уничтожить этот главнейший инструмент греческой науки, и в той же книге приводил все традиционные возражения, выдвинутые против познаваемости природы в целом, мира и богов). Книга V содержала радикальную критику понятия причины; в ней также обсуждалось, почему те, кто занимается «этиологическими» исследованиями (кто ищет, каковы причины, *aitia*, того или иного явления) впали в заблуждение, полагая, что такие исследования имеют смысл (Секст Эмпирик, *Пирр. полож.* I, 180–185, тоже сохранил для нас восемь тропов Энесидема, направленных против всякой догматической этиологии; эта скептическая критика идеи причины была одним из важнейших факторов союза между неопирронизмом и школой врачей-«эмпириков», которая вела против

«рационалистической» медицины борьбу, совершенно аналогичную той, какую вели пирроники против догматических философов). Три последние книги обращали скептическую критику против этических учений, притязающих на знание блага и зла (кн. VI), строящих теории о добродетелях и обосновывающих применение добродетелей на практике (кн. VII), определяющих *телос*, или высшее благо, на которое ориентировано все человеческое поведение (кн. VIII).

Несмотря на решающую роль Энесидема в разработке неопирронизма, несмотря на его вклад в развитие скептической мысли, о весомости которого можно судить по перечню десяти тропов и по краткому обзору Фотия, картина была бы далеко не полной, если бы мы не упомянули о творчестве другого философа, по имени Агриппа. Мы точно не знаем, когда жил Агриппа; у нас нет почти никаких сведений о нем. Если бы его деятельность приходилась на конец ~ I в., как предполагают некоторые исследователи (другие считают, что он жил на целое столетие раньше), тогда он практически не выходил бы за рамки эллинистического периода. Агриппа не значится в списке сменяющих друг друга скептиков — учителей и учеников, — приведенном у Диогена Лаэртского (IX, 115–116). Но последний приписывает ему (IX, 88) перечень из пяти тропов, приведенный и у Секста Эмпирика (*Пирр. полож.* I, 164–169); Секст приписывает этот перечень «младшим скептикам» (жившим позднее Энесидема).

Убедительность тропов Агриппы связана с их отвлеченным и общим характером, отличающим их от тропов Энесидема, и, главное, с их взаимным расположением, позволяющим увлечь противника в сеть, из которой очень трудно выбраться. Первый троп говорит о «расхождении» (*diaphōnia*/διαφωνία), т. е. о неразрешимых (или, по крайней мере, доньше неразрешенных) разногласиях не только между философами, но и между всеми людьми по самым различным вопросам. Если *diaphōnia* не становится для вас аргументом, сразу приводящим к *ерокhē*, и вы хотите попытаться преодолеть разногласия, найдя доказательство или довод в пользу одной из соперничающих точек зрения, то вы рискуете, прежде всего, попасть в ловушку «продолжения в бесконечность» (второй троп: то, что, как считается, доказывает нечто, само должно быть доказано, и так до бесконечности). Третий троп, говорящий об относительности, занимает в списке Агриппы,

как это было и в перечне Энесидема, особое положение, он не влетает в общую сеть. Секст Эмпирик и Диоген Лаэртский дают ему, впрочем, разные интерпретации. Секст указывает на относительность видимостей вследствие их зависимости от воспринимающего субъекта и от условий восприятия, Диоген — на тот факт, что всякая вещь воспринимается не сама по себе, а всегда в связи с другими. Сеть еще больше стягивается с четвертым тропом, блокирующим выход, пользуясь которым догматизм мог бы попробовать избежать регресса в бесконечность: почему бы, выстраивая ряд доказательств, не остановиться и не принять «по предположению», что этот ряд начинается с неких принципов, которые не обосновывают, а просто постулируют, берут без доказательства, требуя, чтобы их признавали, и/или даже достигая этого? Скептик отвергает такой подход: если нет основания выдвигать скорее данное предположение, чем обратное, единственно разумная позиция, исключая произвольное, неоправданное решение, — не выдвигать ни одно из двух. Пятый, и последний, троп, закрывает еще одну лазейку, которой можно было бы воспользоваться, сознательно или неосознанно, чтобы избежать регресса в бесконечность: можно было бы замыкать цепь доводов, т. е. доказывать одну вещь через другую, а эту другую — через первую («взаимодоказуемость») или, более широко, строить умозаключения, содержащие в себе круг. Это, конечно же, порочный круг: если P , которое должно служить для установления истинности Q , само нуждается в обосновании через Q , то единственно разумная позиция — воздержаться от суждения и относительно P , и относительно Q .

Четыре из пяти тропов Агриппы могут, таким образом, применяться совместно, как показывает следующий пассаж из Секста Эмпирика (*Пирр. полож.* II, 19–20), где рассматривается конкретная проблема, связанная с разногласием между теми, кто утверждает, что критерий истины существует, теми, кто это отрицает, и теми, кто не высказывается о том, есть критерий или нет:

«Об этом разногласии они скажут или что оно разрешимо, или что оно неразрешимо. Если оно неразрешимо, то они признают, что отсюда вытекает необходимость воздержания от суждения [троп *diaphōnia*]; если же оно разрешимо, то пусть они скажут нам, чем его можно будет судить, пока мы не имеем признанного нами критерия и пока мы вообще не знаем, но еще только исследуем, су-

ществует ли он [снова применяется троп *diaphōnia* — теперь уже к вопросу о критерии, способном преодолеть первоначальную *diaphōnia*]. И далее, чтобы разрешить разногласие, возникшее относительно критерия, нам нужно иметь <уже> признанный критерий, с помощью которого мы сможем преодолеть его; а чтобы иметь признанный критерий, нужно раньше разрешить разногласие о критерии. Таким образом, рассуждение приходит к тропу взаимодоказуемости (*eis ton diallēlon tropon*), и нахождение критерия делается невозможным, так как мы им не даем взять критерий по предположению; если же они захотят судить критерий критерием, то мы свергнем их в бесконечность»¹.

Виктор Брошар в своей известной книге *Греческие скептики* (V. Brochard. *Les sceptiques grecs*) так подытожил свой анализ тропов Агриппы (р. 306): «Пять тропов могут рассматриваться как самая радикальная и самая точная формулировка, какую когда-либо давали скептицизму. В определенном смысле они и сегодня еще несокрушимы. Кто бы ни вступал в дискуссию о принципах, кто бы ни объявлял их превосходящими всякое рассуждение, познаваемыми непосредственно, интуитивным путем, принимаемыми в первичном акте веры, который нет нужды ни объяснять, ни обосновывать, — ему не уклониться от критических аргументов этого тонкого диалектика».

Инструменты, использованные Агриппой, были довольно четко обозначены уже Аристотелем, в известной главе *Второй Аналитики* (I, 3). В этой главе Аристотель рассматривает трудности, возникающие при отождествлении рационального знания с демонстративным («доказывающим») знанием. Если знать что-либо можно, только доказав это исходя из предшествующих посылок, то доказательство этих посылок и посылок, на которых основываются они сами, ведет в бесконечность: чтобы знать одну-единственную вещь, требовалось бы знать бесчисленное множество вещей. Поскольку это невозможно, такая позиция порождает скептицизм. Другая позиция состоит в том, чтобы спасти тождество рационального и демонстративного знания, допуская умозаключения по кругу: регрессия возвращается к своему началу, так что все ее элементы — одновременно и доказывающие, и доказываемые. Аристотель признает порочность бесконечной регрессии и сам разъясняет порочность доказательства по кругу. Выход из

1. Перевод Н. В. Брюлловой-Шаскольской под ред. А. Ф. Лосева (с некоторыми изменениями).

тупика он ищет в разделении рационального знания и знания демонстративного: существуют первые начала, непосредственные и недоказуемые, знание которых принадлежит не к демонстративному типу, а к иному, сочетающему в себе результаты индукции и умозрения, — впрочем, комментаторы далеки от согласия относительно способа их сочетания. Как бы то ни было, этих замечаний достаточно, чтобы мы увидели, за счет чего Аристотель избегает скептицизма. А именно, он допускает, что начала доказательства могут быть постулированы отнюдь не произвольно, благодаря операциям, хотя и не демонстративным, но все же рационально оправданным. Итак, главное в блокирующем устройстве, разработанном Агриппой (возможно, читавшим этот текст Аристотеля), — четвертый троп, характеризующий как неизбежно произвольные предположения то, что, по мнению Аристотеля, можно охарактеризовать как начала, более известные, чем следствия, которые они позволяют доказать.

Таким образом, «Аристотель, не ведая того, был прадедом самого жизнеспособного детища из всех, когда-либо произведенных на свет скептицизмом» (Varnes, 1990, p. 122). Удивительный парадокс: философ, смерть которого отмечает начало эпохи эллинизма, философ, служивший для скептиков образцом мыслителя-догматика (*Пурф. полож.* I, 3), доставил главное оружие тому, кто в некотором смысле озаменовал завершение этой эпохи чрезвычайно тонким скептицизмом.

БИБЛИОГРАФИЯ

ОБЩИЕ ТРУДЫ ПО ЭЛЛИНИСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Тексты и собрания текстов

Среди важнейших источников по эллинистической философии в целом следует назвать философские сочинения Цицерона, многие из которых опубликованы и переведены на французский язык в серии «Guillaume Budé» (*Des termes extrêmes des biens et des maux, Traité du destin, Tusculanes, Les devoirs*). Но мы пока еще не располагаем изданием трактатов *Учение академиков* и *О природе богов*, для изучения этих трудов можно воспользоваться либо французскими изданиями и переводами Шарля Аппена (Appuhn) (Classiques Garnier), либо неоднократно воспроизводившимся изданием Х. Ракема (Rackham) с английским переводом (London, 1933, Loeb Classical Library).

Другой главнейший источник — труд Диогена Лаэртского (III в.).

О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов (кн. IV посвящена послеплатоновской Академии; кн. VII — стоикам; кн. IX — помимо прочих философов, Пиррону и скептикам; кн. X — Эпикуру). На сегодняшний день не существует ни хорошего критического издания греческого текста этого сочинения, ни хорошего французского перевода. Новое французское издание готовится в серии «Livre de Poche» под руководством М.-О. Goulet-Cazé. В настоящее время можно воспользоваться изданиями:

Diogenes Laertius. *Lives of eminent philosophers*, текст и английский перевод Р. Д. Хикса (Hicks), London, 2 vol., 1925 и позднейшие переиздания, Loeb Classical Library.

Diogene Laerzio. *Vite dei filosofi*, итальянский перевод и примечания М. Gigante. Roma / Bari, 1962, несколько переизданий, пересмотренных и дополненных.

Важными документами являются полемические сочинения Плутарха против стоиков и эпикурейцев. Мы отсылаем читателей к изданиям *Moralia* в Loeb Classical Library, которые содержат греческий текст и английский перевод: vol. XIII, Part II, 1976 (by H. Cherniss); vol. XIV, 1967 (by B. Einarson and Ph. De Lacy).

В отношении сочинений Секста Эмпирика, главного источника для изучения не только скептицизма, но и опровергаемых им различных видов догматизма, в первую очередь стоицизма, см. полное издание, с английским переводом, R. G. Bury, 4 vol., 1933–1949, Loeb Classical Library.

Из различных сборников и антологий отметим, прежде всего, следующие:

Long A. A. and Sedley D. N. *The Hellenistic philosophers*, 2 vol. Cambridge, 1987 (труд, превосходный во всех отношениях, которому мы многим обязаны в настоящем исследовании; первый том содержит большую подборку текстов в переводе на английский, с философскими комментариями; во втором томе помещены тексты на языке оригинала, со специальными примечаниями и богатой систематической библиографией).

См. также Dumont J.-P. *Éléments d'histoire de la philosophie antique*. Paris, 1993 (четвертая часть этой комментированной антологии текстов в переводе на французский, р. 469–677, посвящена эллинистическому и римскому периодам).

Общие исследования

Zeller E. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Bd III. 1, 1852, 5. Aufl. Leipzig, 1923; англ. пер. под заглавием: *Stoics, Epicureans and Sceptics*. London, 1880 (первое крупное историческое исследование в современном стиле).

- Long A. A. *Hellenistic Philosophy*. London, 1974 (весьма полезный общий обзор).
- Haase W. (Hrsg.) *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II. 36. 1–7, Berlin, несколько изданий начиная с 1987 г. (разностороннее собрание научных тематических статей, итоговых обзоров, библиографических списков, чаще всего на английском или французском языках, иногда на итальянском).
- Flashar H. (Hrsg.) *Die Philosophie der Antike*, Bd 4: *Die hellenistische Philosophie*, v. M. Erler, H. Flashar, G. Gawlick, W. Görler, P. Steinmetz. Basel, 1994 (обстоятельный и систематичный труд, в частности, содержащий богатую библиографическую информацию).
- Sharples R. W. *Stoics, Epicureans and Sceptics. An Introduction to Hellenistic Philosophy*. London, Routledge, 1996.
- Barnes J., Mansfeld J., Schofield M. (eds) *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (в печати).

Тематические работы по эллинистической философии в целом

Из работ отдельных авторов, посвященных какой-либо частной теме, укажем:

- Annas J. *Hellenistic Philosophy of Mind*. Berkeley, 1992.
- Annas J. *The Morality of Happiness*. Oxford, 1993.
- Nussbaum M. *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton, 1994.
- Vuillemin J. *Nécessité ou contingence: l'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*. Paris, 1984.

Тома продолжающегося издания *Symposium Hellenisticum* представляют собой коллективные сборники работ – материалы проводящихся раз в три года симпозиумов, посвященных какой-либо частной теме:

- Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*, M. Schofield, M. Burnyeat and J. Barnes (eds). Oxford, 1980.
- Science and Speculation. Studies in Hellenistic theory and practice*, J. Barnes, J. Brunschwig, M. Burnyeat, M. Schofield (eds). Cambridge, 1982.
- The Norms of Nature. Studies in Hellenistic ethics*, M. Schofield and G. Striker (eds). Cambridge, 1986.
- Matter and Metaphysics*, J. Barnes and M. Mignucci (eds). Napoli, 1988.
- Passions and Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, J. Brunschwig and M. C. Nussbaum (eds). Cambridge, 1993.
- Justice and Generosity. Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy*, A. Laks and M. Schofield (eds). Cambridge, 1995.
- Assent and Argument. Studies on Cicero's Academic Books*, B. Inwood and J. Mansfeld (eds) (в печати).

Другие сборники статей:

Moreau J. *Stoïcisme, épicurisme, tradition hellénique*. Paris, 1979.

Frede M. *Essays in Ancient Philosophy*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987 (основательные статьи о стоицизме и скептицизме).

Brunschwig J. *Études sur les philosophies hellénistiques*. Paris, 1995.

Striker G. *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*. Cambridge, 1996.

ПИРРОН

Собрания текстов

Decleva Caizzi F. *Pirrone. Testimonianze*. Napoli, 1981 (первое собрание свидетельств, касающихся Пиррона: тексты, итальянский перевод, множество ценных комментариев).

Di Marco M. *Timone di Fliunte. Silli: Introduzione, edizione critica, traduzione e commento*. Roma, 1989 (весьма полное исследование сохранившихся фрагментов *Силл*).

Исследования

В большинстве исследований, посвященных Пиррону, трактуется и о древнем скептицизме вообще; поэтому мы отсылаем читателей к соответствующему разделу Библиографии. Отметим здесь одну убедительную интерпретацию:

Conche M. *Pyrrhon ou l'apparence*, 2^e éd. révisée. Paris, 1994.

ЭПИКУР И ЭПИКУРЕИЗМ

Тексты и переводы

Usener H. *Epicurea*. Leipzig, 1887 (основное издание, без перевода).

Bailey C. *Epicurus: The Extant Remains*. Oxford, 1926 (критическое издание текста, английский перевод, подробные комментарии).

Bollack J., Bollack M., Wisman H. *La lettre d'Épicure*. Paris, 1971 (оригинальные по замыслу издание и французский перевод *Письма к Геродоту*).

Arrighetti G. *Epicuro: Opere*. Torino, 1973 (2-е изд., пересмотренное и дополненное; текст и итал. пер.; это издание, в отличие от предыдущих, содержит фрагменты, сохранившиеся в Геркуланских папирусах).

Isnardi Parente M. *Opere di Epicuro*. Torino, 1974 (итал. пер. текстов и свидетельств, относящихся к Эпикуру и его первым ученикам).

Bollack J. *La pensée du plaisir. Épicure: textes moraux, commentaires*. Paris, 1975.

Conche M. *Épicure: Lettres et maximes*. Paris, 1987 (текст и франц. пер., с примечаниями и важной вступительной статьей).

Balaudé J.-F. *Épicure: Lettres, maximes, sentences*. Paris, 1994 (франц. пер., изданный в карманном формате, с подробной вступительной статьёй).

В отношении поэмы Лукреция, необходимой для изучения эпикуреизма, назовем следующие переводы:

Ernout A. *Lucrèce: De la nature*. Paris, 1920 (критическое изд., франц. пер.).

Bailey C. *Titi Lucreti Cari De Rerum Natura*. Oxford, 3 vol., 1947 (критическое изд., англ. пер., 2 тома подробнейших комментариев).

Kany-Turpin J. *Lucrèce: De la nature*. Paris, 1993 (латинский текст, франц. пер., вступит. статья и примечания).

Общие исследования, посвященные Эпикуру и эпикуреизму

Bailey C. *The Greek Atomists and Epicurus*. New York, 1928 (весьма полное исследование учения Эпикура и его предшественников Левкиппа и Демокрита).

DeWitt N. W. *Epicurus and his philosophy*. Minneapolis, 1954 (подробное исследование биографии Эпикура, его учения, институциональных и гуманитарных аспектов его школы).

Rist J. M. *Epicurus: An Introduction*. Cambridge, 1972.

Rodis-Lewis G. *Épicure et son école*. Paris, 1975 (прекрасное введение).

Pugliese Carratelli G. (ed.) *Suzètèsis. Studi sull'Épicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, 2 vol. Napoli, 1983 (в первом томе — собрание важных работ, во втором — библиографические сводки).

О Лукреции см., в частности:

Boyancé P. *Lucrèce et l'épicurisme*. Paris, 1963.

Conche M. *Lucrèce et l'expérience*. Paris, 1967.

Salem J. *La mort n'est rien pour nous. Lucrèce et l'éthique*. Paris, 1990.

Некоторые тематические исследования относительно Эпикура и эпикуреизма

Kleve K. *Gnosis theon: Die Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis in der epikureischen Theologie*. Oslo, 1963.

Furley D. J. *Two Studies in the Greek Atomists: I. Indivisible Magnitudes, II. Aristotle and Epicurus on Voluntary Action*. Princeton, 1976.

Goldschmidt V. *La doctrine d'Épicure et le droit*. Paris, 1977.

Asmis E. *Epicurus' Scientific Method*. Ithaca / London, 1984.

Mitsis Ph. *Epicurus' Ethical Theory: The Pleasures of Invulnerability*. Ithaca / London, 1988.

Salem J. *Tel un dieu parmi les hommes. L'éthique d'Épicure*. Paris, 1989.

Everson S. Epicurus on the truth of the senses, in S. Everson. *Epistemology* (Companions to Ancient Thought, I). Cambridge, 1990, 161–183.

СТОИКИ

Тексты и переводы

- Von Arnim Hans (Hrsg.) *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 4 vol. Stuttgart, 1903–1924 (основное издание; тексты на языке оригинала — греческом и латинском; без перевода).
- Hülser K. (Hrsg.) *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*, 4 Bde. Stuttgart, 1987–1988 (эти четыре объемистых тома дополняют и вытесняют указанное выше собрание в области диалектики, понимаемой, как у стоиков, в широком смысле; тексты сопровождаются немецким переводом).
- Bréhier É., Schuhl P.-M. (éd.) *Les Stoïciens*. Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1962 (перевод основных сочинений, из которых извлечены фрагменты и свидетельства, касающиеся древнего стоицизма, и основных произведений стоиков эпохи Римской империи. Лакуны: Секст Эмпирик, *Письма к Луцилию* Сенеки).
- Innardi Parente M. (ed.) *Gli Stoici: Opere e Testimonianze*. Torino, 1989 (итал. пер., осуществленный на основе собрания фон Арнима, но с различными перестановками и дополнениями).

Произведения Сенеки, Эпиктета, Марка Аврелия изданы в серии «Guillaume Budé». В отношении произведений Плутарха, Секста Эмпирика и Диогена Лаэртского см. выше.

Общие исследования о стоицизме

- Bréhier É. *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*. Paris, 1910.
- Goldschmidt V. *Le système stoïcien et l'idée de temps*. Paris, 1953 (исходя из одной частной проблемы, автор искусно осуществляет синтез всего учения).
- Pohlenz M. *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*. Göttingen, 1959; итальянский перевод, пересмотренный и дополненный автором, 2 vol., Firenze, 1967 (подробное описание истории школы и достаточно полная картина учения в целом).
- Spanneut M. *Permanence du stoïcisme*. Gembloux, 1973 (общая характеристика, с обзором влияния стоицизма в Новое время).
- Sandbach F. H. *The Stoics*. London, 1975 (очень хорошее введение).

Сборники статей одного или разных авторов

- Rist J. M. *Stoic Philosophy*. Cambridge, 1969.
- Long A. A. (ed.) *Problems in Stoicism*. London, 1971.
- Rist J. M. (ed.) *The Stoics*. Berkeley, 1978.
- Long A. A. *Stoic Studies*. Cambridge University Press, 1996.

Тематические работы и сборники

- Bréhier É. *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*. Paris, 1910 (классическая в своем роде работа, многократно переиздававшаяся).
- Mates B. *Stoic Logic*. Berkeley, 1953.
- Sambursky S. *Physics of the Stoics*. London, 1959.
- Babut D. *Plutarque et le stoïcisme*. Paris, 1969 (важный итог исследований по данному вопросу).
- Rodis-Lewis G. *La morale stoïcienne*. Paris, 1970 (хорошее введение).
- Frede M. *Die stoische Logik*. Göttingen, 1974.
- Dragona-Monachou M. *The Stoic Arguments for the Existence and Providence of the Gods*. Athens, 1976.
- Brunschwig J. (éd.) *Les Stoïciens et leur logique*. Paris, 1978.
- Inwood B. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford, 1985.
- Recherches sur les Stoïciens*, numéro spécial de la *Revue de métaphysique et de morale*. Paris, 1989, n° 4.
- Annas J. *Stoic Epistemology*, in S. Everson. *Epistemology* (Companions to Ancient Thought, I). Cambridge, 1990, p. 184–203.
- Schofield M. *The Stoic Idea of the City*. Cambridge, 1991.
- Hadot P. *La citadelle intérieure. Introduction aux «Pensées» de Marc Aurèle*. Paris, 1992.
- Gourinat J. B. *Les Stoïciens et l'âme*. Paris, PUF, coll. «Philosophie», 1996.

СКЕПТИЦИЗМ

Тексты и переводы

- Dumont J.-P. (éd.) *Les Sceptiques grecs, textes choisis*. Paris, 1966.
- В отношении сочинений Секста Эмпирика см. выше.
См. также:
- Russo A. *Scettici antichi*. Torino, 1978 (итал. пер. текстов и свидетельств, относящихся к древнему скептицизму: Пиррон — Академия — неопирронизм).
- Annas J. and Barnes J. *Sextus Empiricus: Outlines of Scepticism*. Cambridge, 1994 (англ. пер. *Пирроновых положений*).

Исследования

- Brochard V. *Les Sceptiques grecs*. Paris, 1887; переиздание 1981 (большая книга, превосходно написанная и не устаревшая поныне).
- Robin L. *Pyrrhon et le scepticisme grec*. Paris, 1944.
- Stough Ch. L. *Greek Scepticism: A Study in Epistemology*. Berkeley, 1969.
- Dumont J.-P. *Le scepticisme et le phénomène*. Paris, 1972.
- Dal Pra M. *Lo scetticismo greco*. Roma / Bari, 1975 (переиздание).
- Burnyeat M. *Conflicting Appearances, Proceedings of the British Academy*, 65, 1979, p. 69–ш (фундаментальная статья).

- Giannantoni G. (ed.) *Lo scetticismo antico*, 2 vol. Napoli, 1981 (значимый сборник работ, с очень полной библиографией на момент выхода его в свет).
- Barnes J. The Beliefs of a Pyrrhonist, *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 28, 1982, p. 1–28; *Elenchos*, 4, 1983, p. 5–43 (фундаментальная статья).
- Burnyeat M. (ed.) *The Skeptical Tradition*. Berkeley, 1983 (исследования о древнем скептицизме и его продолжателях в философии Нового времени вплоть до Канта).
- Annas J., Barnes J. *The Modes of Scepticism. Ancient Texts and Modern Interpretations*. Cambridge, 1985 (глубокое философское исследование десяти «тропов» Энесидема в их различных древних версиях).
- Barnes J. *The Toils of Scepticism*. Cambridge, 1990 (весьма содержательный философский анализ пяти «тропов» Агриппы).
- Voelke A.-J. (éd.). Le scepticisme antique: Perspectives historiques et systématiques, *Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie*, 15. Genève, 1990.
- Barnes J. Diogenes Laertius IX 61–116: the philosophy of Pyrrhonism, in W. Haase (Hrsg.) *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II. 36. 6. Berlin, 1992, S. 4241–4301.
- Giannantoni G. (ed.) Sesto Empirico e il pensiero antico, *Elenchos*, 13, 1992, p. 1–366 (сборник работ, посвященных связям между Секстом Эмпириком и различными философскими школами Античности).
- Cossutta F. *Le scepticisme*. Paris, 1994 (полезное введение).
- Hankinson R. J. *The Sceptics*. London, 1995 (замечательное историко-философское исследование различных течений в скептической традиции на протяжении всего ее развития в Античности; работа фундаментальная, основанная на изучении обширного материала).

**ЧАСТЬ ШЕСТАЯ
ТРАДИЦИИ ПЛАТОНИЗМА
И АРИСТОТЕЛИЗМА**

Люк Бриссон

1. ПЛАТОНИЗМ

Вплоть до конца V в. Афины продолжали оставаться самым могущественным из греческих городов. В Восточном Средиземноморье они создали не имеющую себе равных морскую державу, противостоящую грозной силе Персии, которую Афинам удалось победить в мидийских войнах. Благодаря Делосскому союзу Афины сохранили и даже расширили свое влияние, позволившее им стать центром литературной, художественной и философской жизни греческого мира.

Политическому преобладанию Афин положило конец сокрушительное поражение в Пелопоннесской войне в 404 г. Победа македонского царя Филиппа II при Херонее в 388 г. и образование эллинистических монархий еще более ослабили политическое могущество афинского государства. Однако Афины сохранили определенное первенство в культуре, особенно в философии, несмотря на то что при монархиях Птолемея и Атталидов развивались новые культурные центры, такие как Александрия и Пергам. В течение II в. до Р. Х. римляне постепенно установили свое господство в Греции. Последним независимым решением Афин стал переход на сторону Митридата против Рима: осажденный Суллой, город пал после осады в 87–86 гг.

С тех пор Афины остались лишь университетским городом, привлекавшим желающих получить основательные знания или быть посвященными в элевсинские мистерии. Римская знать, а затем и императоры приезжали сюда. В 59 г. до Р. Х. Цицерон, защищая в римском суде Луция Флакка, воспел Афины такими словами: место, «откуда произошли цивилизация, наука, религия, земледелие, право и законы, чтобы распространиться по всей земле; город столь прекрасный, что, по преданию, боги оспаривали между собой покровительство ему; город настолько древний, что, как говорят, из себя самого породил своих жителей [...]; город, репутация которого такова, что слава Греции, почти совсем уничтоженная и угасшая, поддерживается одной лишь его славой». Отдавая должное риторической напыщенности приведенного отрывка, следует тем не менее признать, что Афины остались мощным цен-

тром притяжения, коль скоро сам Цицерон изучал здесь философию в 79–77 гг.

В течение I в. римские императоры стремились снискать расположение Афин. Август посещал Афины трижды, он послал сюда своего военачальника Марка Агриппу, который, в память о поездке, построил новый Одеон на агоре. Император также распорядился разыграть в Риме большое морское сражение, дабы напомнить о победе при Саламине, одержанной афинским флотом над персами в 480 г. до Р. Х. Один состоятельный римский гражданин, К. Юлий Никанор, выкупил остров Саламин, чтобы вернуть его Афинам. Позднее Август перевез с холма Пникса на агору алтарь Зевса, покровительствующего народным собраниям, афиняне же воздвигли на Акрополе статуи Августа, Тиберия, Германика и Друза, возможных преемников императора соотвественно установленному им порядку наследования власти.

В 176 г. по Р. Х. император Марк Аврелий основал в Афинах четыре философские кафедры: для платонизма, аристотелизма, стоицизма и эпикуреизма. Каждому главе школы он назначил жалованье в 10 000 драхм. Героду Аттику было поручено найти первых ставленников. По-разному сложились судьбы этих школ. В 267 г. Афины были разорены готами. Город с трудом восстановился от нанесенных ему разрушений, и до конца IV в. он оставался не более чем средним по значению полисом, хотя и процветающим.

Какие же признаки, невзирая на все события в истории Афин и в истории различных Академий, позволяют отличить платоника от какого-либо другого греческого философа? Ответ складывается из нескольких элементов, как практического, так и доктринального порядка.

Различные школы, заявляющие о своей приверженности Платону, стремились иметь хорошее «издание» его сочинений, иными словами, обладать по крайней мере одним образцовым экземпляром, который можно было бы читать и переписывать. Но очень скоро сочинения Платона стали предвирать сначала жизнеописанием философа, а потом изложением его учений; следы этого мы находим у Филодема (I в. до Р. Х.), Апулея (II в.), Диогена Лаэртского (III в.), Олимпиодора (VI в.) и анонимного автора того же времени.

С доктринальной точки зрения верность Платону проявлялась в трех следующих чертах.

1) Постоянная ссылка на учение Платона, которое понималось весьма произвольно; в доказательство можно привести тот факт, что ни один преемник Платона в Древней Академии не отстаивал учение об идеях в его чистом виде, возможно потому, что критика Аристотеля рассматривалась как последнее слово.

2) Верность тому, что составляет основу платоновской философии, а именно убеждению в определенном рода «трансцендентности», означающему двоякое различие: различие в самой действительности — между умопостигаемыми идеями и чувственными вещами как их отражениями, и различие в человеческом существовании — между телом и некоей сущностью, которая им движет. Эта сущность — душа, она сохраняет бытие после разобщения с телом и может получать воздаяние за свою прежнюю жизнь. Кроме того, в душе надо еще признать некую более или менее отличную от всего остального способность, благодаря которой она может воспринимать предметы, в своем существовании независимые от вещей чувственного мира, стало быть, невоспринимаемые посредством чувств, т. е. идеи.

3) Решимость отстаивать усвоенные положения в полемике с соперничающими учениями. Эта верность вполне естественно влекла за собой столкновение, противостояние, которое во всех случаях было неразрывно связано с каким-либо существенным обратным влиянием. Таким образом, можно сказать, что история платонизма соответствует истории его отношений с другими философскими школами и с христианством, в первую очередь в Афинах, но также и во всей Римской империи: противостояние аристотелизму в Древней Академии, противостояние стоицизму в Новой Академии, реакция на платонизм, слишком явно отмеченный аристотелизмом и стоицизмом, в среднем платонизме, критика среднего платонизма и все более упорное противостояние христианству, сначала периферийному (в особенности в период гностицизма), затем ортодоксальному, в неоплатонизме.

ДРЕВНЯЯ АКАДЕМИЯ

Если верить некоторым свидетельствам, то Академия была основана Платоном в 387 г. до Р. Х. после его возвращения из первого путешествия в Великую Грецию (Южная Италия), где

он встречался с пифагорейцами, в частности с Архимом, и в Сицилию, где он был допущен ко двору Дионисия Старшего, сиракузского тирана, и познакомился с Дионом. Платон основал свою школу на собственные средства на участке, засаженном деревьями и орошаемом источниками, в парке героя Академа, посреди которого возвышался гимнасий, на Элевсинской дороге, близ Кефиса, недалеко от Колона. Академия полагала своей целью готовить юношей к активной роли в государственной жизни и давать им философское образование согласно с программой, изложенной в VI и VII книгах *Государства*. Вскоре она стала пользоваться большим успехом и составила конкуренцию школе Исократу, где преподавали в основном риторике.

Как было организовано преподавание в Академии, в точности неизвестно. По всей видимости, Платон объединил вокруг себя друзей и единомышленников, которым было поручено вести отдельные предметы. Наиболее известны Аристотель, Спевсипп, Ксенократ, Филипп из Опунта, Гермодор из Сиракуз, Гераклид Понтийский, Евдокс, Гестией из Перинфа и Теэтет. В эту группу следует также включить некоторое число математиков и астрономов, таких как братья Менехм и Дейнострат, Амфином, Аминт, Афиней, Гермотим, Каллипп, усовершенствовавший в астрономии систему сфер, и Февдий из Магнесии, написавший, подобно Евклиду, трактат *Начала*. Из других лиц, упоминаемых в *Письмах*, автором которых считают Платона, Академию посещали среди прочих Евфрей (*Письмо V*), Эраст и Кориск (*Письмо VI*).

Академия, видимо, с самого начала была скорее местом обсуждений, нежели учреждением, обеспечивающим авторитарную передачу некой совокупности законсервированных учений. Следует повторить и подчеркнуть: ни Аристотель, ни кто-либо другой из преемников Платона во главе Академии не сохранил в своей ортодоксии ядра его философии — учения об умопостигаемых идеях. В то же время, если принять во внимание отношения, поддерживаемые Платоном и Спевсиппом с Дионом, который, после того как он стал слушать Платона и даже посещать Академию, вернулся в Сицилию, чтобы захватить власть, складывается впечатление, что политическая деятельность занимала в Академии важное место наряду с разработкой астрономических теорий и развитием геометрии.

С другой стороны, геометрическая методология, судя по всему, применялась в Академии для исследования все более и более высоких начал. Это исследование, нашедшее отражение в *Филебе*, возможно, составляло основу системы начал, иногда квалифицируемой как «неписанные учения». Те, кто возражает против такой интерпретации, подчеркивают, что эти учения дают представление не о подлинном Платоне, а о том Платоне, который стал предметом дискуссий внутри Академии.

После смерти Платона Академия осталась верна направлениям, заданным ее основателем. Она стремилась главным образом систематизировать, распространить и отстоять философию своего учителя в противоборстве с другими школами, выдвигавшими альтернативные концепции.

Если для софистов и для Платона образование предназначалось к тому, чтобы готовить юношей к будущей гражданской жизни, обучая их владеть своей внешней и внутренней речью посредством приемов диалектики и риторики, то в эллинистическую эпоху философское образование, скорее, готовило к жизни вообще, будь то жизни человека общественного или частного, но это по-прежнему достигалось через овладение речью в широком смысле слова.

По крайней мере у академиков, аристотеликов и стоиков метод образования состоял в основном в диалектических упражнениях, с помощью которых слушатели учились вести дискуссии не только с другими, но и с самими собой. Даже если в этих школах читались общие курсы — предположение, по-своему подтверждаемое *Физикой* и *Метафизикой* Аристотеля, — речь, с которой выступал философ, обычно не была изложением цельной системы, а являлась откликом если не на отдельный вопрос слушателя, то, во всяком случае, на вполне конкретную проблему.

В течение всего периода эллинизма образование включало три раздела. Первый можно было бы отнести одновременно и к «логике», и к «эпистемологии» в современном значении этих понятий; стоики называли его логикой, эпикурейцы — каноникой, платоники и аристотелики — диалектикой, хотя последние две школы вкладывали в понятие диалектики весьма различное содержание. Второй раздел во всех школах назывался физикой, а третий — этикой.

Эта образовательная деятельность осуществлялась в рамках

учреждения, в действительности не имевшего статуса объединения, поскольку такого статуса вообще не предусматривало афинское право. В институциональном аспекте Академия, которая не определялась и фактом наличия собственности, приобретенной Платоном, существовала, очевидно, лишь благодаря выборам нового сшоларха — избранию одного из академиков его коллегами в качестве преемника Платона.

Исследование Древней Академии сталкивается с немалыми трудностями. До нас дошли лишь отрывки сочинений, некогда многочисленных и обширных. Кроме того, нашим наиболее важным источником для изучения воззрений членов Древней Академии остается Аристотель. Но Аристотель не объективен в том смысле, в каком этого можно было бы требовать от современного историка. Увлеченный опровержением Платона и его адептов, он проводит свою аргументацию, не давая точных ссылок. Часто он даже пытается опровергать нескольких мыслителей одновременно.

После смерти Платона в 348–347 г. его племянник Спевсипп, самим Платоном избранный в качестве преемника, стал главой Академии. Но уже после смерти Спевсиппа, по всей видимости, зарождается настоящая избирательная процедура. Сшолархами, заместившими Спевсиппа, были Ксенократ, Полемон, у которого учился Крантор, и, наконец, Кратет.

Сын Потоны, сестры Платона, и некоего Евримедонта, Спевсипп управлял Академией восемь лет: с 348–347 г., вероятно, до самой смерти.

Приняв за аксиому, что существует познание через непосредственное постижение и что его объектом должны быть реальности, обладающие самостоятельным существованием, не подверженные изменению и вечные, Спевсипп, по соображениям эпистемологического и онтологического порядка, полагал предметами такого познания, обретаемого прямым путем, математические числа, которые, не будучи ни идеями, как у Платона, ни чистыми абстракциями, как у Аристотеля, существуют в качестве неких вневременных и внепространственных индивидуумов. Почему же Спевсипп не поддержал предположение о существовании идей, составлявшее сердцевину учения Платона? Вероятно, чтобы упредить возражения против гипотезы о существовании идей и о причастности чувственных вещей идеям — возражения, которые развил Аристотель. Последний недвусмысленно заявил, что Спевсипп отка-

зался от идей «из-за трудностей, заключенных, как он сознавал, в этом учении». По-видимому, одна из главных трудностей, с которыми столкнулся Спевсипп, состояла в совмещении учения об идеях с методом деления (*diairesis*). Спевсипп надеялся разрешить эту проблему путем отождествления истинных реальностей с математическими числами.

Начала математических чисел — Единое и Множество. Каков статус каждого из этих начал? Обладает ли Единое сущностью, отличной от сущности остальных чисел, или оно всего лишь первое из чисел? Аристотель пишет по этому поводу: «Спевсипп, исходя из единого, признает еще больше сущностей и разные начала для каждой сущности: одно — для чисел, другое — для величин, третье — для души» (*Метафизика Z*, 2, 1028 b 21–24)¹. Эти строки понять нелегко, поскольку в них содержится доля критики. Для Платона и Аристотеля Единое, которое есть начало чисел, само числом не является, так что первое число — число два; для Спевсиппа дело обстоит иначе: Единое он отождествил с числом один, и именно в таком качестве Единое стало началом чисел. Что касается другого начала, Множества, то здесь свидетельства немногочисленны. Аристотель к тому же упрекает Спевсиппа, что он не уточняет, каким образом число может быть составлено из Единого и Множества.

С Единым и Множеством соотносятся точка и какой-то второй элемент (о нем ничего неизвестно), которым отведена роль начал в сфере математических величин. От Единицы происходят два, три и четыре, образующие вместе с единицей *тетрактиду* (*tetraktys*) ($1 + 2 + 3 + 4 = 10$). Таким же образом из точки возникает линия, из линии — треугольник, а из треугольника — пирамида. Коль скоро вечные реальности не подвержены изменению, это порождение чисел и математических величин не должно рассматриваться как действительный процесс; стало быть, его надо понимать метафорически. Кроме того, поскольку числа и математические величины составляют два различных порядка реальности, постольку величины не могут быть производными от чисел, с которыми они тем не менее сближаются. То же относится и к двум другим уровням реальностей, о которых трактует Спевсипп; эти реальности, сближаемые соответственно с числами и величинами, —

1. Пер. А. В. Кубицкого («ФН»).

с одной стороны, душа, определяемая Спевсиппом как «идея протяженного во всех направлениях, образованная согласно числу, включающему гармонию» (Плутарх. *De animae proc. in Timaeo*, 22; *Moralia*, 1023 b), а с другой стороны, чувственные вещи; ни душа, ни чувственные вещи не являются, однако, ни числами, ни геометрическими величинами.

Доступное для нас знание о душе и о чувственной реальности, в отличие от знания о числах и геометрических величинах, неравносильно непосредственному постижению. Оно осуществляется через посредство органов чувств и включает процесс припоминания; тут вступают в действие понятие тождества, понятие различия и особенно понятие сходства (*homoiotês / ὁμοιότης*), изначально присутствующие в непосредственном восприятии чисел и математических величин. Если двигаться в этом направлении, возникает, по крайней мере, два вопроса. Чему может соответствовать сходство, когда первичные реальности — уже не идеи, а числа? Возможно ли при такой математической интерпретации все еще связывать понятия сходства, причинности и образца?

Чтобы ответить на первый вопрос, можно было бы сослаться на то, что всякая чувственная вещь находится в центре пересечения множества связей и что совокупность этих связей составляет сущность данной вещи, недоступную непосредственному восприятию. Чтобы получить классификацию чувственных объектов, необходимо предварительно определить, являются ли они схожими или нет, и если да, то с какой точки зрения. В этом смысле познание и классификация — два неразрывно связанных момента одной и той же деятельности.

Обилие и суровость критики Аристотеля показывают слабое место системы, предложенной Спевсиппом: если верно, что Единое есть всё в возможности и ничто в действительности, тогда оно не есть сущность, и, стало быть, число не может существовать как независимая реальность.

Спевсипп отказывался отождествлять Единое и Благо, подчеркивая, что у растений и в особенности у животных красота и совершенство возникают не в семени, а в конечном продукте. Таким образом Спевсипп пытался избежать трудностей, порождаемых отождествлением Единого и Множества. Но тогда как понять, что вселенная, состоящая из реальностей разных уровней, обнаруживает свое совершенство лишь в конечном

результате? При таком подходе вселенная оказывается не более чем рядом эпизодов, не имеющих между собой никакой реальной связи.

После смерти Спевсиппа в 339–338 г. Ксенократ, последний руководитель Академии, лично знавший Платона, управлял ею в течение 25 лет после своего избрания. Вероятно, Ксенократ первым предложил деление философии на три части: физику, этику и логику, — деление, которое позднее было принято практически единодушно и которое сыграло определяющую роль при формировании стоицизма. Термин «логика» надо понимать в смысле платоновской «диалектики», рассматривая логику как высшее рациональное средство онтологического описания.

Ксенократ, первый платоник, до конца осуществивший дедукцию из первоначал, постулировал два главных начала — Единое и неопределенную Множественность, называемую также двойцей «большое и малое». Второе начало остается неясным, поскольку в одном пространном пассаже из *Метафизики* Аристотель излагает различные представления академиков о начале, противоположном Единому, но не уточняет имен философов, придерживавшихся того или иного взгляда.

Наложение предела на беспредельное вследствие вмешательства Единого объясняет порождение идей-чисел и умопостигаемых величин (точки, линии, поверхности, объема). Такое учение, подробнее не известное, пыталось достичь синтеза учения Платона, для которого высшими реальностями были идеи, и учения Спевсиппа, высшими реальностями полагавшего числа и математические величины. Это возвращение к платоновским идеям после Спевсиппа навело некоторых интерпретаторов на мысль, что Аристотель подвергал критике в основном Ксенократа, через которого он мог одним ударом поразить и Платона, и Спевсиппа. По этой гипотезе, то, в чем видят «неписанные учения», — всего лишь искаженное отражение учения Ксенократа. Действительно, Ксенократ высказал предположение о существовании неделимой линии (*atomos grammē*), каким-то образом соответствующей идее линии. Вслед за числами и умопостигаемыми величинами появляются душа, определяемая, исходя из *Тимея*, как «число, само себя движущее», и мир чувственных вещей, которые можно рассматривать в конечном счете в понятиях величин. Вот каково, судя по всему, представление Ксенократа о приро-

де и функциях души: «Такое же определение дано и в диалоге *О философии*: само-по-себе-живое состоит из идеи единицы и первоначальной длины, ширины и глубины, остальное — подобным же образом. Кроме того, он говорит и иначе: ум есть единица, знание — двоица (так как оно <стремится> к единству в одном направлении), мнение есть число-плоскость, ощущение — число-телесное. Ведь числами он называл самые эйдосы и начала, состоят же числа из элементов. Что касается вещей, то одни из них постигаются, мол, умом, другие — знанием, третьи — мнением, четвертые — ощущением, а эти числа и суть эйдосы вещей. А так как душа представлялась способной и приводить в движение и познавать, то некоторые признали душу сочетанием обеих способностей, объявив ее само себя движущим числом» (Аристотель. *О душе* I, 2, 404 b 18–30)¹. Как это часто бывает у Аристотеля, имя Ксенократа в приведенном отрывке не названо. Однако данное в конце его определение души точно атрибутируется Плутархом (*De animae procr. in Timaeo*, 1; *Moralia*, 1012 d).

Кроме того, и грамматический строй предыдущих предложений, и логика аргументации позволяют принять такую атрибуцию. В определении души как «числа, само себя движущего» заключено несколько мыслей: 1) идея души как самодвижного начала, каким она предстает в *Федре*; 2) идея души как промежуточной действительности, как она описана в *Тимее*, 35 a–b; 3) идея связи между способностями души и соответствующими каждой из них объектами познания. Это означает, что Ксенократ отказался от трехчастного деления души — на разумное, яростное и вождедеющее начала — в пользу двухчастного деления — на разумное и внеразумное начала.

С другой стороны, Ксенократ, согласно Теофрасту, выделяет три уровня реальностей, различаемых по их отношению к небу (*ουρανος/οὐρανός*): 1) вещи, которые находятся за пределами неба; 2) само небо и 3) вещи, находящиеся в пределах неба. Первые, иными словами, начала, идеи и умопостигаемые величины, а также, возможно, математические реальности, воспринимаются разумом, тогда как третьи, т. е. чувствен-

1. Пер. П. С. Попова («ФН»). Изменено начало первой фразы: у П. С. Попова — «Такое же определение дано и в сочинении о философии...» (в примечании к этому месту высказано предположение, что речь идет о каком-то не идентифицированном сочинении Платона). Соответственно изменено и начало второй фразы: у Попова — «Кроме того, Платон говорит...».

ные вещи, постигаются посредством чувств; вторые же, т. е. небесные тела, одновременно воспринимаемые посредством зрения и постигаемые разумом, суть предметы мнения (*doxa/dóξα*). Эту систему Ксенократ толковал также в теологических понятиях: над всем сущим пребывает высшее божество, одновременно и монада, и диада; на небе царствует Зевс, мужское божество; женское божество, душа мира, управляет тем, что находится в пределах неба. Эта попытка изложить метафизику через теологию увенчалась успехом. Ею вдохновлялся Варрон (116–27 до Р. Х.), когда решил придать философское основание римской религии.

В области этики Ксенократ, видимо, показал себя весьма оригинальным мыслителем. Даже если многие свидетельства, касающиеся нравственной философии Ксенократа, частично переработаны Антиохом Аскалонским (см. ниже, с. 668–670), у него все же обнаруживается немало тем, имеющих большое будущее в эллинистическом мире: поиск внутренней безмятежности как конечной цели этики; важное значение, придаваемое добровольному подчинению закону; введение категории *безразличного* (см. с. 611–612); размышление о добродетели в связи с природой и счастьем.

Так как учениками Ксенократа были Полемон, ставший его преемником во главе Академии, Крантор и, возможно, даже Эпикур и Зенон из Кития, он может рассматриваться как подлинный основатель платонизма во всех его видах и как посредник, благодаря которому платонизм оказал осязаемое влияние на эпикуреизм и особенно на стоицизм. Ко всему этому следует добавить, что, очевидно, во время деятельности Ксенократа на посту руководителя школы было осуществлено издание сочинений Платона, положившее начало рукописной традиции, дошедшей до наших дней.

Преемником Ксенократа во главе Академии стал Полемон (314–313), учение которого было ориентировано главным образом на мораль. Полемон отдавал предпочтение моральной деятельности и критиковал тех, кто посвящал себя абстрактным умозрениям, сравнивая их с людьми, выучившими наизусть учебник по гармонии, но не способными исполнять музыку. Полемон определял высшее благо как жизнь, согласную с природой и, по-видимому, в этом отношении находился под влиянием Зенона из Кития, который, возможно, был его учеником.

Полемону во главе Академии наследовал Кратет из Афин (270–269), которого потом сменил Крантор, возможно, самый древний комментатор платоновского *Тимея*. Автор сочинения *О скорби*, он стал родоначальником жанра утешения, получившего в будущем значительное развитие. В этом сочинении, обращаясь к другу, только что потерявшему ребенка, Крантор утешает его, рассуждая о бессмертии души, и призывает не искоренить, а лишь умерить страдание.

В подобных обстоятельствах, вероятно, и была сочинена большая часть неподлинных диалогов, приписываемых Платону: *Алкивиад I* и *Алкивиад II*, *Послезаконие*, *Гиптарх*, *Минос*, *Феаг*, *Клитофонт*; апокрифические диалоги: *О справедливости*, *О добродетели*, *Демодок*, *Сизиф*, *Эриксий*, *Аксиох*, а также *Определения*.

НОВАЯ АКАДЕМИЯ

При Аркесилае из Питаны, преемнике Кратета в 268–264 гг., Академия стала «Новой Академией». Определение «новая» может быть объяснено по-разному. 1) Аркесилай утверждал невозможность познания и целью философии считал полное воздержание от суждения (*epokhē peri pantōn*). 2) В отличие от схолархов Древней Академии, много писавших, схолархи Новой Академии ограничивались устным преподаванием, избрав себе в качестве образца Сократа. 3) Как и Сократ, Аркесилай никогда не вещал догматических истин, он выяснял точку зрения своих слушателей и вел с ними живую беседу. Учениками должен был руководить не авторитет учителя, а собственный разум; их ответы, в свою очередь, становились новыми вопросами.

Аркесилай собственной деятельностью ознаменовал это решительное изменение. Он начал с изучения математики у Автолика, продолжил образование у Теофраста, а позднее познакомился, по крайней мере через их сочинения, со скептиками и диалектиками из Мегар или Эретрии (см. т. I, с. 159–169). Отказавшись от грандиозной системы Ксенократа, вдохновлявшегося поздними платоновскими диалогами, он вернулся к сократической манере, отраженной в ранних диалогах. Вот почему он отводил первое место критической диалектике и постулату незнания и в таком смысле понимал неясные положения и мифологические повествования Платона. Его основ-

ной мишенью был стоицизм — наиболее распространенный в то время вид догматизма, — который, опираясь на положения, признаваемые достоверными, и осмысляя мир как целое, выдавал себя за необходимое условие мудрости. В разделе, посвященном эллинистической философии, Ж. Брюнсвиг раскрывает значение этой критики стоицизма в области эпистемологии (с. 620–626).

Лакид, ставший в 244–243 г. преемником Аркесилая во главе Академии, распространял его идеи и потому единственный среди схолархов Академии до Карнеада из Кирены, избранного схолархом в 167–166 г., достоин упоминания¹.

Как и Аркесилай, Карнеад ничего не писал. Благодаря свидетельству его преемника Клитомаха (110–109) мы можем представить себе облик этого искусного диалектика, успешно критиковавшего стоицизм, обновленный Хрисиппом. В ту пору во главе Ликея стоял Критолай, а во главе Портика — Диоген из Вавилонии. История помнит участие Карнеада в посольстве, направленном из Афин в Рим в 156/155 г., чтобы добиться уменьшения штрафа, наложенного на Афины за опустошение города Оропа. Карнеад, прибывший в Рим вместе со схолархами Ликея и Портика, вызвал восхищение у римской публики своим блистательным красноречием, отстаивая, а затем порицая одну из добродетелей, справедливость, или, вернее, ее различные философские определения. Цензор Катон, боясь отвратить римское юношество от отеческих добродетелей, потребовал от сената как можно скорее разрешить дело в пользу Афин. Участие в этом посольстве надолго сблизило Карнеада в глазах его сограждан с софистами (см. т. I, с. 115–116), поскольку в своей речи он воспользовался методом *antilogia*/*ἀντιλογία* — таким методом аргументации, который состоит в развертывании противоположных аргументов. В действительности, как показали современные исследования, Карнеад не имеет ничего общего с Горгием или Протагором. Каковы же основные воззрения Карнеада в области эпистемологии, физики и этики?

В сфере эпистемологии Карнеад, разделяя критику Аркесилая в адрес стоиков, очевидно, отрицал следствие, выведенное Аркесилаем, а именно необходимость полного воздер-

1. Лакида (следуя Диогену Лаэртскому, I, 14; I, 19) иногда считают основоположником Новой Академии (см. ниже, с. 906).

жания от согласия, — как это ясно изложено у Ж. Брюнсвига (с. 626–628).

В области этики Карнеад пытался показать, что притязание стоиков основать мораль на естественном побуждении, повинаясь которому все живое всегда стремится к самосохранению, приводит к противоречащим друг другу положениям. Карнеад принципиально не признавал, что этика в конце концов сводится к переходу от инстинктивного согласия с природой к согласию, основанному на разуме. Следуя платонической традиции, Карнеад полагал, что природное влечение служит источником не мудрости, а эгоизма и насилия.

В области физики Карнеад объяснял, что, исходя из предпосылок стоиков — наблюдение природы, изучение понятий о природе и богах, — невозможно уверовать в существование некоего всеобщего разума, правящего миром в интересах человека; поэтому напрашивается вывод, что бога не существует и что все возникает и уничтожается в результате одних механических действий. Коротко говоря, укоренение разума в чувствах и в инстинкте приводит к отрицанию всякого разумного порядка. Эта позиция оставляла возможным выход — обращение к идее трансцендентного, совершенно в духе платонизма.

После того как Карнеад около 137 г. сложил с себя полномочия главы Академии, ему сначала наследовал Карнеад Младший, сын Полемарха, затем Кратет из Тарса. Клитомах, бывший долгое время учеником Карнеада, но после разлада с ним основавший собственную школу, вернулся в Академию и стал ее главой лишь в 127–126 г., после смерти Карнеада. Он отказался от устной передачи доктрины и посвятил учению Карнеада множество сочинений, числом около 400, ставших одним из источников для Секста Эмпирика и главным источником для Цицерона, к которому тот прибегал, развивая свой пробабиллизм или изыскивая диалектические средства для спора со стоиками.

Клитомах дал подробнейшее изложение взглядов своего учителя Карнеада. Он отстаивал абсолютный характер воздержания от суждения и надежность *вероятного* (*pithanon* / *πιθανόν*). Академия не отвергла чувственные восприятия. Вот цитата из Цицерона: «Как считают академики, различия между вещами таковы, что одни вещи представляются вероятными, а другие невероятными. Однако этого недостаточно для того, чтобы объяснить, почему... одни вещи могут быть вос-

приняты, а другие нет, ибо многое ложное вероятно, но ничто ложное не может быть воспринято и познано»¹. Несмотря на важность его письменного творчества, Клитوماх не сумел убедить всех академиков в том, что он воспроизвел подлинный ход мысли своего учителя.

Метродор Стратоникейский, перешедший в Академию из эпикурейской школы, в свою очередь, требовал признания, что он единственный понимает учение Карнеада. Он изложил свои расхождения с интерпретацией Клитوماха по двум основным вопросам. Если Клитوماх придавал воздержанию от суждения абсолютное значение, то Метродор утверждал, что это только оружие против стоиков. С другой стороны, по словам Метродора, Карнеад, вопреки заявлениям Клитوماха, допускал, что в некоторых случаях даже мудрец дает свое согласие на мнение. Наконец, Метродор пытался разобраться в следующей проблеме. Как соотносится с личными убеждениями диалектическая игра, в которой делают вид, будто принимают положения противника, затем лишь, чтобы свести их к противоречиям или к абсурду? Метродор приписывал учению Карнеада большую самостоятельность, чем Клитوماх, по отношению к направленной против доктрины стоиков диалектике: допуская, что мудрец порой ошибочно дает свое согласие, Метродор возвращался к платоновскому идеалу философа, который стремится к мудрости, но в действительности не достигает ее.

Поскольку Метродор никогда не был схолархом, его критика Клитوماха, сосредоточенная на интерпретации Карнеада, имела бы ничтожное значение, если бы Филон из Ларисы, последний официальный схоларх Академии, не занял аналогичную позицию. Филон стал преемником своего учителя Клитوماха во главе Академии около 110 г. до Р. Х. В 88 г. он вынужден был покинуть Афины из-за войны с Митридатом. Перебравшись в Рим, он стал вести занятия, которые посещал Цицерон, и опубликовал два ныне утраченных сочинения. Нет никаких оснований думать, что именно в Афинах, где он оставался после Клитوماха, Филон изменил свои взгляды. Если бы дело обстояло так, книги, написанные им по прибытии в Рим, не вызвали бы изумления ни у друзей его, ни у противников.

1. *Учение академиков II*, 103. Первая фраза, как пишет Цицерон, является выдержкой из знакомого ему сочинения Клитوماха.

Свидетельство Цицерона на этот счет достаточно ясно¹. Книжки, написанные Филоном, возмутили и Антиоха Аскалонского, его прежнего ученика, порвавшего с ним, и Гераклита Тирского, оставшегося верным философии Карнеада, как ее понимал Клиতোмах.

В области эпистемологии Филон из Ларисы продолжал спорить с учением стоиков, используя диалектические средства, изобретенные его предшественниками, как это показывает Ж. Брюнсвиг (с. 628–629).

Хотя не существует ни одного свидетельства о его возвращении к платоновскому «догматизму», Филон, кажется, дает последнему более положительную интерпретацию, чем Карнеад. Ограничив принцип сомнения критикой стоицизма, он мог без внутренних противоречий усмотреть в сочинениях Платона, кроме апорий познания, и нечто иное. Возможно, именно он возобновил тему, которая теперь обнаружилась у Цицерона: «посильное уподобление богу», о чем Платон говорит в *Тезете*, 176 b и в *Государстве* X, 611 d–e. С другой стороны, Филон внес новый дух в отношения между риторикой и философией. В то время как Клиতোмах поддерживал традицию враждебности к риторике, Филон ввел курс риторики параллельно преподаванию философии – начинание, которое он мог обосновывать, обращаясь к тому пассажи из *Федра*, где содержится восхваление «подлинного искусства красноречия». Средний платоник по имени Лонгин, учитель Порфирия, продолжит эту традицию в III в.

Ученик Филона из Ларисы Антиох Аскалонский стал его преемником во главе Академии в 79 г. Однако во время пребывания в Александрии между 87 и 84 гг., где он встретился с Лукуллом (Цицерон. *Лукулл* II сл.), Антиох познакомился с сочинением Филона, возражения на которое привел в своей книге *Сос*. По возвращении в Афины он открыл собственную школу, назвав ее Академией и представив истинной наследницей платоновской мысли, в противоположность Академии Филона, принявшей скептическое направление. Целью Антиоха было не только восстановить догматическое толкование платонизма, комментируя сочинения Спевсиппа и Ксенократа. Он намеревался также вернуть Академии ее превосходство над Ликеем и Портиком, показав, что их вклад в философию заклю-

1. См.: Цицерон. *Учение академиков* II, 11.

чается, вообще говоря, в терминологических нововведениях. Этой стратегии сопутствовала одна опасность — прослыть аристотеликом или стоиком. В своем *Учении академиков* Цицерон оказал Антиоху недобрую услугу, квалифицировав его как подлинного стоика, что стали повторять многие из тех, кто интересовался этим философом. Антиох преподавал в гимнасии Птолемея, где в течение шести месяцев его учеником был Цицерон. Между ними возникла крепкая дружба.

В области этики Антиох Аскалонский пытался показать, что аристотелики и стоики всего лишь переформулировали сказанное Платоном и его первыми преемниками в Академии. Он не колеблясь отстаивал в качестве платонических такие инородные понятия, как, например, *oikeiōsis*/*οἰκειώσεις*, означающее естественное приспособление живого существа к собственной природе.

Точно так же в физике Антиох Аскалонский использовал многие положения, происхождение которых следовало бы искать скорее у Зенона, чем у Платона, Спевсиппа или Ксенократа. Это значит, что Антиох вел непримиримую борьбу против стоицизма в части всех тех идей, которые он не мог приписать Академии. Например, в IV книге *De finibus* Цицерон показывает, с каким упорством он сражался против типично стоической идеи, что счастье мудреца совершенно не зависит от внешнего мира.

Особенно деликатная ситуация сложилась в философии познания, поскольку Антиох для борьбы со скептицизмом Новой Академии пользовался аргументами, выдвинутыми стоиками. Полагают даже, что Антиох в этом отношении принимал стоическую доктрину; к такому мнению склоняется Ж. Брюнвиг (с. 629–630). Но свидетельства, взятые во всей их совокупности, требуют более осторожного подхода. Антиох одобрительно излагал платонический идеализм и связывал с Древней Академией идею, что достоверность не следует искать в чувствах, вне зависимости от разума, а это явно говорит о неприятии стоической теории постигающего, или познающего, впечатления (*phantasia katalēptikē* / *φαντασία καταληπτική*).

Антиох, притязавший на то, что он восстановил подлинное учение Академии, тем не менее никогда не признавался главой платонической школы. Институциональная связь, соединявшая схолархов со времен Платона, прервалась после отъезда Филона в Рим. С другой стороны, учение Антиоха Аскалонско-

го было слишком проникнуто стоицизмом и аристотелизмом. Школа, основанная Антиохом Аскалонским, просуществовала еще некоторое время после его смерти. В дальнейшем на протяжении более чем одного столетия в Афинах не было речи о философах-академиках. Именно тогда в различных центрах римского мира стало развиваться философское течение, получившее название «средний платонизм». Была ли реставрацией Академии во II в. н. э. деятельность Аммония, учителя Плуларха? Этого утверждать нельзя.

СРЕДНИЙ ПЛАТОНИЗМ

Период с IV по I в. до Р. Х. характеризуется двумя особенностями: существование в Афинах философских учреждений и понятие о преподавании как о наставлении в искусстве слова и в искусстве жизни. Школы (платоническая, перипатетическая, эпикурейская и стоическая) находились в разных местах Афин. Преподавание состояло в диалектических упражнениях и обсуждениях, которые должны были готовить учащихся к гражданской деятельности, просвещенной знанием (в платонизме), к научной деятельности (в аристотелизме) и к нравственной жизни (в эпикуреизме и стоицизме).

Судя по всему, эти философские учреждения не пережили взятия Афин Суллой в 87 г. до Р. Х. Они были восстановлены лишь в 176 г., когда император Марк Аврелий создал четыре философские кафедры: платоническую, перипатетическую, стоическую и эпикурейскую. Угаснув в последние годы республики, философские школы, восходившие к своим основателям, в первые годы принципата практически уже не существовали. С их исчезновением и с созданием в Средиземноморье многочисленных философских учреждений начался новый этап истории философии, изменивший направление развития платонизма.

Чтобы подтвердить свою верность тем, кого они рассматривали в качестве своих основателей, четыре философские школы, получившие распространение в различных городах Востока и Запада, уже не могут опираться на учреждения в Афинах, созданные этими основателями и продолжающие устную традицию, передаваемую из поколения в поколение. Вот почему занятия философией теперь состоят, прежде всего, в комментировании текстов.

Философский комментарий уходит корнями далеко вглубь платонической традиции. Вполне вероятно, что Крантор комментировал платоновского *Тимея* около 300 г. до Р. Х. Новым явлением в начале императорского периода становится систематический характер такой практики. Прежде учились слову, а обучаясь слову, учились жизни. Теперь учатся не столько говорить, сколько читать, хотя, обучаясь искусству чтения, по-прежнему учатся жизни. Форма философской мысли становится экзегетической. Например, рассматривается вопрос, какие отношения связывают Живое (= Образец *космоса*), умопостигаемые идеи и ум, если судить по следующей фразе из *Тимея*: «Сколько и каких <основных> видов усматривает ум в живом как оно есть, столько же и таких же он счел нужным осуществить в космосе» (*Тимей*, 39 e¹, см. комментарии, собранные Проклом, *In Timaeum* III, 103. 19 – 104. 22). Рефлексия отныне обращена не на проблемы как таковые, а на то, как они трактуются Аристотелем и Платоном.

Именно в это время влияние пифагореизма, заметное уже в Древней Академии при Спевсиппе и Ксенократе, стало в платонизме определяющим. Исторические обстоятельства этого влияния остаются непроясненными. Тенденция к пифагореизму, ощутимая у Евдора, жившего в Александрии в I в. до Р. Х. и комментировавшего *Тимея*, а также у его соотечественника Филона, значительно усиливается у Трасилла, астролога, приближенного к императору Тиберию, и придворного философа при Нероне. Она составляет одну из философских предпосылок творчества Плутарха: можно привести имена Модерата и Никомаха из Герасы.

Влияние пифагореизма чувствуется не только в доктринальном, но и в практическом плане. Действительно, традиционный порядок расположения сочинений Платона воспроизводит последовательность, принятую Трасиллом, автором сочинения о началах платонизма и пифагореизма. По сути, это деление сочинений Платона на девять групп по четыре диалога в каждой (тетралогии), возможно, примененное еще Деркиллидом, восходит к комментированному изданию, предпринятому в Риме Т. Помпонием Агтикком, другом Цицерона. В этом издании использовались результаты работы по пересмотру текстов, выполненной в Александрии Аристофаном Визан-

тийским (257–180 до Р. Х.). Александрийское издание, в котором сочинения Платона распределены на группы по три (трилогии), опирается на академическое издание, осуществленное в то время, когда схолархом был Ксенократ, стало быть, через тридцать лет после смерти Платона.

Пифагорейство привнесло в платонизм многие свойственные ему черты. Но одна из них — принцип тайного знания — приобрела особое значение. Тайный характер знания касается двух составляющих философского общения: средства передачи сведений и способа их кодировки. Там, где тайное знание преобладает, предпочтительным средством передачи основополагающих истин должно быть устное слово, поскольку письмо предоставляет сведения для всеобщего пользования, по крайней мере теоретически. Вот почему пифагорейские учения обозначаются термином *akoysmata* / *ἀκούσματα*; письменные средства применяются лишь при составлении памяток (*hupomnēmata*). К первому ограничению, относительно средств передачи, добавляется второе, касательно способа выражения передаваемых учений; учения эти должны излагаться в символической и загадочной форме, и понятно, что называются они *symbola* и *ainigmata*.

С конца I в. до Р. Х., в ранний период Римской империи, господствующей философией был, как мы видели, стоицизм, который наложил свой отпечаток даже на платонизм, находившийся в то время под влиянием утонченного и эклектичного скептицизма. Одним из лучших источников относительно платонической традиции этого периода остается труд Диогена Лаэртского, написанный, вероятно, в начале III в. по Р. Х., значительно позднее эпохи среднего платонизма.

Поскольку платонизм испытал на себе воздействие стоицизма и аристотелизма, среди платоников остро ощущалась необходимость в философии, имеющей более религиозную направленность. И вот тогда мысль Платона вновь обрела силу как путь к достижению иного уровня реальностей — уровня идей и божественных сущностей, воспринимаемых только душой. Так произошло возрождение платонической философии, получившее название среднего платонизма.

Во второй половине I в. н. э. развернулась деятельность Потамона, которого считают родоначальником эклектического платонизма. В своем эклектизме он следовал Филону Александрийскому (первая половина I в. по Р. Х.), самому вдум-

чивому представителю синкретизма, в котором платонизм играл определяющую роль. К этому новому направлению в платонизме сначала примкнул Плутарх из Херонеи (ок. 50 — ок. 125), затем, в середине и второй половине II в., присоединились Теон из Смирны, автор *Изложения математических сведений, необходимых для изучения Платона*, Максим Тирский и Апулей из Мадавры, а несколько позднее — Гален, Цельс, написавший против христиан сочинение *Истинное слово*, которое можно частично восстановить благодаря резкому опровержению его Оригеном в трактате *Против Цельса*, и, наконец, Нумений из Апамеи, находивший в Платоне черты Моисея. Все эти мыслители, заслуживающие большего, нежели просто упоминание в *Истории греческой философии*, либо толковали Платона в теософском смысле, пользуясь аллегорическим методом и смело привлекая астрологию, демонологию и даже магию, либо сближали платонизм с аристотелизмом, со стоицизмом или, как первые христианские апологеты (см. с. 792–794), с христианством.

В то время как Аттик защищал платоновскую ортодоксию против аристотелизма, Алкиной в своем *Учебнике платоновской философии* (*Didaskalikos tōn Platōnos dogmatōn*) преподносил в качестве платоновской явно аристотелевскую логику. Такой подход знаменует решительный поворот в истории отношений между платонизмом и аристотелизмом и открывает третий период развития греческого аристотелизма, о котором речь пойдет ниже.

В плане экзегезы ключевыми диалогами, использованными Атикком и Алкиноем для построения новой платонической догматики, были *Тимей* и *Государство*. Эти диалоги, по крайней мере на первых порах, не были предметом связных комментариев, но в них пытались найти представления о божественном, о мире, о человеке и человеческом обществе, составляющие систему, основанную на трех началах: Бог, Образец и Материя.

Атик (Прокл. *In Timaeum* I, 305. 6–16), как и Плутарх (*De Is. et Osir.*, 53; *Moralia*, 372 e–f) и Алкиной (*Didaskalikos*, 10), отождествляет бога с Благом в *Государстве* и с Демиургом в *Тимее*. И коль скоро этот бог есть первый бог, наивысшее начало, ничто не может его превосходить.

Первенствующее положение бога определяет и тип отношения между ним и вторым началом — Образцом. Средние пла-

тоники, рассматривая этот вопрос, обычно обращались к тому месту в *Тимее* (29 а 6–7), где о демиурге говорится, что он взирал на «тождественный и неизменный» первообраз. Отсюда делали вывод, что умопостигаемые идеи суть как бы «мысли» Бога, но, однако, обладают самостоятельным существованием вне ума. Итак, Образец соответствовал Умопостигаемому, которое, как предмет мышления первого бога, Ума, было внешним и низшим по отношению к нему.

Аттик заявляет, что Платон всего лишь разделял мнение своих предшественников, принимая, по их примеру, только четыре элемента, из которых образовались все остальные тела вследствие их превращений и соединений в определенных пропорциях: это земля, вода, воздух и огонь, занимающие в пространстве положения, обусловленные самим устройством вселенной. Элементы произошли из единой, однородной и неразличенной в себе материи. Несомненно, речь идет о том, что Платон называл в *Тимее* третьим родом, — о «беспорядочной причине», протяженности, восприимнице. Ранее мы видели, что под этим Платон, вероятно, подразумевает то, в чем или на чем обозначаются фигуры и тела, но он никогда не рассматривает третий род как телесную материю. Аттик посещал какую-то другую школу, а не школу Платона. Должно быть, он слушал Плутарха и от него, если не от Алкиноя, заимствовал это понятие. Последний понимал третий род в смысле некоей телесной и чувственной реальности — как своего рода безразличный хаос, в котором были перемешаны все элементы вселенной. Как и Платон, Алкиной называл эту реальность «всеприемницей, кормилицей, матерью и пространством, а кроме того, подлежащим, осязаемым неосязаемо и постигаемым путем незаконного умозаключения... она... допускает и воспринимает все виды, причем сама остается лишеной формы, качества и вида... Как таковая, она не может быть ни телом, ни бестелесным, но — телом в возможности» (*Didaskalikos*, 169. 29 сл. Hermann)¹. Но Алкиной рассматривал ее именно как «материю», у Платона же такого понятия не было. В этом вопросе Аттик, возможно, подпал под влияние Посидония или врача Галена, подобно Посидонию допускавшего некую всеобщую материю, в которую разрешаются все элементы. Превращая

1. Пер. Ю. А. Шичалина (*Учебники платоновской философии*. Москва–Томск, 1994).

третий род в материальную реальность, Агтик, думается, далеко уходит от мысли Платона.

Некоторые представители среднего платонизма, возражая против материалистического монизма стоиков, весьма своеобразно толковали устройство мировой души в *Тимее*: они предполагали существование некой злой души мира. Различая, с одной стороны, трансцендентную реальность, созидательный ум, и, с другой стороны, совершенно неопределенную первую материю, они, чтобы объяснить хаос и неправильность движений в телесной природе, выдвинули гипотезу о существовании такой мировой души, которая, будучи сначала неразумной, впоследствии в меру возможного организуется созидательным умом. В среднем платонизме образование вселенной приобретает характер грандиозной драмы, тогда как в неоплатонизме оно будет описываться в рамках строгой системы, в которой Ум реализует все содержащиеся в нем потенции, не полагая себе никакой цели, не размышляя о средствах и ничего не рассчитывая.

Чтобы составить себе представление о тогдашней работе по интерпретации платоновских текстов, лучше всего прочесть *Учебник платоновской философии* Алкиноя, жившего в середине II в. и тесно связанного с тем течением среднего платонизма, в котором Платона толковали в свете учения Аристотеля. Недавно было установлено, что Алкиноя надо отличать от Альбина, другого среднего платоника, автора *Введения к диалогам Платона*, которого слушал Гален.

Основываясь на противопоставлении философа и софиста в диалоге *Софист*, переходящее в противопоставление сущего и не-сущего, истины и лжи, Алкиной излагает платоновское учение соответственно трем главным частям, выделяемым в философии в эпоху эллинизма: диалектика, физика, входящая в теоретическую философию, и этика. Теоретическая философия включает три области — математику в качестве метода, теологию, имеющую дело с первыми причинами, и физику, изучающую вселенную и то, что она в себе вмещает. Теология, в сущности, сосредоточена на трех началах, структурирующих интерпретацию Платона средним платонизмом: Бог, Образец и Материя; эти начала объясняют как макрокосм, так и микрокосм.

Переход от среднего платонизма к неоплатонизму, отраженный в полемике, открытой Порфирием в школе Плотина

в Риме, оказался связанным с вопросом: где пребывает Образец, т. е. Умопостигаемое, — на одном уровне с демиургом, т. е. Умом, до или после него? Прокл характеризует позиции Плотина, Порфирия и Лонгина в этом вопросе: «...среди древних одни, например Плотин, предполагали, что Демиург в себе самом содержит образцы вселенной, тогда как другие, отвергая это мнение, ставили Образец либо до Демиурга, либо после него: до него — как Порфирий, после него — как Лонгин...» (Прокл. *In Tim.* I, 322. 18–24). Лонгин тем самым защищал положение, соответствующее учению средних платоников о Боге и об Образце. Коль скоро Демиург является верховным началом, Образец может быть только ниже его.

Позиции же Плотина и Порфирия были следствиями некоторого развития в интерпретации платоновского учения — развития, возможно, восходившего к Нумению. Отождествляя Благо с первым Умом, Нумений делал его началом, высшим по отношению к Демиургу, которого он отождествлял со вторым Умом. И поскольку Демиург уже не был наивысшим началом, Образец мог располагаться и до него, как считал Порфирий, и в нем самом, как утверждал Плотин. Порфирий, только что приехавший из Афин, где он был учеником Лонгина, стал защищать его учение в Риме в школе Плотина. Затем последовала полемика, в которой приняли участие Амелий, Плотин и, конечно, Лонгин: он вновь отстаивал свою позицию, но тщетно, ибо Порфирий перешел в лагерь Плотина. Начиналась история неоплатонизма.

НЕОПЛАТОНИЗМ

Эта история связана, прежде всего, с именем Плотина. Под влиянием своего учителя в Александрии Аммония «Саккаса»¹, о котором у нас имеются лишь самые скудные сведения, Плотин предпринял изложение первооснов учения Платона, сблизив их с первоосновами пифагореизма. Он вдохновлялся так называемыми «диалогами последнего периода», и в первую очередь *Парменидом*, сложным текстом, который до того времени либо игнорировался, либо толковался поверхностно. Это грандиозное начинание ознаменовало новое возрождение, ставшее важнейшей вехой в истории платонизма.

1. Прозвище Аммония означает буквально «мешок».

Плотин открыл в Риме настоящую философскую школу, которая просуществовала, вне институциональных форм, с 244 по 269 г., т. е. 25 лет. Порфирий, посещавший школу Плотина чуть меньше пяти лет, с 263 по 268 г., кратко описал деятельность этого «учреждения» в *Жизни Плотина* — введении к его изданию трактатов учителя. Трактаты эти, в количестве пятидесяти четырех, Порфирий распределил на шесть групп по девять трактатов, т. е. на шесть *Эннеад*. Число шесть, получаемое умножением первого нечетного числа (3) на первое четное (2), и число девять, получаемое умножением первого нечетного числа (3) на само это число, имели глубокий метафизический смысл в неопифагореизме (см. с. 884–885).

Плотин, вероятно, принадлежал к семье крупных римских чиновников в Египте. После изучения философии у Аммония Саккаса в Александрии он «захотел познакомиться и с тем, чем занимаются у персов, и с тем, в чем преуспели индийцы» (*Порфирий. Жизнь Плотина*, з. 15–17)¹. Так он оказался при дворе императора Гордиана, снарядившего военную экспедицию против персов. Однако император погиб на Востоке при неясных обстоятельствах, и Плотин, которому удалось бежать, оказался в Риме. Созданная им вскоре школа собиралась в доме одной патрицианки, возможно, вдовы императора Требониана. Его уроки посещали некоторые сенаторы. Изъяснялся Плотин весьма своеобразно, не придавая особого значения риторике и уделяя большое внимание лучшим комментаторам: «При занятиях читались ученые записки или Севера, или Крония, или Нумения, или Гая, или Аттика, а из перипатетиков — Аспасия, Александра, Адраста и прочих, кого случится. Но из всего этого он ничего не вычитывал прямо, а всегда по-своему, с переработкой и ссылаясь в исследованиях на мнения Аммония [Саккаса, своего учителя]» (*Жизнь Плотина*, 14)². На уроках Плотин рассматривал проблемы, поставленные Платоном и Аристотелем, в контексте полемики против стоиков.

Два члена школы скоро стали его любимыми учениками и сотрудниками — Амелий, который исполнял обязанности помощника, прежде чем покинул школу и отправился к Нумению в Апамею, и Порфирий, которому было, в частности, по-

1. Пер. М. Л. Гаспарова (*Порфирий. Жизнь Плотина*. — Диоген Лаэртский. *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. М., 1986, Приложение).

2. Пер. М. Л. Гаспарова.

ручено выполнять литературную обработку курсов учителя; он издаст *Эннеады* и напишет *Жизнь Плотина*.

В метафизике в том, что касается начал, Плотин решительно порвал со средним платонизмом, сделав все выводы, следующие из позиции Нумения, отождествлявшего Благо с первым Умом и ставившего его над Демиургом, отождествляемым со вторым Умом. Поскольку, согласно Плотину, божественный Ум Аристотеля недостаточен для объяснения мира сущих, он утверждает, что необходимо еще некое начало, пребывающее за пределами бытия, а именно Единое, которое он отождествляет с Благом. Плотин находит в платоновском *Пармениде*, отныне вытесняющем *Тимей* в качестве ключевого для платонизма диалога, не только теорию Единого, но также теорию Ума и Души. Это приведет его к противоречию с гностиками, так как он разработает свою архитектонику умопостигаемого мира, в которой иначе, нежели у гностиков, будет объясняться присутствие умопостигаемого в чувственном мире, равно как статус и роль материи в ее связи со злом.

Говорить о Едином у Плотина чрезвычайно трудно, ведь о нем нельзя ничего сказать, ибо оно неизреченно (*arrhêton/ἄρρητον*). Действительно, Единое находится вне бытия и потому может быть определено лишь через отрицание всех признаков, характеризующих бытие, которое, однако же, происходит из него. Эта парадоксальная позиция, связанная с истолкованием первой гипотезы *Парменида*, проявляется через использование префикса *hyper-*, соответствующего русскому «сверх-»¹, в словах, которыми описывается Единое, например, *hypernoësis/ὑπερνόησις*, «сверхмышление», или *hyperontōs/ὑπερόντως*, «сверхсущно». Положение, что Единое пребывает «за пределами бытия» (*epekeina tēs ousias*), выводится из описания Платоном Блага в *Государстве* (VI, 509 b), но толкуется в совершенно ином смысле. Если для Платона Благо занимает преимущественное положение в сфере бытия, превосходя другие идеи силой и достоинством (*dynamei kai presbeiaî*, добавляет Платон, – уточнение, о котором не надо забывать), то для Плотина и его приверженцев Единое поистине трансцендентно по отношению к бытию. Отсюда – главная трудность, заключенная в этой позиции. Как можно усмотреть в Едином, находящемся за пределами бытия, источник и начало всего,

1. И французскому «sur».

что существует? Плотин не дает ясного ответа на этот вопрос. Однако можно подумать, что Единое обуславливает существование и единство всего того, что следует за ним, уже потому, что все, следующее за ним, устремлено к нему. Другая проблема возникает оттого, что в одном весьма сложном трактате (*Энн.* VI, 8 [39]) Плотин признает атрибутом Единого, которое, в отличие от христианского Бога, не представляет собой личности, «волю»: участвует ли эта воля в порождении всего того, что следует за Единым? Для читателей-христиан дело обстоит именно так; но для других то, что ниже Единого, появляется спонтанно как следствие его абсолютного могущества. Тогда возникает новая трудность: как охарактеризовать этот вневременный процесс появления всего того, что ниже Единого? Комментаторы говорят об «эманации», используя термин, у которого практически нет эквивалента в греческом тексте Плотина, но который должен обозначать это истечение из Единого, рассматриваемого как неиссякаемый источник.

Первый уровень реальности, появляющийся после Единого, — Ум, с которым неразрывно связано Умопостигаемое. Хотя этот уровень реальности соответствует Бытию и Идеям, поначалу он пребывает неоформленным и неопределенным. Ум принимает свои специфические особенности, только обращаясь к Единому и созерцая его. Тогда он обретает Форму и Бытие, которыми его наделяет Единое, само ими не обладающее. Коротко говоря, Ум являет меньше единства, нежели Единое, по двум причинам: в нем есть дуализм субъекта и объекта, предполагаемый Умом; единство, характеризующее его, — это единство некой совокупности, содержащей не только идеи, свойства которых соответствуют описанным в *Софисте*, но также и умы, имеющие свои собственные объекты.

Проблема единства Ума влечет за собой другое затруднение. Коль скоро Ум соответствует образцу, который, согласно *Тимею*, демиург созерцает, чтобы создать вселенную, Ум должен содержать идеи всего существующего в чувственном мире: «Все, что здесь возникает, исходит оттуда и существует там неким высшим образом». Отсюда вопрос, отраженный Порфирием в заглавии трактата: *О том, как множество идей обрело бытие, и о Благе* (*Энн.* VI, 7 [38]). Хотя Плотин полагает, что в Уме нет места противоречиям, из принципа, сформулированного в *Тимее*, следует, что в Уме должны быть идеи вещей, противоречащих друг другу в действительности. А fortiori в Уме не

должны были бы наличествовать идеи дурных вещей; однако это трудно согласовать с принципом, сформулированным в *Тимее*. Возможно, именно это затруднение заставило Амелия признать, что существуют идеи дурных вещей.

В чисто метафизическом плане решение, предложенное Плотинем ради сохранения единства Ума, сформулировано во второй гипотезе *Парменида*. Ум есть Единое-многое, Единое и многое одновременно. В большинстве пассажей, где затрагивается этот вопрос, Плотин говорит или подразумевает, что человек может быть причастен такому единству, если наиболее возвышенная часть его души постоянно удерживается на этом уровне. Последующие неоплатоники не разделяли этой концепции Плотина, — тем более что такая позиция ставит новый вопрос: наличествует ли в Уме идея каждого отдельного человека или нет. Здесь Плотин, кажется, так и не пришел к определенному выводу.

Душа составляет уровень реальности, промежуточный между Умопостигаемым и чувственным: с одной стороны, она есть умопостигаемое в строгом смысле слова, сверхчувственное, с другой стороны — чувственное. Объяснить происхождение души, как и Ума, можно лишь одним способом: безграничное могущество Единого предполагает существование всего остального. Если должен существовать чувственный мир, должна существовать и такая часть Умопостигаемого, которая оформляет его и управляет им; в этом и состоит функция души. Управление это все более и более затрудняется по мере нисхождения в чувственный мир. Если на уровне небесных тел душа господствует без какого-либо усилия, то на земле ей грозит опасность подвергнуться воздействию чувственного, быть запятнанной дурным поведением человека, когда тело, которым она, как считается, управляет, выходит из повиновения. Вот одна из причин того, что душа — реальность подвижная. Она может возвышаться, устремляясь к Умопостигаемому, или нисходить, впадая в чувственное. Это значит, что Плотин, вероятно под влиянием гностиков, связывает происхождение души с некой дерзостью (*tolma*/τόλμα). Такое объяснение, очевидно, не сыгравшее значительной роли в учении Плотина, показывает, однако, одну важную особенность: Душа являет еще меньше единства, нежели Ум. Все входящие в нее элементы рассеяны в большей степени, чем в Уме; они не присутствуют в ней одновременно одни с другими, как в Уме, о котором

Плотин говорит, постоянно повторяя формулу, приписываемую Анаксагору: *homoou panta* (всё вместе). Поэтому понятно, что Плотин связывает описание Души с так называемой третьей гипотезой *Парменида* (155 е — 157 а); душа для него — «многое и единое».

Вопрос о том, что отличает Душу от Ума, сопряженный с вопросом о ее происхождении, ведет к серьезнейшим затруднениям. Как мы только что видели, если Ум есть «единое и многое», то Душа есть «многое и единое». В Уме всякое познание одновременно и непосредственно, тогда как в Душе есть движение, переход (*metabasis*/*μετάβασις*) от одного элемента к другому, поскольку рассуждение идет от посылки к заключению. Ум характеризуется вечностью, тогда как Душа оказывается связанной со временем, возникающим вместе с Душой, — ситуация парадоксальная, ведь Душа, подобно Уму, есть вечная реальность. Душа содержит в последовательном и разделенном виде все, что одновременно и слитно пребывает в Уме. Плотин выражает это, говоря о *logoi*, которые в Душе равнозначны идеям; иными словами, *logoi* — это идеи на уровне Души. Душа находится в причинной зависимости от Ума, ибо Единое порождает Душу через посредство Ума; а следствие всегда отлично от причины. Ум, некоторым образом ответственный за порождение чувственного мира, не может быть ответствен за деятельность Души в чувственном мире.

На этом уровне речь идет уже не о Душе, а о душах, обретающихся в чувственном мире, — мировой душе и душах отдельных существ. Ибо, хотя Плотин и настаивает на единстве души, мировая душа и души отдельных существ не являются частями Души, пребывающей над ними. Эти души суть лишь отражения Души. Мировая душа отличается от души отдельного существа постольку, поскольку тело, которое она одухотворяет, неразруσιμο, а сама она не затронута нестроениями, тревожащими душу отдельного человеческого существа и даже души животных; Плотина, верившего в метемпсихоз, должна была интересоваться и судьба этих низших душ.

Кроме того, относительно души Плотин придерживается мнения, о котором сам отзывается как о «парадоксальном». Некая часть человеческой души существует в божественном измерении умопостигаемых реальностей, и только эта часть души вовлечена в процесс перевоплощения. Значит, душа человека связана с его телом лишь одной своей частью. При та-

ком понимании души трудно объяснить, почему и каким образом она нисходит в подлунный мир. Это положение приводит к мысли, что существует какая-то посредствующая часть между двумя крайними частями души; ее предназначение — не только разрешать противоречия между телом и душой, но и обеспечивать возможность познания идей, поскольку именно посредствующая часть осознает то, что высшая часть созерцает вечно. Эта посредствующая часть есть самосознание.

С этим положением связаны также проблемы, касающиеся движения души, ее бессмертия, ее очищения через добродетели, ее мистической жизни, суть которой — в совпадении эмпирического Я с трансцендентным Я, без нужды в благодати или каком-либо ритуале. Стало быть, высшей мудростью для Плотина остается мудрость чисто философского порядка.

В вопросе о единстве души и тела Плотин сочетает платоновскую позицию с позицией аристотелевской, возможно, через посредство Александра Афродисийского. Будучи платоником, Плотин убежден, что душа обособлена от тела, она выше его и должна пользоваться им как орудием. Изучив возможные варианты отношений между ними, Плотин в пространном трактате *О трудностях, сопряженных с душой* (*Энн. IV, 3, 4, 5*) заключает, что душа лишь присутствует в теле, но не содержится в нем; так тепло воздействует на воздух — оно согревает воздух, само не подвергаясь воздействию со стороны воздуха. Хотя Плотин рассматривает возможность передачи «распоряжений» души телу посредством нервов, как и возможность передачи душе ощущений, произведенных чувственными предметами, он тем не менее никогда не объясняет, как осуществляется взаимодействие души и тела. Предостерегая от чрезмерного внимания к телу, влекущему душу или, по крайней мере, ее низшую часть, к земле, Плотин, однако же, насколько мы можем судить, признает за телом и материей вполне реальную автономию. Впрочем, как раз затем, чтобы разрешить эти трудности, Платон, думается, и разделил душу на высшую, разумную, и низшую, внеразумную, части. Чтобы исключить здесь какое бы то ни было наложение, Плотин удваивает способность воображения, или представления, которая располагается на границе между двумя частями, так что каждая из частей души обладает свойственной ей памятью и воплощение возможно только для высшей части души.

На склоне жизни Плотин много размышлял о проблеме зла и о счастье. Счастье для него состоит в соединении с богом. Порфирий пишет: «сближение и воссоединение с всеобщим богом есть для нас предельная цель: за время нашей с ним близости [263–268 гг.] он четырежды достигал этой цели, не внешней пользуясь силой, а внутренней и неизреченной» (Порфирий. *Жизнь Плотина*, 23. 11–14)¹. Идеал уподобления богу, исходящий непосредственно от Платона (*Государство* X, 613 а–b и *Тезет*, 176 а–b), мог быть достигнут лишь в конце очень долгого пути. В трактате *О добродетелях* (*Энн.* I, 2 [19]) Плотин различает несколько уровней добродетели. Вначале речь идет о «гражданских» добродетелях, описанных в Платоновом *Государстве*, благодаря которым организуется общественная жизнь, — рассудительности, мужестве, благоразумии и справедливости. Далее следуют очищающие добродетели, выделенные под влиянием стоицизма; они помогают душе отрешиться от здешних вещей и тем самым готовят ее к созерцанию. Наконец следуют добродетели души поистине очистившейся; пройдя очищение, душа уподобляется своему божественному началу, Уму, и может даже, в чрезвычайно редких случаях, воссоединиться с Первым, — о такого рода опыте упоминает Порфирий в *Жизни Плотина* (23. 10–14). Мудрец становится тогда существом божественным.

Из других вопросов, привлекавших внимание философа, упомянем о материи как лишенности бытия и, значит, некоторым образом источнике зла. Несколько ранее 268 г. Плотин решил исследовать умопостигаемое число и высшие роды бытия у Платона, в противовес учению Аристотеля о категориях. Может быть, именно это послужило поводом к разрыву между ним и Порфирием и отъезду последнего в Сицилию; позднее Рим покинул Амелий, отправившийся в Апамею (в Сирии). Эти два события, возможно, связанные, в политическом плане, с убийством императора Галлиена, с которым Плотин подерживал дружественные отношения, означают конец школы Плотина.

Даже в Риме преподавательская деятельность Плотина осталась без продолжения. Однако Плотин заложил основы неоплатонизма и определил его своеобразие: предпочтение, отдаваемое *Пармениду* перед *Тимеем* как эталонному диалогу, с ко-

1. Пер. М. Л. Гаспарова.

торым необходимо соотносить философию Платона в целом; платоническое Единое, полагаемое как первоначало, пребывающее вне аристотелевского Ума; иерархия всех уровней бытия, выстроенная исходя из Единого. Кроме того, Плотин глубоко исследовал устройство души и предложил действительно оригинальную антропологию. Плотин сумел также по-новому прочесть основные тексты великих философов, внес в них порядок и ясность. Прокл, признавая этот факт, напишет: там, где Нумений выражался в преувеличенно трагическом стиле, Плотин вернул речи философский способ выражения.

Порфирия можно охарактеризовать прежде всего как того, кто распространил философию Плотина. Его богатое наследие по большей части утрачено. Родина Порфирия — город Тир. Сначала он учился в Афинах у Лонгина, среднего платоника, не делавшего различия между философией и литературой; затем приехал в Рим, чтобы учиться в школе Плотина. Ему сразу же пришлось отказаться от типично среднеплатонического учения Лонгина об отношении Ума и Умопостигаемого и принять соответствующее учение Плотина. Плотин использовал познания Порфирия в полемике против гностиков и поручил ему выправить его сочинения, — по крайней мере, об этом говорит Порфирий, оправдывая таким образом свою издательскую работу над *Энеадами*. Но через пять лет после прибытия в Рим Порфирий неожиданно отходит от Плотина, возможно, из-за антиаристотелевской позиции учителя в вопросе о «категориях».

Обосновавшись в Сицилии, Порфирий принимается за комментирование Аристотеля. Он составляет комментарии на *Категории*, *Об истолковании*, *Физику*, книгу *Λ Μεταφизики*, пишет *Исагогу*¹ и, главное, трактат *О том, что школы Платона и Аристотеля суть одно*, где заявляет о согласии Аристотеля с Платоном. Он создает обширный трактат *Против христиан* (стоивший ему после смерти враждебного отношения христианских императоров). Порфирий, будучи также историком философии (*Жизнь Пифагора*, *De anima*), занимается опровержением различных учений, таких как вегетарианство (*De abstinentia*), теургия (*Письмо к Анебону*). Затем он обращается к изучению платонической философии, составляет комментарии к *Тимею* и к *Пармениду*. Он даже комментирует Плотина и де-

1. См. ниже с. 754–755.

лает из своего комментария учебник под названием *Сентенциум*¹. Перечитывая этот комментарий, сохранившийся лишь в виде фрагментов, текст которых передан с погрешностями, можно понять, что отличает мысль Порфирия от мысли Плотина. Одно из наиболее явных расхождений относится к этике. К добродетелям гражданским, очищающим и созерцательным, описанным Плотином в трактате *О добродетелях* (*Энн. I, 2* [19]), Порфирий прибавляет парадигматические добродетели, которые, по существу, соответствуют Образцам добродетелей, находящихся на других уровнях. Это дополнение открывает путь к разработкам позднейших авторов: они умножат уровни добродетелей, ведущих к единению с богом.

Порфирий не основал собственной школы. Он много путешествовал, возвращался в Рим, ездил на Восток; его посещали временные слушатели. Наиболее знаменит Ямвлих. Вследствие своего влияния на Ямвлиха Порфирий стоит у истоков сирийского неоплатонизма. Но и в Риме он оказал влияние на ритора Мария Викторина, который, обратившись в христианство, станет посредником между Плотином и христианским неоплатонизмом, представленным св. Амвросием и св. Августином.

Главный вклад Порфирия в историю неоплатонизма обусловлен двумя особенностями его творчества: во-первых, он ввел в неоплатонизм жанр комментария — сначала на Аристотеля, затем на Платона; во-вторых, он распространил учение Плотина, с одной стороны, в своих собственных сочинениях, с другой стороны — осуществив в 301 г., спустя более тридцати лет после смерти учителя, образцовое издание трактатов Плотина в виде *Эннеад*, дошедших до нас полностью (см. с. 884–885). Порфирий защищал учение Плотина от «искажений» со стороны Ямвлиха.

Ямвлих — философ сирийского происхождения, живший, по всей видимости, между 240 и 325 гг. и возглавлявший школу в Апамее. В этом сирийском городе он, возможно, был слушателем Амелия, который, вероятно, наследовал Нумению.

В качестве преподавателя философии Ямвлих год за годом разъяснял канонические тексты Платона и Аристотеля. И хо-

1. Полное название учебника (*Sententiae ad intelligibilia ducentes*) переводят на русский язык как «Отправные положения к умопостигаемому», «Подступы к умопостигаемому», «Положения, ведущие к умопостигаемому».

тя он был не слишком оригинален, но сыграл в этой области роль, чрезвычайно важную для развития неоплатонических школ. Именно он разработал теорию о том, что всякое комментируемое произведение, и в частности всякий диалог Платона, имеет только одну тему, составляющую его замысел, цель (*skopos*/*σκοπός*), которой должно быть подчинено все остальное. В результате Ямвлих предлагает определенный порядок чтения диалогов Платона, дающий ученику возможность обозреть три традиционных раздела философии: этику (*Алживиад I*, *Горгий*, *Федон*), логику (*Кратил*, *Тезет*), физику (*Софист*, *Политик*), с тем чтобы привести его к высочайшей из наук — теологии (*Федр*, *Пиф*) и даже к вершине самой теологии — учению о Благе (*Филеб*). Завершается разбор диалогов *Тимеем* и *Парменидом*, заключающих в себе все учение Платона в области физики и теологии. Такой порядок чтения, которому Ямвлих следовал в своей педагогической практике, останется в силе для всех позднейших неоплатоников.

От преподавательской деятельности Ямвлиха осталось собрание комментариев к платоновским диалогам, к сожалению, утраченное. Однако до нас дошло некоторое количество фрагментов его комментариев к *Тимею*, *Пармениду* и *Федру*. Содержание других комментариев известно нам лишь из отдельных замечаний, сделанных его последователями; это касается *Алживиада I*, *Федона*, *Филеба* и *Софиста*. Ямвлих занимает особую позицию в толковании гипотез *Парменида*, где неоплатоники вычитывают строй первых начал. Чтобы найти место в верхней области иерархии богов для тех действующих лиц теургии, которых Ямвлих называет «высшими существами» (т. е. для архангелов, ангелов, демонов и героев), он вынужден поднять на одну ступень всю божественную иерархию и даже выйти за рамки *Парменида*, так как ему пришлось признать существование некоего неизреченного бога помимо Единого, рассматриваемого в гипотезах *Парменида*. Эту главную особенность интерпретации воспримет Дамаский.

В своей преподавательской деятельности Ямвлих комментировал и труды Аристотеля. Известны, правда меньше, чем комментарии к платоновским диалогам, его комментарии на сочинения Аристотеля, например, на *Категории*, на *Первую Аналитику*, на трактат *De interpretatione* и даже на трактат *De caelo*.

Среди сочинений Ямвлиха, дошедших до нас полностью, самое оригинальное — его ответ на *Письмо к Анебону* Порфирия,

озаглавленный в манускриптах *Ответ учителя Абаммона на письмо Порфирия к Анебону и разрешение заключенных в нем трудностей*. В этом сочинении Ямвлих, надев маску некоего египетского жреца Абаммона, пытается ответить на ряд трудных вопросов, сформулированных Порфирием, который, в свою очередь, скрывается под маской другого египетского жреца, Анебона; вопросы эти касаются религии, истинного культа, божественной иерархии, прорицаний и проч. В упомянутом ответе (в десяти книгах), со времен Марсилио Фичино называемом *De mysteriis*, Ямвлих прибегает к халдейской и египетской мудрости, чтобы возвысить теургию.

Мы располагаем важными фрагментами трактата *О душе*, посвященного природе души, ее способностям, ее скитаниям во время пребывания в теле или обособленно от тела; здесь Ямвлих приводит мнения и других философов, современных ему и более древних. Сохранилось также несколько фрагментов пространного трактата о *Халдейских оракулах* (*Халдейская теология*), состоявшего из 28 книг, и трактата *О богах*. Кроме того, до нас дошли фрагменты 19 писем Ямвлиха, предназначенных одиннадцати различным адресатам, в частности его учителю Анатолию и ученикам — Сопатру, Дексиппу и Евстафию. Большую философскую ценность имеет письмо к Македонию о судьбе.

Порфирий был автором трактата *О том, что школы Платона и Аристотеля суть одно*. Ямвлих продолжил его начинание, написав обширный трактат о пифагорейской школе *Свод пифагорейских учений*. Точное число книг этого сочинения неизвестно. В оглавлении рукописи упоминается лишь десять названий. До нас дошло четыре книги. Первая книга, которая должно была служить введением, — *О пифагорейской школе*. За ней следуют *Побуждение к философии*¹ (*Протфретик*), *Об общей математической науке* и *О «Введении в арифметику» Никомаха*. Другие книги, не дошедшие до нас, были посвящены арифметике, рассматриваемой в ее связи с физикой, этикой, теологией, — иными словами, исследованию значения числа в области физики, этики и теологии и, далее, в области геометрии и музыки, как они преподавались у пифагорейцев. Пселл сохранил две выдержки из V и VII книг, как показал Д. О'Меа-

1. В нашей литературе названия такого рода часто переводятся как «Увещание...».

ра, опубликовавший два фрагмента: *О физическом числе* [книга V] и *Об этической и теологической арифметике* [книги VI–VII]. Поскольку Пифагор со времен Нумения рассматривался как вдохновитель философии Платона и Аристотеля, обращение к школе Пифагора – повествование о его образе жизни, изложение его учения – было одним из способов указать на единство этих философских систем.

Ямвлих во многих отношениях расходится с Плотинном, и с него начинается новое течение в неоплатонизме. Он отвергает положение, согласно которому высшая часть души пребывает на небесах Умопостигаемых сущих. Для него душа полностью соединена с телом; эта аристотелевская позиция у Ямвлиха влечет за собой еще один принцип: спасение души с необходимостью должно исходить извне, в особенности из теургии, как разъясняется в сочинении *De mysteriis*.

Противоречие между Порфирием и Ямвлихом в этом вопросе становилось все более глубоким. В комментариях к *Тимею* и к *Пармениду* Ямвлих не перестает резко критиковать Порфирия. Все эти сочинения утрачены, но Прокл, цитирующий их в своих собственных комментариях, проливает свет на спор двух неоплатоников.

В предложенном им толковании гипотез *Парменида* Ямвлих отстаивает принципиально новую позицию. Чтобы обеспечить место в верхней области иерархии богов для «высших существ», он вынужден, как мы уже сказали, сдвинуть на один уровень всю божественную иерархию и даже выйти за рамки *Парменида*, поскольку ему пришлось признать существование некоего неизреченного бога, о котором не было речи в гипотезах *Парменида*. Таким образом, Ямвлих, по крайней мере в глазах Прокла, оказывается виновным в двух не-платонических воззрениях: он не считает *Парменид* диалогом, содержащим в себе всю платоновскую теологию, и предлагает толкование гипотез второй части, несовместимое с платоновским текстом. Опровержение этой позиции Ямвлиха Порфирий будет искать у Плотина. Предприняв новое издание сочинений Плотина, организованное в соответствии с Плотинным и Порфириевым толкованием гипотез *Парменида*, Порфирий попытается в конце жизни противопоставить системе Ямвлиха, иными словами теургии, авторитет своего римского учителя. Тем самым он останется верен давнему греческому рационализму.

В это время Ямвлих в своей школе толкует слушателям *Халдейские оракулы*. В сирийском неоплатонизме теургия имела приоритет над философией. Теургия — это течение в религиозной философии, стремящееся раскрыть природу богов и использовать их могущество, прежде всего, для спасения души; происхождение ее традиционно возводят к двум «халдеям», двум магам с одинаковым именем: Юлиан. Юлиану-отцу, именуемому также Философом, приписывают одно сочинение: *О демонах*; Юлиану-сыну (акме при Марке Аврелии, 161–180), превращенному отцом в медиума и называемому Теургом, приписывают три стихотворных сочинения: *Theourgica*, *Telestika* и *Logia*, которые, вероятно, и были *Халдейскими оракулами*. Кроме ритуальных предписаний, *Оракулы* влагают в уста безымянных богов гексаметры как откровение, основанное на платоновских учениях, исходящих в особенности из *Тимея* и представленных в том виде, какой им придал средний платонизм II в. Поэтому теургию можно определить как духовное движение, осуществляющее, в соответствии с установленными ритуалами, прямое обращение к богам для достижения единства души с богами.

Преподавание Ямвлиха в Апамее продолжалась в течение всей первой четверти IV в., школа его была процветающей и оживленной. В частности, нам известно, что у него был один весьма одаренный ученик, Феодор Асинский, соперничавший со своим учителем. Он оставался под влиянием Нумения и Порфирия и продолжал отстаивать платоновское положение, согласно которому некая часть души при рождении человека не соединяется с телом. После смерти Ямвлиха (ок. 325) Сопатр наследовал ему в Апамее, а Эдесий основал новую школу в Пергаме, значение которой, вероятно, было велико, поскольку именно в Пергаме в 351 г. будущий император Юлиан познакомился с неоплатонизмом.

Из учеников Эдесия Максим отправился преподавать в Эфес, Хрисанфий — в Сарды, а Приск — в Афины. Император Юлиан привлек всех этих философов к восстановлению языческого культа: он пригласил к своему двору Максима, назначил Хрисанфия верховным жрецом Лидии; а Приск, отказавшийся последовать за Максимом, упрочил в Афинах традицию ямвлиховского неоплатонизма. Юлиан писал Приску: «Не позволяй сторонникам Феодора докучать тебе болтовней, что Ямвлих был честолюбцем, — это Ямвлих-то, учитель поистине

божественный, первый после Пифагора и Платона» (Юлиан. *Письмо XII*), — доказательство того, что уже в Афинах обсуждались заслуги Ямвлиха и Феодора. Присутствие Приска в Афинах подтверждает победу Ямвлиха во второй половине IV в.

В самих Афинах неоплатонизм, должно быть, получил мощный импульс к развитию, возможно, благодаря тому, что всякая платоническая школа здесь могла объявить себя единственной законной наследницей Академии. Преемников Ямвлиха сменили философы новой династии, которые с большим правом, нежели все остальные, могли считать себя наследниками Платона. Это были Плутарх, Сириан, Прокл и Дамаский. Нам известно, что Прокл вменял себе в обязанность каждый год приезжать в Афины, чтобы почтить память «прародителей» — Платона и всех его преемников. Конечно, в Афинах платоническая традиция была более значительной, чем в других городах.

В правление императора Феодосия (379–395) и императора Юстиниана (527–565) две серии законов против язычников создали жесткое антиязыческое законодательство. Культовые сооружения были разрушены или перестроены в христианские церкви, отправление ритуалов запрещено; языческая религиозная практика поневоле стала тайной. Философы признавали себя последними хранителями религиозной традиции, которая поддерживалась на греческом Востоке почти тысячелетие.

Такие обстоятельства должны были способствовать возвращению афинских платоников к источникам их духовной религиозности. Они занимались чтением *Орфических рhapsодий* — сочиненного в начале христианской эры нового варианта *Орфической теогонии*, вероятно, существовавшей во времена Платона; читали *Халдейские оракулы*, воспринимавшиеся тогда как памятник легендарной древности; давали теологическое толкование как сочинениям древних поэтов, Гомера и Гесиода, так и диалогам Платона, причем вторая часть *Парменида* рассматривалась как систематический трактат по теологии, описывающий посредством «гипотез» иерархию божественных родов. Для этих философов теперь уже не посвящение в элевсинские мистерии приводит к «эпоптии», т. е. созерцанию священных предметов, раскрываемых «иерофантом» (лицом, чья обязанность во время мистерияльных церемоний — показывать священные предметы), а всего только чте-

ние платоновского *Парменида*. Отныне программа исследований всей неоплатонической школы в Афинах состояла в том, чтобы согласовать эти теологические традиции. Двигаясь в таком направлении, афинские преподаватели написали одно сочинение, к сожалению утраченное, которое было озаглавлено *Согласие между Орфеем, Пифагором, Платоном и Халдейскими оракулами*. Сочинение, в сущности, основывалось на «мифе»: «...вся греческая теология — дочь посвящения в таинства Орфея: Пифагор первым принял божественные инициации от Аглаофама, потом Платон получил из пифагорейских и орфических писаний совершенное знание о богах» (Прокл. *Теология Платона* I, 5, р. 25. 26 — 26. 4 Saffrey–Westerink). Невозможно теснее связать платонизм с пифагореизмом.

О философе Плутархе Афинском мы знаем очень мало. Ни одно из его сочинений не сохранилось, и о значении его мы можем судить лишь по тому почитанию, каким он пользовался у своих последователей. У него учился Гиерокл, до того как стал преподавать в Александрии, а затем в Византии. Плутарх считается основателем неоплатонической школы в Афинах; школа была устроена им в большом здании, в котором и оставалась до конца. Возможно, именно это здание нашли археологи южнее Акрополя. Самой большой заслугой Плутарха Афинского было то, что он посвятил в философию и приобщил к своему учению Сириана, может быть, наиболее плодотворного мыслителя этой школы.

Благодаря свидетельству Сириана можно составить себе представление о программе преподавания, предлагаемой студентам. В течение первых двух лет они прочитывали всего Аристотеля; затем изучали диалоги Платона один за другим, в порядке, установленном Ямвлихом; наконец, им доказывали согласие учений Платона с орфическими и халдейскими теологическими учениями. Доказательство это основывалось на подробном комментировании *Тимея*, в отношении философии природы, и *Парменида*, в отношении теологии.

Некоторые черты такой образовательной программы сохранились в комментарии Сириана на четыре книги *Метафизики* Аристотеля (В, Г, М и N) и в его комментарии к *Федру* Платона, известном лишь по заметкам, сделанным одним из его учеников, Гермием. Читая эти тексты, мы видим, что Сириан выполнил только часть программы, намеченной Ямвлихом, так как он почти всегда ограничивается установлением

согласия между Платоном, Пифагором и орфическими текстами. Сириан не вчитывался столь же глубоко в *Халдейские оракулы*, смерть настигла его прежде, чем он составил собственный курс по *Оракулам*.

Но особенно известен Сириан своими толкованиями гипотез *Пармениды*. Изучая их структуру, он усмотрел совершенное соответствие между отрицаниями первой гипотезы и утверждениями второй. Из этого он сделал вывод, что первая гипотеза содержит отрицательное богословие, предмет которого — Первый бог, Единое, а вторая перечисляет по порядку отличительные свойства каждого уровня иерархии божеств. Сириан обнаружил четырнадцать заключений, устанавливающих четырнадцать разрядов трансцендентных и космических богов. Прокл принимает этот примечательный результат изысканий Сириана. Вот как он представляет своего учителя: «тот, кто беспримесно воспринял в глубине души своей подлинный и чистый свет истины, кто озарил им всю философию Платона, кто сделал Платона своим сопричастником в преданиях, тайно полученных им от древних, и, что всего важнее, приобщил его к хору воспевающих таинственную истину божественных начал».

Из всех неоплатоников Прокл, безусловно, наиболее известен, поскольку до нас дошла немалая часть его наследия. Сириан подготовил его себе в преемники, и Прокл управлял Афинской школой в течение почти пятидесяти лет. Он был, в первую очередь, преподавателем. Говорят, что «за один день он давал по пять уроков экзегезы, а иногда и больше, писал обычно около семисот строк, кроме того, посещал других философов и беседовал с ними, а вечером давал еще другие, неписанные, уроки, и все это при долгих молитвенных бдениях по ночам и троекратном преклонении перед солнцем — на восходе, в полдень и на закате» (Марин. *Жизнь Прокла*, 22). Под руководством столь ревностного учителя школа переживала период большой активности.

Сохранилась также значительная часть объемных комментариев Прокла к *Алквиаду I*, *Тимею*, *Государству*, *Кратилу* и *Пармениду*. Он практиковал строгий научный комментарий, разделяя комментируемый текст на «перикопы», подвергая его общему изъяснению через обсуждение мнений своих предшественников (это момент *theōgia*/θεωρία) и применяя почти пословное толкование (это момент *lexis*/λέξις). Все диалоги

Платона, изучаемые в школе, послужили предметом комментариев, составленных подобным образом; и до самого конца применялся такой метод, переживший Афинскую школу в комментариях Симпликия на Аристотеля и в средневековых арабских и латинских комментариях.

Однако исключительное значение Прокла состоит в том, что ему принадлежит пространное обобщающее изложение неоплатонизма, уже ставшее необходимым, — *Теология Платона*. Здесь мы, прежде всего, находим формулу, которую мы выражаем словами «теология как наука», эта формула — порождение неоплатонизма. Прокл пишет: «Платон единственный из тех, кого мы знаем, взялся разделить и расположить по порядку в надлежащей последовательности роды божественного, установить различия между ними, свойства, общие для всех родов, и особенности, присущие каждому из них в отдельности» (*Теология Платона I, 4, р. 20. 23–25 Saffrey–Westerink*). Все это Прокл вычитывает в *Пармениде*. Он утверждает также: «Если должно обозреть в одном платоновском диалоге всю теологию в целом и всю иерархию богов, от первого до последнего, то, пожалуй, слова мои будут странными и ясно поймут меня лишь те, кто принадлежит к нашей духовной общности, но все-таки надо отважиться и сказать: вам нужен *Парменид*, и в сознании у вас — таинственные мысли этого самого диалога» (*Теология Платона I, 7, р. 31. 7–14 Saffrey–Westerink*). Вот эта божественная иерархия, представленная весьма схематически.

Единое, первый бог

Генады¹

Умопостигаемые боги

Боги умопостигаемо-мыслящие

Боги мыслящие

Боги надмирные

Боги надмирно-мировые

Боги мировые

Цельные души

Умопостигаемые души: демоны, ангелы, герои

Частичные души: души людей и животных

1. Т. е. сверхсущие единицы.

Тела

Материя

Вся действительность вмещается в этот метафизический континуум, который проистекает из Единого и который поэтому не может не быть так или иначе благим.

Делая подобные выводы из *Парменида*, Прокл подтверждает их соответствующими текстами, извлеченными из других диалогов Платона или заимствованными в иных религиозных традициях — у теологов (Гомер и Гесиод), орфиков и в *Халдейских оракулах*; он дает в шести книгах систематическое изложение всей этой теологии. В сочинении, озаглавленном *Начала теологии*, Прокл обрисовывает *more geometrico* архитектонику первоначал; в трактате *Согласие между Орфеем, Пифагором, Платоном и Халдейскими оракулами* (ныне утерянном), написанном им, вероятно, вместе с Сирианом, он пытается доказать общность между всеми теологическими учениями.

Еще одно усовершенствование, внесенное Проклом в теологию Сириана, состоит в систематическом сопоставлении ее с *Халдейскими оракулами*, которым он также дает исчерпывающее толкование в пространном комментарии, объемом более тысячи страниц, к сожалению утраченном.

Можно сказать, что в творчестве Прокла неоплатонизм достиг своей вершины. Дамаский, прибыв из Александрии, где развивалась другая платоническая школа, разрабатывавшая практически то же учение, что и Афинская, но в несколько ином ключе, после различных перипетий заместил Прокла и стал последним главой Афинской школы.

Как руководитель школы в Афинах, Дамаский сохранил существо доктринальных достижений школы, хотя в его сочинениях ведутся бесконечные споры по поводу защищаемых Проклом положений; чаще всего цель этой полемики — возвращение к позициям Ямвлиха. Вдохновляясь Ямвлихом, Дамаский в своем главном сочинении, трактате *О первых началах*, проявляет самостоятельность, в особенности когда признает начало Единого, Неизреченное, совершенно скрытое в бездне безмолвия. Исшедшее из Неизреченного, Единое пребывает в самой непосредственной близости от него, даже если, в первый момент отделения, оно выходит вовне в трех генадических началах: Единое-Всё, Всё-Единое и Объединенное. Дамаский пошел дальше своих предшественников,

не опускавшихся ниже уровня души; он единственный из неоплатоников продолжил продвижение через отрицательные гипотезы *Парменида*, в его понимании, отображающие структуру чувственного. Во всем остальном Дамаский верен системе, разработанной Проклом.

Гермий, бывший в Афинах учеником Сириана и сохранивший текст прочитанных Сирианом лекций о платоновском *Федре* в *Комментарии* к «Федру», перенес на александрийскую почву учения Афинской школы. Естественно, что в Александрии, где в действительности была не школа, а, самое большее, кафедра, он в общих чертах воспроизводил учения Афинской школы, но в иной атмосфере, поскольку здесь христианство стало раньше играть заметную роль.

Аммоний, один из сыновей Гермия и Эдесии, родственницы Сириана, составил *Комментарий* на *De interpretatione* Аристотеля. Преемником Аммония в Александрии, где его лекции по платоновской философии слушал Дамаский, был некий Евтокий, о котором ничего неизвестно, помимо того что он читал лекции об *Органоне* Аристотеля, если верить свидетельству Элиаса.

Филопон, очевидно, не занимавший никакой официальной должности в Александрийской школе, издал прослушанные им комментарии Аммония к сочинениям Аристотеля. Можно предположить, что существует какая-то связь между изданием его наиболее значительного сочинения — *Против Прокла по вопросу о вечности мира* — и закрытием Афинской школы в 529 г. Считалось, что сочинение это было написано с целью успокоить людей, облеченных властью, относительно религиозных представлений школы. Однако эта попытка устранить главный пункт расхождения между неоплатонизмом и христианством, по всей видимости, не дала ожидаемого результата, по крайней мере в Афинах; неоплатоническое учение могло развиваться дальше в Александрии.

Последним языческим диадехом Александрийской школы был Олимпиодор, от которого осталось три комментария к диалогам Платона: *Алкивиаду I*, *Горгию* и *Федону* — и два комментария к трактатам Аристотеля: *Категориям* и *Метеорологике* (точно установлено, что второй написан после 565 г.). На основании многих признаков можно предположить, что, даже если значительная часть его аудитории состояла из христиан, сам Олимпиодор не был обращен в христианство. Это не мешало

ему, учитывая убеждения слушателей, подчеркивать свои расхождения с платонической доктриной по отдельным особенно важным вопросам; в частности, он весьма сдержанно высказывался о самоубийстве, о чем свидетельствует его комментарий к *Федону*.

Его ученики, все христиане, — Элиас, Давид и Стефан — комментировали Аристотеля. От текстов лекций Элиаса сохранились лишь те, что связаны с *Органом*: *Прологомены к философии*, *Комментарий на «Исагогу»*, *Прологомены к Аристотелю* и *Комментарий на «Категории»*; несколько схолий к трактату *De interpretatione*; начало комментария на *Первую Аналитику*. От Давида, еще менее известного, чем Элиас, до нас дошли только комментарий к *Исагоге* и комментарий к *Аналитикам*, последний на армянском языке. Из своих курсов лекций он упоминает лишь толкования на *Органон* и на *Физику* Аристотеля; поэтому нет уверенности, что он преподавал по Платону. Полагают, что Стефан, от которого до нас дошли комментарии на трактат *De interpretatione* и на третью книгу трактата *О душе*, занимал философскую кафедру в Александрии, а вскоре после восшествия на престол Ираклия (в 610 г.) был призван в Константинополь, чтобы преподавать во вновь основанной или восстановленной императорской академии (см. раздел о Византии, с. 826–827). Сам Стефан упоминает курс арифметики, кроме того, было частично издано его сочинение по астрономии. Распространялись также трактаты по алхимии и астрологии, подписанные его именем, оправданно или нет.

Можно констатировать, что последние приверженцы неоплатонизма в Афинах и Александрии создали основную часть комментариев на сочинения Аристотеля, собранных ныне в серии *Commentaria in Aristotelem Graeca* (CAG). Такая практика стала завершением встречного движения между платонизмом и аристотелизмом, начало которому было положено Плотином и в особенности Порфирием. В своих лекциях Плотин позволял себе пользоваться текстами Аристотеля и его комментаторов (см. выше, с. 677), но при этом был его строгим судьей. Иное дело — наиболее известный ученик Плотина Порфирий. Придерживаясь неоплатонизма Плотина, Порфирий в то же время полагал, что платоническую философию можно обогатить и дополнить за счет всех тех частей аристотелизма, которые соответствуют дисциплинам или проблемам, остав-

ленным Платоном в стороне или недостаточно им изученным. Этим объясняется тот факт, что с IV по VI в. мы находим целый ряд комментаторов Аристотеля, которые, строго говоря, были не аристотеликами, а неоплатониками.

Среди них самый знаменитый и самый образованный — Симпликий. Для Симпликия, сопровождавшего Дамаския и пятерых других платоников в Персию после закрытия школы в Афинах, принципиального различия между Платоном и Аристотелем не существовало. Новые проблемы возникли в VI в., особенно в Александрии, из-за того что комментаторы иногда были иудеями или христианами или же обращались к смешанной аудитории, включающей язычников и христиан. Некоторые из преподавателей были столь осторожны, что у них не возникало противоречия между аристотелизмом и религией Моисея. Другие, как, например, Иоанн Филопон, сознательно противопоставляли Книгу Бытия аристотелевскому положению о вечности мира. Однако вопрос взаимоотношений аристотелизма и христианства слишком сложен, чтобы его здесь рассматривать. Достаточно отметить основные этапы истории создания комментариев на Аристотеля, примеров которых встречается немало в византийском мире (см. с. 757–760).

ЭКСКУРС: ЛАТИНСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Ни одна история античной философии не может обойтись без упоминания о латинской традиции, — по двум причинам.

При переводе философских текстов, написанных по-гречески, на латинский язык возникли серьезные проблемы: например, перевод *physis*/φύσις словом *natura*, *psykhē*/ψυχή — словом *anima*, *eylogon*/εὐλογον и *pithanon*/πιθανόν — термином *probabilis*, *enargeia*/ἐνάργεια — словом *evidentia* существенно меняет смысл этих понятий. Иначе говоря, перевод на латинский язык важнейших философских понятий греческой философии сделал латинский платонизм относительно независимым течением. Латинских переводов сочинений Платона до нас дошло немного. Первым переводчиком был Цицерон. Иероним приписывает ему перевод *Protagora* (*Epist.* 57, 5; 106, 3; *Adv. Rufin.* II, 25, *Praef. In Pent.* = *PL XXVIII*, 182 A). Сохранилось несколько фрагментов цicerоновского перевода *Тимей*. Однако перевод, выполненный Калкидием (Халкидием), гораз-

до более значителен как по объему, так и по достоинству, хотя бы уже потому, что сопровождается комментарием. Сидоний Аполлинарий (*Epist.* II, 9, 5) упоминает перевод *Федона*, сделанный Апулеем.

Интеллектуальные связи устанавливаются теперь в иных условиях и представляют особый интерес, поскольку они продолжают в Средние века греческую традицию в Восточной империи и латинскую традицию — в Западной империи. Латинский платонизм знаком с теми же расхождениями в толкованиях, что и греческий: Новая Академия и Цицерон с Авлом Геллием, средний платонизм и Апулей, Калкидий, Фирмик Матерн, неоплатонизм и Макробий, Марий Викторин, Марциан Капелла, Боэций.

Влияние Новой Академии

Цицерон, пользовавшийся большим успехом как оратор и игравший политическую роль первого плана, занимался философией в юности и позднее, в периоды политической бездеятельности. Поначалу Цицерон, читавший Платона в оригинале (коль скоро он перевел, в частности, *Протагора* и *Тимея*) и знакомый с Древней Академией, испытал различные философские влияния. Он начал с посещения лекций эпикурейца Федра, но позднее отверг его учение. Стоик Диодот, проживавший в доме Цицерона в течение многих лет, был его близким другом. Более значительным оказалось (после 88 до Р. Х.) влияние Филона из Ларисы, знаменитого философа-академика, нашедшего в Риме «политическое убежище». Между 79 и 77 гг. Цицерон, будучи в Афинах, становится слушателем Антиоха Аскалонского, который, в противовес Филону, проповедовал особого рода догматический платонизм, проникнутый духом стоицизма.

В творчестве Цицерона можно обнаружить все эти влияния, однако влияние Антиоха Аскалонского представляется определяющим. Это следует подчеркнуть, поскольку сохранившиеся свидетельства о Новой Академии принадлежат по большей части Цицерону; они содержатся в сочинениях *De Republica*, *De legibus* и *Academica*.

Сенека в *Письмах к Луцилию* (58 и 65) также свидетельствует о стоической интерпретации платонизма, предложенной Антиохом Аскалонским.

Авл Геллий, автор *Аттических ночей*, где часто цитируется Платон, очевидно, был в Афинах учеником платоника Кальвизия Тавра, а в Риме — другом ритора Фаворина из Арелата. Авл Геллий (середина II в.) дает прямые ссылки на десять диалогов: *Федон*, *Парменид*, *Пир*, *Федр*, *Протагор*, *Феаг* (апокрифический диалог), *Горгий*, *Государство*, *Тимей* и *Законы*. Многие комментаторы полагали, что Апулей пользовался сочинением Авла Геллия. Но это отнюдь не доказано. Ведь можно предположить, что Апулей цитирует Фаворина, послужившего источником для Авла Геллия. Фаворин — ритор скорее скептического склада, которого диалоги интересуют лишь с технической стороны, тогда как Кальвизий Тавр — философ-догматик, и его интересует содержание диалогов. Он написал *Комментарий к «Тимею»*, откуда Филопон в своем *De aeternitate mundi contra Proclum* взял две большие цитаты: в одном случае (VI, 8, 145. 8 сл.) — при различении четырех смыслов встречающегося в *Тимее* слова *genetos* («подверженный рождению»); в другом случае — связывая с четырьмя элементами, или стихиями, пять значений (XII, 15, 520. 4 сл.).

Влияние среднего платонизма

Писателю и ритору Апулею, родом из Мадавры (в Северной Африке), хотелось, чтобы его именовали «philosophus Platonicus». В действительности в сочинениях *De deo Socratis*, *De mundo*, а также *De Platone et eius dogmate* он предстает по существу как средний платоник. Сочинение *De Platone et eius dogmate* начинается с биографии Платона, самой древней из всех, что до нас дошли; перемешивая чудеса с подлинными историческими фактами, Апулей стремится изобразить философа героем и даже богом. В изложении собственно учения Платона первая книга представляет так называемую *philosophia naturalis*, вторая — *philosophia moralis*, в соответствии с принятым в Античности делением философии, упомянутым самим Апулеем в конце вводной части¹. Следовало бы ожидать и третьей книги, посвященной логике. В сочинении *De interpretatione*, дошедшем до нас в рукописях под именем Апулея, некоторые усматривают как раз недостающую книгу. Апулей, как и всякий средний

1. Т. е. в I, 3. См. на рус. яз.: Апулей. *Платон и его учение*. — Учебники платоновской философии. Москва-Томск, 1995.

платоник, полагающий началами Бога, Образец и Материю, весьма свободно обращается с учениями, заимствованными у Аристотеля и стоиков. Он рассматривает стоицизм как ответвление платонизма и осуществляет синтез учений Платона и Аристотеля.

В первой половине IV в. Калкидий сделал перевод платоновского *Тимея*, снабдив его комментарием. Эта работа, посвященная другу и покровителю Калкидия Осии, в котором иногда видят хорошо известного епископа Кордовского, в период Средневековья играла основную роль в ознакомлении с Платоном, и в частности с его *Тимеем*.

Комментарий Калкидия относится к одному большому фрагменту *Тимея* (17 а – 53 с). Из 27 заявленных разделов комментария до нас дошли только 13: 1) возникновение мира; 2) происхождение человека; 3) гармония; 4) числа; 5) неподвижные звезды и планеты; 6) небо; 7) четыре вида живых существ; 8) происхождение человеческого рода; 9) почему одни люди разумны, а другие нет; 10) зрение; 11) образы; 12) ценность зрения; 13) материя.

Связь Калкидия со средним платонизмом обусловлена в основном тем значением, какое он придает триадической схеме: Бог (Deus), Материя (Silva) и Образец (Exemplum). Характеристика этих трех начал у Калкидия является более подробной, чем описания, которые он мог найти в работах типичных средних платоников. Создается впечатление, что это – следствие какого-то более строгого определения понятия начала (initium). Начало, рассуждает Калкидий, должно служить источником других вещей. Как таковое, оно должно отвечать следующим требованиям: *a*) быть простым (simplex); *b*) быть лишенным какого-либо качества (sine qualitate), ибо то, что обладает качеством, с необходимостью состоит из материи и приводящего; *c*) быть вечным (perpetuum), ибо в противном случае требовалось бы нечто иное, что произвело бы его в определенный момент времени. Если принять эти критерии, то слово «начало» применимо, прежде всего, к членам триады: Бог, Материя и Образец, ведь четыре элемента (огонь, воздух, вода и земля) не подходят под это определение, поскольку лишены простоты. Как, по Калкидию, постигаются три начала?

В философском обсуждении можно применять два типа аргументации: силлогизм (syllogismus), который ведет от пред-

шествующего к последующему, и разрешение (*resolutio*), которое ведет от последующего к предшествующему. Второй тип аргументации определяется как движение: *a*) от чувственного к Умопостигаемому; *b*) от временного к вечному; *c*) от первого для нас к первому в природе; *d*) от последующего в природе к последующему для нас. Такой аргументацией и надо пользоваться, чтобы достичь первых начал. Но есть и другая. Когда обсуждаются сами начала, тоже могут быть использованы два типа аргументации: *a*) разрешение, определенное выше, и *b*) сложение (*compositio*); эти типы аргументации находятся между собой в отношении, аналогичном процессу разделения и соединения¹. Первый тип аргументации равнозначен процессу, в ходе которого разум абстрагирует от материи качества, количества и формы чувственных объектов. Второй тип аргументации формализует процедуру, посредством которой воспринимающий субъект, исходя из внутренней организации реальных объектов, строит предположение о существовании трансцендентного ума.

Источники Калкидия особенно многочисленны. В его комментарии цитируются с указанием имен Платон (*Тэстет, Парменид, Федр, Феаг, Государство, Законы*), Аристотель (*Физика, Метеорологика, De anima, De somno, De partibus animalium*), Филон Иудей, Нумений, христианин Ориген (*Толкование на книгу Бытия*). Многие другие экзегеты-платоники цитируются без указания имен: в частности, Адраст (*Комментарий к «Тимею»*) и Порфирий (*Комментарий к «Тимею»*). Некоторые современные комментаторы считают, что Порфирий мог быть первоисточником для Калкидия; это объясняло бы, почему он ссылается на особенно обстоятельно разработанную версию среднего платонизма и так хорошо знаком с Нумением.

Фирмик Матерн в своем *Mathesis*, языческом трактате по астрологии, написанном между 334 и 337 гг., где он упоминает о последней болезни и смерти Плотина, порицая его за невнимание к предостережениям звезд, разрешает конфликт между судьбой и свободой в духе стоицизма: будучи божественной, душа в состоянии возобладать над влиянием звезд. С другой стороны, сочинение *De errore profanarum religionum*, написан-

1. Термин *resolutio* (*разрешение*) Калкидий употребляет в том же смысле, в каком говорят, что все сущее «разрешается» в первоначала (это латинское слово означает, в частности, «разложение», «разделение»).

ное между 347 и 350 гг., является антиязыческим трактатом; это позволяет предположить, что в какой-то момент Фирмик Матерн обратился в христианство.

С Макробием, автором двух весьма важных для западного Средневековья сочинений: *Saturnalia* и *Commentarius in Somnium Scipionis*, мы прямо вступаем в пространство неоплатонизма. Установление личности Макробия — по-прежнему трудная задача, несмотря на то что его сочинения могли быть написаны не ранее 410 г.

Сатурналии — диалог, напоминающий *Пир*: несколько известных римских интеллектуалов, собравшись в один из самых больших праздников римского календаря — в дни сатурналий, — занимаются учеными обсуждениями наподобие тех, которые приведены у Плутарха в *Quaestiones symposiacae*. *Комментарий на «Сон Сципиона»* представляет собой толкование последнего раздела трактата Цицерона *О государстве*, написанного под влиянием *Государства* Платона. Здесь Сципион Эмилиан, по образцу повествования Эра¹, рассказывает свой сон об участии человеческих душ во вселенной. Из сочинений греческих авторов Макробий цитирует *Федона*, *Федра*, *Горгия*, *Государство*, *Тимей* и *Законы* Платона, различные трактаты *Энеид* Плотина (I, 1; I, 2; I, 9; II, 1; II, 2; II, 3), а также комментарии Порфирия. Из латинских авторов он упоминает Цицерона, Варрона, Апулея и Корнелия Лабеона. Макробий в самом общем виде весьма связно воспроизводит учение о трех ипостасях: Едином, Уме и Душе. Фавоний Евлогий, бывший одно время учеником Августина, способствовал распространению этого сочинения Макробия, написав *Disputatio de Somno Scipionis*, где, сочетая неопифагорейскую и неоплатоническую традиции, дал свое толкование двух пассажей: того, где говорится о возрасте Сципиона, и того, где заходит речь о гармонии сфер².

Ритор Марий Викторин (ум. ок. 363) пытался ввести неоплатонизм Порфирия в христианское богословие. В ряде *Писем*, вероятно, адресованных некоему Кандиду, Викторин не только отстаивает единосущие божественных лиц, прибегая к философским понятиям Бытия, Жизни и Ума, но также вводит

1. См. т. I, с. 292.

2. См.: Цицерон. *О государстве*, «Сновидение Сципиона», XII, 12 и XVIII, 18–19.

идею онтико-онтологического различия между сущим и Богом, определенным как трансцендентное не-Сущее. К сожалению, эта попытка была скоро предана забвению.

Марциан Капелла, чье творчество приходится на период между 410 и 439 гг., является автором сочинения *De nuptiis Philologiae et Mercurii* (*О бракосочетании Филологии и Меркурия*), состоящего из двух частей: аллегорических сцен (книги I–II) и ряда трактатов, каждый из которых посвящен одному из свободных искусств (книги III–IX). Для прояснения смысла этой аллегории было предложено два толкования. Аллегория может выражать представленный в *Эннеадах* Плотина и в некоторых сочинениях Порфирия платонический нравственный идеал, согласно которому человеческая душа способна избежать смертного удела, если будет вести мыслительную жизнь. Другое толкование носит более конкретный характер: аллегория символизирует обожение человеческой души через посредство духовных упражнений. Здесь также находит место учение о трех ипостасях.

В начале VI в., за несколько десятилетий до завоевания Италии Юстинианом, отмечается культурный всплеск. В 476 г. Одоакр, командовавший отрядом германских наемников в преторианской гвардии, низложил Ромула Августула, «последнего императора», и провозгласил себя «королем Италии». В 488 г. Теодорих, король остготов, возведенный императором Зеноном в ранг «главнокомандующего» (*magister militum*), покинул свои земли в Мёзии и в Дакии и вторгся в Италию с согласия императора, который видел в этом хороший способ направить амбиции Теодориха в безопасное русло. Теодорих, проведенный детство в Константинополе (461–471), быстро избавился от Одоакра и стал чем-то вроде императора Запада. Своей столицей он сделал Равенну, создав там центр византийской культуры, где прославился Боэций.

Происходивший из знатного рода, сын консула, Боэций (между 480 и 524) изучал философию в Афинах. Сначала консул, затем министр, *magister officiorum* («начальник всех служб») при Теодорихе в 510 г., он пользовался покровительством Теодориха вплоть до 524 г. Заподозренный в тайных переговорах с Константинополем, Боэций был арестован, а затем казнен. В заключении он написал *Утешение Философией*, свое самое знаменитое сочинение, задуманное как диалог, в прозе и в стихах, между автором и Философией. Боэций из

лагает здесь свои взгляды на счастье и Провидение. В этом сочинении, в значительной мере неоплатоническом по содержанию, используется комментарий Макробия на *Сон Сципиона*. Форма диалога избрана под влиянием Фульгенция. О философских предпочтениях Боэция можно судить по тем цитатам, которые он приводит, в особенности в *De consolazione philosophiae*, — из платоновских *Горгия*, *Менона*, *Федона* и *Государства*. *Тимей* также занимает важное место в этом сочинении; его содержание даже переложено в гекзаметры. Кроме того, прямо цитируется *Физика* Аристотеля. Платона и Аристотеля Боэций истолковывает в духе неоплатонизма Афинской или Александрийской школы V в. Это явствует из следующих положений, отраженных в его сочинении. 1) Платон и Аристотель единокорны в своих учениях, однако творчество Аристотеля должно служить пропедевтикой к изучению Платона, ведь Аристотель по преимуществу логик, тогда как Платон — главным образом теолог. 2) Философию надо связывать с научными, или математическими, «пифагорейскими» текстами: Евклида, Никомаха из Герасы, Птолемея и проч. 3) Необходимо обращаться к комментариям таких греческих неоплатоников, как Плотин, Порфирий и Ямвлих. Весь этот материал Боэций интерпретирует с точки зрения христианских последователей Августина, влияние которого обнаруживается во введении к трактату *De Trinitate*.

Боэций был великолепным эллинистом. Он задумал осуществить латинский перевод сочинений Аристотеля, а затем Платона, снабженный комментарием. В результате появились перевод *Органона*, комментарии к *Категориям* и к *De interpretatione*; перевод и два комментария к *Исагоге* Порфирия; комментарий к *Топике* Цицерона. Боэций написал также ряд сочинений по логике: *Introductio ad categoricos syllogismos*, *De syllogismo categorico*, *De syllogismo hypothetico*, *De divisione*, *De differentiis topicis*. Пусть даже переводы *Первой* и *Второй Аналитик*, *Топики* и *Сопфистических опровержений* принадлежат Якову Венецианскому и датируются 128 г., а работа *De definitione* написана Марием Викторином, — перечисленные сочинения в течение шести веков создали Боэцию непревзойденный авторитет знатока так называемой «старой логики».

Философ Боэций был и глубоко верующим христианином. Он написал несколько трактатов, в которых, используя неоплатонические источники, защищал ортодоксию от учений

различных сект, противодействуя разного рода богословскому инакомыслию.

Однако с окончанием правления Теодориха основные религиозные и философские достижения Боэция были преданы забвению. Философ и христианин, Боэций в двух частях своего творчества проявил такую духовную независимость, что некоторые историки задаются вопросом, был ли автор комментариев на Аристотеля и *Утешения Философией* тем же лицом, что и автор богословских сочинений. Главная причина печальной судьбы, постигшей наследие Боэция, — смерть готского короля через два года после казни философа. Новый византийский император, Юстиниан, воспользовался этим обстоятельством, чтобы распространить на Италию политику отвоевания захваченных варварами областей, начатую в 533 г. После поражения готов именно византийская религиозная ортодоксия, ответственная за закрытие школы в Афинах в 529 г., контролировала всякую философскую деятельность в латинском мире. В этом мире философия в общественном плане исчезла, полностью подчинившись восторжествовавшему византийскому христианству. Только после прихода к власти династии Каролингов, с IX в., началось настоящее «возрождение».

БИБЛИОГРАФИЯ

Платонизм в целом

Der Platonismus in der Antike. Grundlage, System, Entwicklung. Stuttgart / Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1987, предусмотрено 10 томов. [Здесь содержатся издания, переводы и комментарии фрагментов, имеющих отношение к истории платонизма.] I: *Die geschichtlichen Wurzeln des Platonismus*, изд., пер. и ком. Heinrich Dörrie [посмертная публикация, осуществленная Annemarie Dörrie], 1987; II: *Der hellenistische Rahmen des kaiserzeitlichen Platonismus*, изд., пер. и ком. Heinrich Dörrie [посмертная публикация, осуществленная Matthias Baltes и Annemarie Dörrie], 1990; III: *Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus*, изд., пер. и ком. Matthias Baltes, 1993; IV: *Die philosophische Lehre des Platonismus. Einige grundlegende Axiome / Platonische Physik (im antiken Verständnis)* I, изд., пер. и ком. Matthias Baltes, 1996.

Выборочные исследования

Krämer H.-J. *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin.* Amsterdam, Schippers, 1964, 1967².

- Beierwaltes W. *Platonismus und Idealismus*. Frankfurt, Klostermann, 1972.
 Beierwaltes W. *Denken des Einen*. Frankfurt, Klostermann, 1985, итальянский пер. 1991.

ДРЕВНЯЯ АКАДЕМИЯ

Тексты

La scuola di Platone

- I: *Speusippo, Frammenti*, изд., пер. и ком. М. Isnardi Parente. Napoli, Bibliopolis, 1980. См. также *Speusippus of Athens*, изд. и ком. L. Tarán. Leiden, Brill, *Philosophia antiqua* 39, 1981.
- II: *De Laodamos de Thasos à Philippe d'Oponte*, изд., пер. и ком. Fr. Lasserre. Napoli, Bibliopolis, 1987. См. также *Plato, Philip of Opus, and the pseudo-Platonic Epinomis*, изд. и ком. L. Tarán, *Memoirs of the American philosophical Society* 107. Philadelphia, 1975.
- III: *Senocrate, Ermodoro, Frammenti*, изд., пер. и ком. М. Isnardi Parente. Napoli, Bibliopolis, 1982.
- Gigante M. I frammenti di Polemone academico, *Rend. della Accad. di Archaeol. Lettere e Belle Arti di Napoli*, NS 51, 1976, 91–144.
- Mette H. J. Zwei Akademiker heute. Krantor von Soloi und Arkesilaos von Pitane, *Lustrum* 26, 1984, 7–94. [О Кранторе: 8–77. См. также статью Т. Доранди, в *DPhA II*, 1994, 482–483.]
- Die Fragmente des Eudoxos von Knidos*, изд., пер. и ком. Fr. Lasserre, *Texte und Kommentare* 4. Berlin, De Gruyter, 1966.

Свидетельства

- Gaiser K. *Philodems Academica. Die Berichte über Platon und die Alte Akademie in zwei herkulanenschen Papyri*, *Supplementum Platonicum* 1. Stuttgart / Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1988.
- Filodemo. *Storia dei Filosofi* [.] *Platone e l'Accademia* (PHerc, 1021 e 164), изд., пер. и ком. под ред. Т. Доранди, *La Scuola di Epicuro* 12. Napoli, Bibliopolis, 1991. [Важное исследование для изучения истории Академии.]
- Brisson L. Diogène Laërce, Vies et doctrines des philosophes illustres, livre III. Structure et contenu, *ANRW II*, 36. 5, 1992, 3619–3760. Индекс 1*–25*. [Перевод и комментарий ко всей III книге, посвященной Платону.]
- Dorandi T. Il quarto libro delle *Vite* di Diogene Laerzio: l'Accademia da Speusippo a Clitomaco, *ANRW II*, 36. 5, 1992, 3761–3792. [Комментарий ко всем разделам IV книги, посвященной Спевсиппу, Ксенократу, Полемону, Кратегу, Крантору, Аркесилаю, Лакиду, Карнеаду и Клитوماху.]

Вводные работы и интерпретации

- Krämer H.-J. *Die Philosophie der Antike*, Band 3. *Die hellenistische Philosophie*, Erstes Kapitel: *Die ältere Akademie*. Basel, Schwabe & Co., 1983, S. 1–174. [Подробное введение и весьма подробная аннотированная библиография.]
- Müller C. W. *Die Kurzdialoge der Appendix Platonica. Philologische Beiträge zur nachplatonischen Sokratik*. München, Fink, 1975.
- Cherniss H. F. *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, vol. I. Baltimore, Johns Hopkins Press, 1944. [Имеется ряд переизданий.]

НОВАЯ АКАДЕМИЯ

- Görler W. *Die Philosophie der Antike*, Band 4. *Die hellenistische Philosophie*, Fünftes Kapitel: *Älterer Pyrrhonismus, Jüngere Akademie, Antiochus aus Askalon*. Basel, Schwabe & Co., 1994, S. 717–1168. [Библиографию см. у Ж. Брюнсвика (раздел «Скептицизм»)].

СРЕДНИЙ ПЛАТОНИЗМ И НЕОПИФАГОРЕИЗМ

Библиография

- Deitz L. Platonisme antérieur à Plotin: Bibliographie, *ANRW II*, 36. 1, 1987, 124–182.

В целом

- Dillon J. *The middle Platonists*. London, Duckworth, 1977.
- Der Mittelplatonismus*, изд. C. Zintzen, Wege der Forschung 70. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981. [Сборник уже публиковавшихся статей.]
- Lilla S. *Introduzione al medioplatonismo*, Istituto Patristico Augustinianum. Roma, 1993.

Отдельные авторы

[приводятся в хронологическом порядке]

Альбин

- Eisagogè eis tous Platonos dialogous*, в *Platonis dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi*, изд. C. F. Hermann, vol. VI [1853]. Leipzig, Teubner, 1907³, 147–151.
- Le Corre R. Le Prologue d'Albinus, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 146, 1956, 28–38. [Французский перевод.]
- Invernizzi G. Il Prologo di Albino. Вст. ст., пер. и ком., в *Rivista di Filosofia neoscolastica*, 71, 1979, 352–361.

Nüsser O. *Albins Prolog und die Dialogtheorie des Platonismus*, Beiträge zur Altertumskunde 13. Stuttgart, Teubner, 1991.

Алкиной

Alcinoos. *Enseignements des doctrines de Platon*, вст. ст., изд. и ком. John Whittaker. Paris, Les Belles Lettres, 1990. [Важная вступительная статья.]

Аммоний [Саккас]

Schwyzler H. R. *Ammonios Sakkas, der Lehrer Plotins*, Rhein.-Westfäl. Ak. d. Wiss. Geisteswiss. Vorträge G 260. Opladen, Westdeutscher Verlag, 1983, 10–14. [Собрание свидетельств.]

Goulet R. Ammonius, les deux Origène, et les autres..., *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 57, 1977, 471–496.

Schroeder F. M. Ammonius Saccas, *ANRWII*, 36. 1, 1987, 493–526.

Анонимный комментатор «Тезета»

Commentarium in Platonis Theaetetum, вст. ст., текст, пер. и ком. G. Bastianini и D. N. Sedley, в *Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini*, parte III. Commentarii. Firenze, Olschki, 1995, 227–562. [Тщательно подготовленное издание, перевод и подробные комментарии.]

Максим Турский

Maximus Tyrius. *Dissertationes*, изд. М. В. Трапп. Leipzig, Teubner, 1994; англ. пер. М. В. Трапп, должен выйти в Оксфорде, Oxford Univ. Press, в 1997.

Maximus Tyrius. *Philosophumena*, изд. G. L. Koniaris, Texte und Kommentare 17. Berlin, De Gruyter, 1995.

Soury G. *Aperçus de philosophie religieuse chez Maxime de Tyr, platonicien éclectique: la prière, la divination, le problème du mal*. Paris, Les Belles Lettres, 1942.

Апулей

Apulée. *Opuscules philosophiques (Du dieu de Socrate, Platon et sa doctrine, Du monde) et fragments*, изд. и пер. J. Beaujeu. Paris, Les Belles Lettres, 1971.

Hijmans Jr. B. L. Apuleius Philosophus Platonicus, *ANRWII*, 36. 1, 1987, 395–475.

Аттик

- Atticus. *Fragments*, изд. и пер. É. des Places. Paris, Les Belles Lettres, 1977.
 Baltes M. Zur Philosophie des Platonikers Attikos, *Platonismus und Christentum, Festschrift H. Dörrie*, Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 10, 1983, 38–57.

Цельс

- Bader R. *Der Alèthès Logos des Kelsos*, Tübingen Beiträge zum Altertumswissenschaft 33. Stuttgart / Berlin, Kohlhammer, 1940.
 Celso. *Il Discorso vero*, изд. G. Lanata. Milano, Adolphi, 1987.
 Origenes. *Contra Celsum*, пер., вст. ст. и прим. H. Chadwick. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1953. [Издание, важное для уяснения смысла полемики.]
 Frede M. Celsus Platonicus Philosophus, *ANRWII*, 36. 7, 1994, 5183–5213.

Гален

- Galens Kommentar zu Platons Timaios*, изд. C. J. Larrain, Beiträge zur Altertumskunde 29. Stuttgart, Teubner, 1995.
 Galeni *Compendium Timaei Platonis aliorumque dialogorum synopsis*, quae extant fragmenta, ediderunt P. Kraus et R. Walzer, *Corpus Platonicum aevi medii aevi*. Plato Arabus 1. London, 1951. Переиздание Nendeln [Liechtenstein], Kraus reprint 1973.
 Galeni *De placitis Hippocratis et Platonis*, edidit, in linguam Anglicam vertit, commentatus est Ph. de Lacy (*Corpus Medicorum Graecorum*, V 4, 1, 2, 3), 3 vol. Berlin, Akademie Verlag, 1978, 1980, 1984; vol. 1, libri I–V; vol. 2, libri VI–IX; vol. 3, commentarius et indices.
 Moraux P. Galien et Aristote, *Image of man in ancient and medieval thought. Studia Gerardo Verbeke ab amicis et collegis dicata*. Leuven, Leuven Univ. Press, 1976, 127–146.
 Moraux P. Galien comme philosophe: la philosophie de la nature, *Galens. Problems and prospects* [1979, конференция в Кембридже], изд. V. Nutrition. London, Wellcome Institute for the History of Medecine, 1979, 87–116.

Гарпократийон

- Dillon J. Harpocration's Commentary on Plato. Fragments of a Middle Platonic Commentary, *California Studies in Classical Antiquity* 4, 1971, 125–146.

Лонгин

- Brisson L. et Patillon M. Longinus Platonicus philosophus et philolo-

gus, *ANRWII*, 36. 7, 1994, 5214–5299. [Первая часть работы, которая должна выйти в *ANRWII*, 34. 4.]

Никомах из Герасы

Enchiridion harmonici, в *Musici scriptores Graeci*, изд. К. Jan. Leipzig, Teubner, 1895, 235–282. Переиздание Hildesheim, Olms, 1962. [Англ. пер. в А. Barker. *Greek Musical Writings*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1989, vol. II, p. 245–269.]

Nicomachi Geraseni Pythagorei *Introductionis arithmeticae* libri II, rec. R. Hoche. Leipzig, Teubner, 1866.

Nicomachus of Gerase. *Introduction to Arithmetics*, пер. М. L. D'Ooge с очерками о греческой арифметике, F. E. Robbins и L. C. Karpinski, Univ. of Michigan Studies, Humanistic Series 16. New York / London, Macmillan, 1926. [Переиздание 1972.]

Nicomaque de Gérase. *Introduction arithmétique*. Вст. ст., пер., прим., индекс J. Bertier, *Histoire des doctrines de l'Antiquité classique* 2. Paris, Vrin, 1978.

Нумений

Numénius. *Fragments*, изд. и пер. É. des Places. Paris, Les Belles Lettres, 1973.

Frede Michael. Numenius, *ANRWII*, 36. 2, 1987, 1034–1075.

Плутарх из Херонеи

Тексты

Сравнительные жизнеописания, греч. текст и англ. пер. В. Perrin, The Loeb Classical Library, Cambridge [Mass.] / London, 1967–1975, 11 vol.; греч. текст, франц. пер., краткие прим. R. Flacelière, É. Chambry и М. Juneaux, Paris, Les Belles Lettres, 1957–1985, 16 vol.

Моралии, греч. текст и англ. пер., The Loeb Classical Library, Cambridge [Mass.] / London, 1962–1976, 15 vol.; греч. текст и франц. пер. под ред. J. Defradas, Paris, Les Belles Lettres, 1972, вышло 18 томов. [Весьма содержательное общее введение R. Flacelière и J. Irigoin помещено в т. I, 1987, 324 p.]

Исследовательские работы [очень краткая подборка]

Soury G. *La démonologie de Plutarque. Essai sur les idées religieuses et les mythes d'un Platonicien*. Paris, Les Belles Lettres, 1942.

Brenk F. E. *In mist apparelled: religious themes in Plutarch's Moralia and Lives*, Mnemosyne suppl. 48. Leiden, Brill, 1977.

- Froidefond Christian. Plutarque et le Platonisme, *ANRW* II, 36. 1, 1987, 184–233.
- Hersbell J. P. Plutarch's *De animae procreatione in Timaeo*. An analysis of structure and content, *ANRW* II, 36. 1, 1987, 235–247.
- Brenk F. E. An Imperial Heritage: The Religious Spirit of Plutarch of Chaironeia, *ANRW* II, 36. 1, 1987, 248–350.
- Bianchi U. Plutarch und der Dualismus, *ANRW* II, 36. 1, 1987, 350–365.
- Dombrowski D. Pythagoreanism or Platonism and ancient Medicine. The Reasons for Vegetarianism in Plutarch's *Moralia*, *ANRW* II, 36. 1, 1987, 366–393.

Псевдопифагорейские тексты

- Thesleff H. *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*, Acta Academiae Aboensis, Humaniora 24. 3. Åbo, 1961.
- Thesleff H. *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Acta Academiae Aboensis, Humaniora 30. 1. Åbo, 1965.
- Burkert W. Hellenistische Pseudopythagorica. 3. Zum Problem der Kontinuität pythagoreischer Tradition, *Philologus*, 105, 1961, 226–246.
- Burkert W. Zur geistesgeschichtlichen Einordnung einiger *Pseudopythagorica*, *Pseudepigrapha* I, Fondation Hardt, Entretiens sur l'Antiquité classique 18 [31 août – septembre 1971]. Vandœuvres / Genève, 1972, 23–55.
- Thesleff H. On the Problem of the Doric *Pseudopythagorica*. An alternative Theory of Date and Purpose, *ibid.*, 59–87.
- Centrone B. *Introduzione a i Pitagorici*. Bari, Laterza, 1996.

Теон из Смирны

- Œuvres de Théon de Smyrne* traduites par J. Dupuis. Paris, Hachette, 1892. [Переизд. Bruxelles, 1966. Греч. текст и франц. пер.]
- Theonis Smyrnaei philosophi Platonici *Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*, recensuit F. Hiller. Leipzig, Teubner, 1878. [Переиздание 1995.]

Трасилл

- Tarrant H. *Thrasyllan Platonism*. Ithaca [NY], Cornell Univ. Press, 1993.

Тимей (Псевдо-) из Локр

- Timaeus Locrus. *De natura mundi et animae*, традиция, свидетельства, текст и пер. W. Marg, Editio maior. Leiden, Brill, *Philosophia antiqua* 24, 1972.
- Timaios of Locri. *On the Nature of the World and the Soul*, изд., пер. и прим.

- Th. H. Tobin, Texts and translations 26. Graeco-Roman religion series 8. Chico [Cal.], Scholars Press, 1985.
- Timaios Lokros. *Über die Natur des Kosmos und der Seele*, ком. М. Baltes. Leiden, Brill, *Philosophia antiqua* 21, 1972.
- Centrone B. La cosmologia delle pseudo-Timeo di Locri ed il *Timeo* di Platone, *Elenchos*, 3, 1982, 293–324.

НЕОПЛАТОНИЗМ

- Les sources de Plotin*, Fondation Hardt, Entretiens sur l'Antiquité classique 5 [21–29 août 1952]. Vandœuvres / Genève, 1960.
- Die Philosophie der Neuplatonismus*, изд. С. Zintzen, Wege der Forschung 436. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977. [Издание ранее публиковавшихся статей.]
- Le Néoplatonisme*, colloques intern. du CNRS [Royaumont 9–13 juin 1969]. Paris, Éd. du CNRS, 1971.
- Recherches sur la tradition platonicienne*, Fondation Hardt, Entretiens sur l'Antiquité classique 3 [12–20 août 1955]. Vandœuvres / Genève, 1958.
- De Jamblique à Proclus*, Fondation Hardt, Entretiens sur l'Antiquité classique 21 [26–31 août 1974]. Vandœuvres / Genève, 1975.
- Wallis R. T. *Neo-Platonism*. London, Duckworth, 1972.

Плотин

Способ цитирования

Принимая во внимание значение Плотина и особенности издания его сочинений, осуществленного Порфирием, необходимо пояснить правила цитирования Плотина. Возьмем такой пример: Плотин. *Энн.* II, 3 [52], 17. 5–7. *Энн.* II, 3 указывает на третий трактат второй *Эннеады* в соответствии с классификацией, предложенной Порфирием (см. *Жизнь Плотина*, 24). Цифры в квадратных скобках [52] отражают хронологический порядок, как он указан у Порфирия (*Жизнь Плотина*, 4–6); таким образом, *Энн.* II, 3 — это один из трех последних трактатов, написанных Платином незадолго до смерти, когда он покинул Рим. Цифра 17 указывает на главу трактата, а цифры 5–7 указывают строки в издании Henry-Schwyzler: разбивка на строки одинакова в *editio maior* и в *editio minor*.

Библиографии

- Mariën B. Bibliografica critica degli studi plotiniani, в Plotino. *Enneadi*, пер. и ком. V. Cilento [1947–1949]. Bari, Laterza, 1949², t. III, 2, 389–651. Репринт Dubuque [Iowa], 1966, и Bari, Laterza, 1973.
- Blumenthal H. J. Plotinus in the Light of Twenty Years Scholarship, 1951–1971, *ANRWII*, 36. 1, 1987, 528–570.

- Korrigan K. and O' Cleirigh P. The Course of Plotinian Scholarship from 1971 to 1986, *ANRWII*, 36. 1, 1987, 571–623.
- Thillet Pierre, в интернете: <http://callimac.vjf.inserm.fr/BiblPlotin/Titre.html>.

Издания и переводы

Полные собрания текстов

- Plotin. *Ennéades*, изд. и пер. É. Bréhier. Paris, Les Belles Lettres, 7 vol., 1924–1938. [Текст, подготовленный É. Bréhier, был усовершенствован изданием Henry–Schwyzer. Изысканный и ясный французский перевод следует поэтому соотносить с греческим текстом указанного издания. Статьи, предвещающие перевод каждой *Эннеады*, весьма полезны, поскольку прекрасное знание стоицизма, которым обладал É. Bréhier, придает его прочтению Плотина бесспорную оригинальность. Последний том VI, 2 содержит очень полезные индексы.]
- Plotins *Schriften*, пер. R. Harder, сверенный с греч. текстом, снабженный прим. и вст. ст. R. Beutler и W. Theiler, *Philosophische Bibliothek* 211–216. Hamburg, Meiner, 1956–1971, 6 т. в 12 выпусках. [Трактаты представлены в хронологическом порядке. Хороший немецкий перевод, пересмотренный по изданию Henry–Schwyzer; прекрасные примечания.]
- Plotino. *Enneadi*, изд. G. Faggin [1947–1948], итал. пер., парал. греч. текст. Окончательная сверка, приложения и индексы R. Radice. Milano, Rusconi, 1992. [Для первых трех *Эннеад* использовалось издание Faggin, для остальных — издание Henry–Schwyzer (*ed. minor*). Полезные библиография и индексы.]
- Plotini Opera*, ed. Paul Henry et Hans-Rudolph Schwyzer:
- *editio maior*, Leuven / Paris / Leiden, Desclée de Brouwer, Brill, vol. I: *Vita Plotini* + *Enn.* I–III, 1951; vol. II: *Enn.* IV–V, 1959; vol. III: *Enn.* VI, 1973.
 - *editio minor*, Oxford Classical Texts, Oxford, Clarendon Press, vol. I: *Vita Plotini* + *Enn.* I–III, 1964; vol. II: *Enn.* IV–V, 1977; vol. III: *Enn.* VI, 1982. [В конце vol. III дан список разночтений между *editio maior* и *editio minor*, а также список исправлений издателей к первым двум томам этого издания.]
- Plotinus. *Enneads*, греч. текст и пер. A. H. Armstrong, The Loeb Classical Library, 7 vol, N 440–445 и 468. Harvard [Mass.], 1966–1988. [Греческий текст по изданию Henry–Schwyzer.]
- Porfirio. *Vida de Plotino*. Plotino *Enéadas*, исп. пер. J. Igal. Madrid, Gredos, 1982–1985, 2 vol. [Этот превосходный испанский перевод снабжен полезными статьями и примечаниями.]

*Отдельные сочинения***I 6 [1] и V 8 [31]**

Plotin. *Du Beau*, *Enn.* I, 6 et V, 8, вст. ст., пер. и ком. Paul Mathias. Paris, Presses Pocket, 1991.

Plotino. *Sul Bello* (*Enneade* I, 6), вст. ст., пер. и ком. D. Susanetti. Padova (в печати), 1995.

II 4 [12]

Les deux matières. *Enn.* II, 4 [12], изд. Jean-Marc Narbonne. Paris, Vrin, 1993.

III 5 [50]

Plotinus. *On Eros*, пер. A. Wolters. Toronto, Toronto Univ. Press, 1984.

Plotin. *Traité 50*, вст. ст., пер., ком. и прим. Pierre Hadot. Paris, Cerf, 1991.

III 6 [26]

Plotinus. *Ennead* III, 6. *On the Impassivity of the Bodiless*, пер. и ком. B. Fleet. Oxford, Clarendon Press, 1995.

III 7 [45]

Plotins *Über Ewigkeit und Zeit*, нем. пер. и ком. W. Beierwaltes. Frankfurt am Main, Klostermann, 1967, 1981², итал. пер. 1995.

III 8 [30], V 8 [31], V 5 [32], II 9 [33]

Plotin. *Die Großschrift*, ком. D. Roloff, Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 8. Berlin / New York, De Gruyter, 1970.

Paideia antignostica, греч. текст (Henry-Schwyzler), вст. ст. и ком. V. Cilento. Firenze, Le Monnier, 1971.

IV 3 [27] 1–8

Soul-Sisters. A Commentary on Enneads IV, 3 [27] 1–8, изд. W. Helleman-Elgersma. Amsterdam, Rodopi, 1980.

V 1 [10]

Ennead V, 1, *On the Three Principal Hypostases*, изд. M. Atkinson. Oxford, Oxford Univ. Press, 1983.

V 3 [49]

Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit, вст. ст., греч. текст, пер. и ком. W. Beierwaltes. Frankfurt am Main, Klostermann, 1991. [Итальянский перевод Vita e Pensiero, 1995.]

Modes of Knowledge and the Transcendental, An Introduction to Plotinus' *Ennead* V, 3 [49], с ком. и пер. H. F. R. M. Ossthout. Amsterdam, Grüner, 1991.

VI 1, 2, 3 [42, 43, 44]

Wurm K. *Substanz und Qualität. Ein Beitrag zur Interpretation der Plotinischen Traktate* VI, 1, 2 und 3. Berlin, De Gruyter, 1973.

Plotino. *Enneadi* VI, 1–3, изд. M. Isnardi Parente. Napoli, Loffredo ed., 1994.

VI 6 [34]

Plotin. *Traité sur les nombres*, вст. ст., греч. текст, пер. и ком. J. Bertier, L. Brisson и др. Paris, Vrin, 1980.

VI 7 [38]

Plotin. *Traité* 38 (VI, 7), пер. и ком. P. Hadot. Paris, Cerf, 1988.

VI 8 [39]

Traité sur la liberté et la volonté de l'Un, Enn. VI, 8 [39], вст. ст., греч. текст, пер. и ком. G. Leroux. Paris, Vrin, 1990. [Вступительная статья представляет особый интерес, поскольку содержит историю понятия воли до Плотина.]

VI 9 [9]

Plotinus on the Good or the One, изд. P. A. Meijer. Amsterdam, J. C. Gieben, 1992.

Лексика

Lexicon Plotinianum, сост. J. H. Sleeman и G. Pollet. Louvain, Presses Universitaires de Louvain / Leiden, Brill, 1980.

Исследования

Общие изложения

Arnou R. *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*. Paris, Alcan, 1921, 1967 [2-е изд.].

Arnou R. *Praxis et Theoria, Étude sur le vocabulaire et la pensée des Ennéades de Plotin*. Paris, Alcan, 1921, 1972 [2-е изд.].

Armstrong A. *The architecture of the Intelligible universe in the Philosophy of Plotinus. An analytical and historical Study* [1941], франц. пер. Ottawa, Presses de l'Univ. d'Ottawa, 1984.

Gandillac M. de. *La sagesse de Plotin*. Paris, Vrin, 1952, 1966².

Trouillard J. *La purification plotinienne*. Paris, PUF, 1955.

Trouillard J. *La procession plotinienne*. Paris, PUF, 1955.

Rutten J. *La doctrine des deux actes dans la philosophie de Plotin, Revue philosophique*, 81, 1956, 100–106.

Aubin P. *Le problème de la conversion*. Paris, Beauchesne, 1963.

Ferwerda R. *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*. Groningen, J. B. Wolters, 1965.

Rist J. M. *Plotinus. The Road to Reality*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1967.

Moreau J. *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*. Paris, Vrin, 1970.

Hadot P. *Plotin ou la simplicité du regard* [1973]. Paris, Études augustiniennes, 1989³. Вышло новое издание в серии «Folio/Essais», Paris, Galimard, 1997.

O'Meara D. *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin*. Leiden, Brill, *Philosophia antiqua* 27, 1975.

Charrue J. *Plotin, lecteur de Platon*. Paris, Les Belles Lettres, 1978.

Schwyzler H.-R. *Plotinos*. München, 1978. Напечатанная отдельно статья из *RE XXI*, 1, 471–592, [1951] и из *Suppl. XV*, 311–328 [1978].

- Santa Cruz de Prunes M. *La genèse du monde sensible dans la philosophie de Plotin*. Paris, PUF, 1979.
- O'Meara D. *Plotin. Une introduction aux Ennéades*. Paris, Éd. du Cerf, 1992.
- Narbonne J.-M. *La métaphysique de Plotin*. Paris, Vrin, 1994.
- Cambridge Companion to Plotinus*, изд. Lloyd P. Gerson. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1996. [Сборник не конкретизируемых в настоящей библиографии статей, посвященных основным положениям учения Плотина.]

Связи с другими направлениями философской мысли

- Graeser A. *Plotinus and the Stoics*. Leiden, Brill, *Philosophia antiqua* 22, 1972.
- Elsas Chr. *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins*. Berlin, De Gruyter, 1975.
- Szlezák Th. *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotin*. Basel, Schwabe & Co., 1979.
- O'Brien D. *Théodicée plotinienne, théodicée gnostique*. Leiden, Brill, *Philosophia antiqua* 57, 1992.

Отдельные вопросы

Единое

- O'Daly G. The Presence of the One in Plotinus, *Le Néoplatonisme*, colloques intern. du CNRS [Royaumont 9–13 juin 1969]. Paris, Éd. du CNRS, 1971, 159–169.
- Rist J. M. Mysticism and Transcendence in later Platonism, *Hermes*, 92, 1964, 213–225.
- Rist J. M. The One of Plotinus and the God of Aristotle, *Review of Metaphysics*, 27, 1973, 75–87; воспроизведено в J. M. Rist. *Platonism and its Christian Heritage*, Variorum reprint, CS 221, 1985.
- O'Meara D. A propos d'un témoignage sur l'expérience mystique de Plotin (*Enn. IV, 8 [6] 1, 1–11*), *Mnemosyne*, 27, 1974, 238–244.
- Bussanich J. *The One and its Relation to Intellect in Plotinus*, A preliminary Study. Leiden, Brill, *Philosophia antiqua* 49, 1988.
- Rist J. M. Back to the Mysticism of Plotinus: Some More Specifics, *Journal of the History of Philosophy*, 27, 1989, 183–197.
- O'Meara D. Le problème du discours sur l'indicible chez Plotin, *Revue de théologie et de philosophie*, 122, 1990, 145–156.

Ум

- Pépin J. Éléments pour une histoire de la relation entre l'intelligence et l'intelligible chez Platon et dans le Néo-Platonisme, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 146, 1956, 39–55; воспроизведено в *De la philosophie ancienne à la théologie patristique*, CS 233, Variorum reprint, 1986.

- Alfino M. Plotinus and the Possibility of non-propositional Thought, *Ancient Philosophy*, 8, 1988, 273–284.
- Brisson L. Comment Plotin interprète-t-il les cinq genres du *Sophiste* ?, в *Études sur le Sophiste de Platon*, изд. P. Aubenque и M. Narcy. Napoli, Bibliopolis, 1991, 449–473.

Душа

- Blumenthal H. Nous and Soul in Plotinus. Some Problems of Demarcation, *Le Néoplatonisme*, colloques intern. du CNRS [Royaumont 9–13 juin 1969]. Paris, Éd. du CNRS, 1971, 203–219.
- Blumenthal H. Soul, World-Soul, Individual Soul, *Le Néoplatonisme*, colloques intern. du CNRS [Royaumont 9–13 juin 1969]. Paris, Éd. du CNRS, 1971, 56–63.
- Blumenthal H. *Plotinus' Psychology*. The Hague, Nijhoff, 1971.
- O'Daly G. *Plotinus' Philosophy of the Self*. Shannon, Irish Univ. Press, 1973.
- O'Meara D. Plotinus on How Soul acts on Body, в *Platonic Investigations*, изд. D. O'Meara, 1985, 247–262.

Тело

- Rich A. Reincarnation in Plotinus, *Mnemosyne*, 10, 1957, 232–238.
- Rich A. Body and Soul in Plotinus, *Journal of the History of Philosophy*, 1, 1963, 2–15.
- Emilsson E. K. *Plotinus on Sense-Perception. A philosophical Study*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1988.

Природа

- Rutten C. *Les Catégories du monde sensible dans les Ennéades de Plotin*. Paris, Les Belles Lettres, 1961.
- Lassègue J. Le temps, image de l'éternité chez Plotin, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 107, 1982, 405–418.
- Lassègue J. Note sur la signification de la notion d'image chez Plotin, *Revue de l'enseignement philosophique*, 33, 1983, 4–12.

Материя

- Rist J. Plotinus on Matter and Evil, *Phronesis*, 6, 1961, 154–166.
- Rist J. The Indefinite Dyad and Intelligible Matter in Plotinus, *Classical Quarterly*, 12, 1962, 99–107.
- O'Brien D. *Plotinus and the Origin of Matter*. Napoli, Bibliopolis, 1991.

Этика

- Himmerich W. *Eudaimonia. Die Lehre des Plotin von der Selbstverwirklichung des Menschen*. Würzburg, K. Triltsch Verlag, 1959.

Эстетика

Anton J. Plotinus' Refutation of Beauty as Symmetry, *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 23, 1964–1965, 233–237.

Moreau J. Origine et expression du beau suivant Plotin, *Néo-Platonisme. Mélanges à J. Trouillard*, Les Cahiers de Fontenay, 19–20–21–22, 1981, 249–263.

Порфирий

Библиографии

Smith A. Porphyrian Studies since 1913, *ANRWII*, 36. 2, 1987, 719–773.

Girgenti G. *Porfirio negli ultimi cinquant'anni. Bibliografia sistematica e ragionata delle letterature primaria e secondaria riguardante il pensiero porfiriano e i suoi influssi storici*. Milano, Vita e Pensiero, 1994.

Сочинения

Различные произведения

Porphyre. *Vie de Pythagore. Lettre à Marcella*, изд. и пер. Édouard des Places, с приложением Alain Philippe Segonds [Фрагменты из *Histoire de la Philosophie*]. Paris, Les Belles Lettres, 1982.

Pros Markellan, нем. пер. и ком. W. Pötscher. Leiden, Brill, *Philosophia antiqua* 15, 1969.

Opuscula selecta [De Antro Nympharum, De Abstinencia, Ad Marcellam, Vita Pythagorica], iterum recognovit Aug. Nauck. Leipzig, Teubner, 1886; репринт Hildesheim, Olms, 1963.

Porfirio. *Vangelo di un pagano. Lettera a Marcella. Contro Boeto, sull'anima. Sul conosci te stesso*, Eunapio. *Vita di Porfirio*, изд. A. R. Sodano, предисловие G. Reale, параллельный греч. текст. Milano, Rusconi, 1993.

Fragmenta

Porphyrius. *Fragmenta*, ed. A. Smith. Leipzig, Teubner, 1993.

Ad Gaurum

Ad Gaurum, изд. K. Kalbfleisch, Philosophische und historische Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Berlin, 1895.

Festugière A. J. A Gauros. Sur la manière dont l'embryon reçoit l'âme, в *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. III: *Les doctrines de l'âme*. Paris, 1953, 265–302. [Франц. пер. с примечаниями.]

De absterinentia

Porphyre. *De l'absterinentie*. Paris, Les Belles Lettres, t. I: вст. ст. J. Bouffartigue и M. Patillon, liv. I, изд. и пер. J. Bouffartigue, 1977; t. II: liv. II и III, изд. J. Bouffartigue и M. Patillon, 1979; t. III: liv. IV, изд., пер. и прим. M. Patillon и Alain Ph. Segonds, в соавторстве с Luc Brisson, 1995. [Этот том, гораздо подробнее комментированный, чем другие, содержит также ценные указатели, именной и предметный.]

Sententiae

Sententiae ad intelligibilia ducentes, ed. E. Lamberz. Leipzig, Teubner, 1975. Schwyzer H. R. Plotinisches und Unplotinisches in den *Aphormai* des Porphyrios, в *Plotin e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente* [Материалы международной конференции в Риме 5–9 окт. 1970], Acc. Naz. dei Lincei 198. Roma, 1974, 221–252.

Porfirio. *Introduzione agli intellegibili*, пер., ком. и прим., греч. текст с аппаратом A. R. Sodano. Napoli, 1979.

Porfirio. *Sentenze*, вст. ст., пер. и прим. M. Della Rosa. Milano, Garzanti, 1992.

Larrain C. J. *Die Sentenzen des Porphyrios*, Handschriftliche Überlieferung; die Übersetzung von Marsilio Ficino; нем. пер., Frankfurt / Bern / New York, Lang, 1987.

Vita Plotini

Porphyre. *La vie de Plotin*, I: Предварительные работы и полный греческий индекс, изд. Luc Brisson, Marie-Odile Goulet-Cazé, Richard Goulet и Denis O'Brien; II: Вводные очерки, греч. текст и франц. пер. (по тексту издания Henry-Schwyzer. *Plotini Opera*, 1. 1, *editio minor*), прим., приложения и библиография Luc Brisson и др. Paris, Vrin, 1982, 1992. [Издание, посвященное не только школе Плотина, но и философской атмосфере конца II – начала III в. по Р. X.]

Пецера нимф

Porphyry. *The Cave of the Nymphs in the Odyssey*. Пересмотренный текст с переводом Seminar Classics 609. State Univ. of New York at Buffalo, 1969.

Buffière F. *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*. Paris, Les Belles Lettres, 1956. [Франц. пер. *Пецеры нимф* 597–616.]

Simonini L. *L'Antro delle Ninfe*. Milano, Adelphi, 1986. [Греч. текст, пер. и ком.]

Porphyre. *L'Antre des Nymphes dans l'Odyssée*, пер. Y. Le Lay, предисловие G. Lardreau «La philosophie de Porphyre et la question de l'interprétation». Lagrasse [Aude], Verdier, 1989.

Комментарий на «Гармонику» Птолемея

Düring I. *Porphyrios' Kommentar zur Harmonienlehre des Ptolemaios*. Göteborg Högskolas Arsskrift 28, 1932, 2. Göteborg, 1932. Автор сделал также нем. пер. этого соч.: *Ptolemaios und Porphyrios über die Musik*. Göteborg, 1934.

На «Четверокнижие» Птолемея

Catalogus codicum astrologorum Graecorum V, 4, Accedunt Porphyrii Philosophi Introductio in Tetrabibulum Ptolemaei, ab Ae. Boer et S. Weinstock edita. Bruxelles (in aed. Academiae), 1940, 187–228.

Комментарий к «Пармениду» Платона

Hadot P. *Porphyre et Victorinus*, vol. II. Paris, Études augustiniennes, 1968. [Текст., пер. и ком.]

Linguiti A. *Commentarium in Platonis Parmenidem, Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini*, parte III: Commentarii. Firenze, Olschki, 1995, 63–202.

Комментарий к «Тимею» Платона

Sodano A. R. *Porphyrii In Platonis Timaeum commentariorum fragmenta*. Napoli, 1964. Автор издал перевод этих фрагментов в *I frammenti dei commentarii al Timeo di Platone*, пер. A. R. Sodano, предисловие G. Veschin. Napoli, 1974. [К этому собранию фрагментов A. Smith добавил еще один (172 F), входящий в состав *Комментария к «Тимею»*.]

Хронология

Jacoby F. *Die Fragmente der Griechischen Historiker*, Bd II B, Nr 260. Leiden, 1930, репринт 1962.

Письмо к Анебону

Porfirio. *Lettera ad Anebo*, изд. A. R. Sodano. Napoli, 1958. [Издание и перевод.]

Против христиан

Porphyrios *Gegen die Christen*, изд. A. von Harnack, Philosophische und historische Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Berlin, 1916; *Neue Fragmente des Werks des Porphyrios gegen die Christen*, *ibid.*, Berlin, 1921; Nautin P. *Trois autres fragments du livre de Porphyre Contre les Chrétiens*, *Revue Biblique*, 57, 1950; Bar-

nes T. D. Porphyry. *Against the Christians*. Date and attribution of Fragments, *Journal of Theological Studies*, 24, 1973, 424–442; Beatrice P. F. Le traité de Porphyre contre les chrétiens. L'état de la question, *Kernos*, 4, 1991, 119–138.

Discorsi contro i Cristiani, изд. С. Muti. Padova, 1977. [Итальянский перевод.]

Гомеровские вопросы

Schrader H. *Porphyrii Quaestionum Homericarum ad Iliadem pertinentium reliquiae*. Leipzig, 1882; *Porphyrii Quaestionum Homericarum ad Odysseam pertinentium reliquiae*. Leipzig, Teubner, 1890.

Porphyrii *Quaestionum Homericarum liber I*, критич. изд. текста А. R. Sodano. Napoli, Giannini, 1970; пер. под ред. А. R. Sodano, предисл. А. Garza. Napoli, M. d'Auria, 1973.

Philosophia ex oraculis haurienda

Porphyrius. *De philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae*, ed. G. Wolff. Berlin, 1856, Hildesheim, Olms, 1962.

O'Meara J. *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine*. Paris, 1959.

Hausleiter J. Prolegomena zu einer neuer Ausgabe der Orakelphilosophie des Porphyrios, *Helikon*, 18–19, 1978–1979, 438–496.

Symmikta Zetemata

Dörrie H. *Porphyrios' Symmikta Zetemata. Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus, nebst einem Kommentar zu den Fragmenten*. München, Beck, 1959.

Комментарий на «Физику» Аристотеля

Porfirio e la fisica aristotelica. В Приложении — перевод фрагментов и свидетельств, относящихся к *Комментарию на «Физику»*, изд. F. Romano, Symbolon 3. Catania, 1985.

Исагога и Комментарий на «Категории» Аристотеля

См. Библиографию к главе «Аристотелизм».

Исследования

Общие

Bidez J. *Vie de Porphyre*. Gent, 1913, репринт Hildesheim, Olms, 1964.

Beutler R. *RE* XII [1953], col. 175–313.

Smith A. *Porphyry's place in the Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*. The Hague, Nijhoff, 1974.

Romano F. *Porfirio di Tiro. Filosofia e Cultura nel III secolo d. C.* Catania, 1979.

Частные

Связи с предшественниками

Dörrie H. Die Schultradition im Mittelplatonismus und Porphyrios, *Porphyre*, Fondation Hardt, Entretiens sur l'Antiquité classique 12, 1966, 3–32.

Waszink J. H. Porphyrios und Numenius, *Porphyre*, Fondation Hardt, Entretiens sur l'Antiquité classique 12, 1966, 33–83.

Theiler W. Ammonios und Porphyrios, *Porphyre*, Fondation Hardt, Entretiens sur l'Antiquité classique 12, 1966, 85–123.

Порфирий как комментатор

Pépin J. Porphyre, exégète d'Homère, *Porphyre*, Fondation Hardt, Entretiens sur l'Antiquité classique 12, 1966, 229–272.

Sodano A. R. Porfirio commentatore di Platone, *Porphyre*, Fondation Hardt, Entretiens sur l'Antiquité classique 12, 1966, 193–228.

Evangelio Chr. *Aristotle's Categories and Porphyry*. Leiden, Brill, *Philosophia antiqua* 48, 1988.

Философская система

Hadot P. La métaphysique de Porphyre, *Porphyre*, Fondation Hardt, Entretiens sur l'Antiquité classique 12, 1966, 125–163.

Edwards J. Porphyry and the intelligible Triad, *The Journal of Hellenic Studies*, 110, 1990, p. 14–24.

Единое

Dillon J. Porphyry's Doctrine of the One, *SOPHIHS MAIHTORES, Mélanges Jean Pépin*, под ред. M. O. Goulet-Cazé, G. Madec, D. O'Brien. Paris, *Études augustiniennes*, 1992, 356–366.

Ум

Deuse W. Der Demiurg bei Porphyrios und Iamblich, *Die Philosophie des Neuplatonismus*. Darmstadt, 1997, S. 238–278.

Душа

Dörrie H. Die Lehre von der Seele, *Porphyre*, Fondation Hardt, Entretiens sur l'Antiquité classique 12, 1966, 165–191.

- Deuse W. *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur zu Mainz, Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Einzelveröffentlichung 3. Wiesbaden, Steiner, 1983.
- Smith A. Did Porphyry reject the Transmigration of human Souls into Animals?, *Rheinisches Museum für Philologie*, 127, 1984, 276–284.
- Dombrowski D. A. Porphyry and Vegetarianism. A contemporary Philosophical Approach, *ANRWII*, 36. 2, 1987, 774–791.

Влияния

- Hadot P. *Porphyre et Victorinus*. Paris, Études augustiniennes, 2 vol., 1968.
- Madec G. Augustin et Porphyre. Ébauche d'un bilan des recherches et des conjectures, *SOPHIS MAIHTORES, Mélanges Jean Pépin*, под ред. M. O. Goulet-Cazé, G. Madec, D. O'Brien. Paris, Études augustiniennes, 1992, 367–382.
- Walzer R. Porphyry and the Arabic Tradition, *Porphyre*, Fondation Hardt, Entretiens sur l'Antiquité classique 12, 1966, 273–299.

Амелий

- Brisson L. Amélius. Sa vie, son œuvre, sa doctrine, son style, *ANRWII*, 36. 2, 1987, 793–860.

Феодор Асинский

- Theodoros von Asine*, Sammlung der Testimonien und Kommentar von Werner Deuse, Palingenesia 6. Wiesbaden, Steiner, 1973.
- Saffrey H. D. Le «philosophe de Rhodes» est-il Théodore d'Asinée?, *Mémoires André-Jean Festugière*, сост. E. Lucchesi и H. D. Saffrey. Genève, P. Cramer, 1984, 65–76.

Ямвлих

Сочинения

De Vita Pythagorica

- De vita Pythagorica liber*, изд. L. Deubner [1937], испр. изд. U. Klein, Leipzig, Teubner, 1975. Переводы: нем. с греч. текстом, Iamblichus *De Vita Pythagorica liber*, изд., пер. и введ. Michael von Albrecht. Zürich / Stuttgart, Artemis, 1963; итал., Giamblico. *La vita pitagorica*, изд. Luciano Montoneri. Bari, Laterza, 1973, 1984; англ., Iamblichus. *On the Pythagorean Life*, пер., прим. и вст. ст. Gillian Clark. Liverpool, Liverpool Univ. Press, 1989; англ. пер. с греч. текстом, Iamblichus. *On the Pythagorean Way of Life*, изд., пер. и прим. John Dillon и Jackson Hershbell.

Atlanta [Ga], Scholars Press, 1991; франц. пер. Luc Brisson и Alain Philippe Segonds, *La Roue à Livres*. Paris, Les Belles Lettres, 1996. [Чтобы составить общее представление о содержании этого сочинения, см. важную работу D. O'Meara. *Pythagoras revived*. Oxford, Oxford Univ. Press, 1989.]

Protrepticus

Protrepticus, изд. H. Pistelli [1888]. Stuttgart, Teubner, 1967 [с index verborum]; Jamblique. *Protreptique*, изд. и пер. Édouard des Places. Paris, Les Belles Lettres, 1989.

Aufruf zur Philosophie, пер. O. Schönberger. Würzburg, Königshausen & Neumann, 1984. [Замечательный немецкий перевод.]

De communi Mathematica Scientia

De communi Mathematica Scientia, изд. N. Festa [1891], испр. изд. U. Klein, Leipzig, Teubner, 1975. Существует итальянский перевод F. Romano, в *Giamblico, Il numero et il divino*. Milano, 1995, p. 60–202. [Слово *koinē* = *communis* в названии сочинения указывает на то, что математика связана с другими науками: физикой, этикой, теологией, геометрией и музыкой. Упоминание математики на первом месте придает ей особенное философское значение.]

In Nicomachi Arithmeticam Introductionem liber

In Nicomachi Arithmeticam Introductionem liber, изд. H. Pistelli [1894], испр. изд. U. Klein, Stuttgart, Teubner, 1975. [Итал. пер. F. Romano, в *Giamblico, Il numero et il divino*. Milano, Rusconi, 1995, 203–391.]

De Mysteriis

Les mystères d'Égypte, изд. и пер. É. des Places. Paris, Les Belles Lettres, 1966. [Третий тираж 1995.]

Theologoumena Arithmeticae

Theologoumena arithmeticae, изд. V. de Falco [1922], испр. изд. U. Klein, Stuttgart, Teubner, 1975; итал. пер. F. Romano, в *Giamblico, Il numero et il divino*. Milano, 1995, 394–530. [Эта работа представляет собой компиляцию фрагментов, извлеченных из одноименного сочинения Никомаха из Герасы и из сочинения Анатолия, вероятно учителя Ямвлиха, под названием *О декаде и числах, которые в ней содержатся*. Возможно, данная компиляция восходит к Ямвлиху, однако ее атрибуция требует осторожности.]

Фрагменты

- In Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*, изд., пер. и ком. J. M. Dillon. Leiden, Brill, *Philosophia antiqua* 23, 1973.
- De anima*, пер. A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. III: *Les doctrines de l'âme*, 177–264. [Очень содержательные примечания.]
- O'Meara D. New fragments from Iamblichus' *Collection of Pythagorean doctrines*, *American Journal of Philology*, 102, 1981, 26–40; воспроизведено в *Pythagoras revived*. Oxford, Clarendon Press, 1989.
- См. т. II работы J. B. Larsen, приведенной ниже.

Исследования

Общие

- Larsen J. B. *Iamblique de Chalcis, Exégète et Philosophe*. Aarhus, 1972, 2 vol.
- Dillon J. Iamblichus of Chalcis, *ANRWII*, 36. 2, 1987, 862–909.

Частные

Значение и влияние

- Praechter K. Richtungen und Schulen im Neuplatonismus, в *Genethliakon für Carl Robert*. Berlin, Weidmann, 1910, 103–156.
- Larsen B. D. La place de Jamblique dans la philosophie antique tardive, *De Jamblique à Proclus, Entretiens sur l'Antiquité classique* 21. Vandœuvres / Genève, 1975, 1–34.
- Witt R. E. Iamblichus as a Forerunner of Julian, *De Jamblique à Proclus, Entretiens sur l'Antiquité classique* 21, 1975, 35–68.
- Gersch S. *From Iamblichus to Eriugena*. Leiden, Brill, 1978.
- Steel C. *The changing Self. A study on the Soul in later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius, and Priscianus*. Bruxelles, 1978.
- Taormina D. P. *Il lessico delle potenze dell'anima in Giamblico*, *Symbolon* 10. Catania, 1990.

Религия

- Places É. des. La religion de Jamblique, *De Jamblique à Proclus, Entretiens sur l'Antiquité classique* 21, 1975, 69–102.
- Cremer F. W. *Die chaldaïschen Orakel und Iamblich*, *De mysteriis, Meisenheim am Glan, Hain, Beitr. z. klass. Philol. Heft* 26, 1969.
- Nasemann B. *Theurgie und Philosophie in Jamblichs De Myst.* Stuttgart, Teubner, Beiträge zur Altertumskunde Nr 11, 1991.

Юлиан, император

- Euvres complètes*. Paris, Les Belles Lettres: I, 1, *Discours*, изд. и пер. J. Bidez, 1932; I, 2, *Lettres et fragments*, изд. и пер. J. Bidez, 1924; II, 1, *Discours*,

изд. и пер. G. Rochefort, 1963; II, 2, *Discours*, изд. и пер. С. Lacombrade, 1964.

Bouffartigue J. *L'empereur Julien et la culture de son temps*. Paris, Études augustiniennes, 1992.

НЕОПЛАТОНИЧЕСКАЯ ШКОЛА В АФИНАХ

Плутарх Афинский

Plutarco di Atene. *Luno, l'Anima, le Forme*, Symbolon 8. Firenze, La Nuova Italia, 1989. [Собрание переведенных и снабженных примечаниями фрагментов со вст. ст. D. P. Taormina.]

Сириан

Siriano. *Exegeta di Aristotele, I: Frammenti e testimonianze dei Commentarii all' Organon*, вст. ст., текст, пер., прим. и ком. L. Cardullo, Symbolon 14. Firenze, La Nuova Italia, 1995.

Комментарий на *Метафизику* Аристотеля см. в Библиографии к главе «Аристотелизм».

Гермий

Hermiae in Platonis Phaedrum scholia, изд. P. Couvreur. Paris, 1902. 2-е издание Hildesheim, Olms, 1971, с индексом и с предисловием С. Zintzen.

Прокл

Библиография

Scotti Muth N. *Proclo negli ultimi quarant'anni*, Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e Testi 27, Vita e pensiero. Milano, 1993.

Жизнь Прокла

Marini *Vita Procli*, Graece & latine, rec. J. F. Boissonnade. Leipzig, Weigel, 1814.

Marinus of Samaria. *The life of Proclus, or Concerning Happiness*, пер. с греч. К. S. Guthrie, содержит также *Five Hymns of Proclus*, пер. Th. Taylor, и вст. ст. J. Michell, изд. D. R. Fideler. Grand Rapids [Mich.], 1986.

Marino di Neapoli. *Vita di Proclo*, критич. изд. текста, введ., пер. и ком. R. Masullo. Napoli, M. d'Auria, 1985. Имеется улучшенный итал. пер. в Marino di Neapoli. *Vita di Proclo*, пер., введ., прим. и индексы под ред. Ch. Faraggiana di Sarzana [см. ниже, на с. 729, *I Manuali*].

Подлинные сочинения

Начала теологии

Proclus. *The Elements of Theology*. Пересмотренный текст с пер., введ. и ком. Oxford, Clarendon Press, 1933; 1963 [2-е, исправленное и дополненное, издание.].

Proclus. *Éléments de théologie*, пер. J. Trouillard. Paris, Aubier, 1965.

Elementatio theologica translata a Guilelmo de Morbecca, ed. H. Boese, Ancient and Medieval Philosophy. De Wulf-Mansion Centre, Series 1, V. Leuven, 1987.

Proclo. *Elementi di teologia*, вст. ст., пер. и ком. E. di Stefano, Symbolon 12. Firenze, La Nuova Italia, 1994.

Теология Платона

Proclus. *Théologie Platonicienne*, изд. и пер. H. D. Saffrey и L. G. Westerink, 6 vol. Paris, Les Belles Lettres (5 из 6-ти томов уже вышли), 1968. Седьмой, последний, том находится в печати. [Вст. ст. к I книге содержит необходимое введение в проблемы происхождения и истории Афинской школы. Вст. ст. к другим книгам проясняют существенные моменты учения Прокла.]

Комментарий к «Трудам и дням» Гесиода

Scholia vetera in Hesiodi Opera et dies, изд. A. Pertusi. Milano, Univ. di Sacro Cuore, 1955.

Комментарий к «Алкивиаду I» Платона

Proclus. *Sur le Premier Alcibiade de Platon*, изд. и пер. Alain Segonds. Paris, Les Belles Lettres, 1985–1986, 2 vol.

Комментарий к платоновскому «Кратилу»

Procli Diadochi *In Platonis Cratylum commentaria*, ed. G. Pasquali. Leipzig, Teubner, 1908. [Репринт 1994.]

Proclo. *Lezioni sul Cratilo di Platone*, вст. ст., пер. и прим. F. Romano, Symbolon 7. Firenze, La Nuova Italia, 1989.

Комментарий к платоновскому «Пармениду»

Procli *Commentarium in Platonis Parmenidem*, in Procli Philosophi Platonici Opera inedita [1821], ed. V. Cousin, pars tertia. Paris, Durand, 1864, p. 617–1258. Репринт Hildesheim, Olms, 1961, 1979. [2-е издание, исправленное и дополненное.]

Proclus. *Commentaire sur le Parménide de Platon*, пер. Guillaume de Moerbeke, критическое изд. C. Steel, Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf-Mansion Centre, Series 1, III, Leuven: I: кн. с I по IV, 1983; II: кн. с V по VII и подстрочные прим. Nicolas de Cues, а также издание выдержек из *Комментария к «Тимею»* в пер. Guillaume de Moerbeke, 1985.

Commentaire sur le Parménide, suivi de *Commentaire anonyme sur les sept dernières hypothèses* (второе сочинение впервые переведено на франц. А. Е. Chaignet), с прим., Содержанием (по параграфам) и подробным индексом [1900–1903], репринт Frankfurt, 1962, 3 vol.

Proclus. *Commentary on Plato's Parmenides*, пер. G. R. Morrow, вст. ст. и прим. M. Dillon. Princeton [NJ], Princeton Univ. Press, 1987.

Комментарий к платоновскому «Тимею»

Procli Diadochi *In Platonis Timaeum commentarii*, ed. E. Diehl. Leipzig, Teubner, 1903–1906, 3 vol. [Репринт 1965.]

Proclus. *Commentaire sur le Timée*, пер. и прим. A. J. Festugière, в сотрудничестве с Ch. Mugler [отрывки математического содержания] и A. Ph. Segonds [индексы]. Paris, Vrin, 1966–1968, 5 vol.

Комментарий на «Государство» Платона

Procli Diadochi *In Platonis Rempublicam commentarii*, ed. W. Kroll. Leipzig, Teubner, 1899–1901, 2 vol. [Репринт 1965.]

Proclus. *Commentaire sur la République*, пер. и прим. A. J. Festugière, индексы А. Ph. Segonds. Paris, Vrin, 1970, 3 vol.

Sheppard A. D. R. *Studies on the 5th and 6th Essays of Proclus' Commentary on the Republic*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.

Cardullo L. *Il linguaggio del Simbolo in Proclo. Analisi filosofico-semantica dei termini symbolon / eikôn / synthêma nel Commentario alla Repubblica*, Symbolon 4. Catania, 1985.

Bouffartigue J. Représentations et évaluations du texte poétique dans le *Commentaire sur la République* de Proclus, dans *Le texte et ses représentations*. Paris, ENS, Études de littérature ancienne, 3, 1987, 129–143.

Комментарий на первую книгу «Начал» Евклида

Procli Diadochi *In primum Euclidis Elementorum librum commentarii*, ed. G. Friedlein. Leipzig, Teubner, 1873. [Репринт Hildesheim, Olms, 1967.]

Procli Diadochi *In primum Euclidis Elementorum librum commentarii*, нем. пер. Schönberger, предисловие M. Steck. Halle, 1945.

Proclus de Lycie. *Les commentaires sur le premier livre des Éléments d'Euclide*, франц. пер., вст. ст. и прим. P. Ver Eecke. Paris, Blanchard, 1948.

A Commentary on the first Book of Euclid's Elements, вст. ст. и прим. R. G. Morrow. Princeton [NJ], Princeton Univ. Press, 1970.

Начала физики

Procli Diadochi Lycii *Elementatio physica*, rec. A. Ritzenfels. Leipzig, Teubner, 1912.

Procli Diadochi Lycii *Elementatio physica. Die mittelalterliche Übersetzung der Stoikheiosis phusike des Proclus*, изд. Н. Boese, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Institut für griechisch-römische Altertumskunde, Arbeitsgruppe für hellenistisch-römische Philosophie 6. Berlin, 1958. [Лат. пер.]

Proclo. *I manuali (Elementi di Fisica; Elementi di Teologia) e I testi magico-teurgici*, Marino di Neapoli. *Vita di Proclo*, пер., вст. ст., прим. и индексы под ред. Ch. Faraggiana di Sarzana, предисловие G. Reale. Milano, Rusconi, 1985.

Малые сочинения

Proclus. *Trois études sur la Providence*, изд. и пер. D. Isaac. Paris, Les Belles Lettres. I: *Dix problèmes concernant la Providence*, 1977; II: *Providence, Fatalité, Liberté*, 1979; III: *De l'existence du mal*, 1982.

Procli Diadochi *Tria Opuscula (De Providentia, Libertate, Malo)*, latine Guilelmo de Moerbeka ver. et graece ex Isaacii Sebastocratoris aliorumque scripsis collecta, ed. Н. Boese. Berlin, De Gruyter, 1960. [Очень полезный индекс.]

Гимны

Procli *Hymni*, изд. E. Vogt, Klassisch-philologische Studien 18. Wiesbaden, Harrassowitz, 1957.

Proclus. *Hymnes et Prières*, греч. текст и пер. Н. D. Saffrey. Paris, Arfuyen, 1994.

De aeternitate mundi

Текст содержится в сочинении Филопона:

Anawati G. C. Un fragment perdu du *De aeternitate mundi* de Proclus, в *Mélanges de Philosophie grecque offerts à Monseigneur A. Diès*. Paris, Vrin, 1956, 21–25.

Saffrey Henri Dominique. *Recherches sur le Néo-Platonisme après Plotin*. Paris, Vrin, 1990. [Сборник статей о различных авторах и течениях философской мысли после Плотина.]

Hypotyposes astronomicarum positionum

Procli Diadochi *Hypotyposes astronomicarum positionum*, ed. C. Manitius. Leipzig, Teubner, 1909.

Hypothèses et époques des planètes de C. Ptolémée et Hypotyposes de Proclus Diadochus, первый пер. с греч., выполнен аббатом Halima. Paris, 1830.

Сочинения сомнительной подлинности
и утраченные сочинения

Сфера

Aujac G. Une source de la pensée scientifique de Proclus: Geminus de Rhodes, *Diotima*, 4, 1976, 47–52.

Хрестоматия

Proclo. *Crestomazia*, греч. текст и пер. D. Ferrante. Napoli, Armanni, 1957.

Severyns A. *Recherches sur la Chrestomathie de Proclus*. Liège / Paris, Les Belles Lettres, 1938–1963, 4 vol. [Фундаментальное издание.]

Аристотель против «Тимея»

Sambursky S. *The physical world of late Antiquity*. London, Routledge & Kegan Paul, 1962.

Комментарий к «Филебу»

Combès J. Les trois monades du *Philèbe* selon Proclus, *Proclus, lecteur et interprète des Anciens*. Paris, CNRS, 1987, 177–190.

Комментарий к «Федру»

См. Proclus. *Théologie Platonicienne*, liv. IV, Introduction.

Комментарий на Плотина

Westerink L. G. Exzerpte aus Proklos' *Enneaden* kommentar bei Psellus, *Byzantinische Zeitschrift*, 52, 1959, 1–10.

Комментарий к пифагорейским «Золотым стихам»

Ibn at-Taayb. Proclus' *Commentary on the Pythagorean Golden Verses*, арабский текст и пер. N. Linley, *Arethusa Monographs*, Buffalo, 1984.

Liber de causis

- Thomas d'Aquin. *Super librum de causis*, изд. и предисловие Н. D. Saffrey. Fribourg / Louvain, Nauwelaerts, 1955.
d'Ancona Costa C. Tommaso d'Aquino, *Commenta al Libro delle cause*. Milano, Rusconi, 1986.

О бессмертии души у Платона

- Westerink L. G. Proclus on Plato's three Proofs of Immortality, в *Zetesis. Mélanges E. de Strycker*. Antwerpen / Utrecht, De Nederlandse Boekhandel, 1973, 296–306.

Эпиграммы

- Gelzer Th. Die Epigramme des Neuplatonikers Proklos, *Museum Helveticum* 23, 1966, 1–36.

Исследования

Монографии

- Rosán L. J. *The philosophy of Proclus. The final Phase of ancient Thought*. New York, 1949. [Богатая библиография.]
Klibansky R. *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages* [1939, 1950], с новым предисловием и четырьмя дополнительными главами; с *Plato's Parmenides in the middle Ages and the Renaissance*, с новой вст. ст. Nendeln [Liechtenstein], Kraus reprint, 1982.
Gersh S. E. *Kinesis akinetos. A Study of spiritual Motion in the Philosophy of Proclus*. Leiden, Brill, Philosophia antiqua 26, 1973.
Charles-Saget A. *L'architecture du divin. Mathématique et philosophie chez Plotin et Proclus*. Paris, Les Belles Lettres, 1982.
Trouillard J. *L'Un et l'âme selon Proclus*. Paris, Les Belles Lettres, 1972.
Trouillard J. *La mystagogie de Proclus*. Paris, Les Belles Lettres, 1982.
Beierwaltes W. *Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik*. Frankfurt am Main, Klostermann, 1965, 1979 [2-е издание]. [Итал. пер. Vita e Pensiero, 1988, 1990².]
Beierwaltes W. *Platonismus und Idealismus*. Frankfurt am Main, Klostermann, 1972. [Итал. пер. Vita e Pensiero, 1987.]
Beierwaltes W. *Identität und Differenz*. Frankfurt am Main, Klostermann, 1980. [Итал. пер. Vita e Pensiero, 1989.]
Beierwaltes W. *Denken des Einen*. Frankfurt am Main, Klostermann, 1985. [Итал. пер. Vita e Pensiero, 1991.]
Westerink L. G. *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature*. Amsterdam, Hakert, 1980. [Сборник ранее уже публиковавшихся статей.]

- Moutsopoulos E. A. *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus*. Paris, Les Belles Lettres, 1985.
- Siorvanes L. *Proclus. Neo-Platonic Philosophy and Science*. Edinburgh, 1996.

Сборники статей

- Proclus et son influence*. Actes du Colloque de Neuchâtel [juin 1985], изд. G. Boss и G. Seel, вст. ст. F. Brunner. Zürich, Éd. du Grand Midi, 1987.
- Beierwaltes W. «Das Seiende Eine. Zur neuplatonischen Interpretation der zweiten Hypothese des platonischen *Parmenides*; das Beispiel Cusanus», 287–297.
 - Benakis L. «Neues zur Proklos-Tradition in Byzanz», 247–259.
 - Combès J. «Proclus et Damascius», 224–246.
 - Erler M. «Interpretieren als Gottesdienst. Proklos' *Hymnen* vor dem Hintergrund seines *Kratylos-Kommentars*», 179–217.
 - Lloyd A. C. «*Parhypostasis* in Proclus», 145–157.
 - Schwyzer H. R. «Proklos über den Platoniker Origenes», 45–59.
 - Segonds A. Ph. «Philosophie et astronomie chez Proclus», 159–177.
 - Steel C. «L'anagogie par les apories», 101–128.
 - Sturlese L. «Il dibattito sul Proclo latino nel medioevo fra l'università di Parigi e lo studium di Colonia», 261–285.
 - Westerink L. G. «Proclus commentateur des *Vers d'Or*», 61–78.
 - Westra L. «Proclus' Ascent of the Soul towards the One in the *Elements of Theology*: is it Plotinian?», 129–143.
- Proclus, Lecteur et interprète des Anciens*, Actes du Colloque international du CNRS [Paris 2–4 octobre 1985], изд. J. Pépin и H. D. Saffrey. Paris, Éd. du CNRS, 1987.
- Beierwaltes W. «Proklos. Ein „systematischer“ Philosoph?», 351–368.
 - Brisson L. «Proclus et l'Orphisme», 43–102.
 - Combès J. «Les trois monades du *Philèbe* selon Proclus», 177–190.
 - Dillon J. «Proclus and the *Parmenides* and Dialectics», 165–175.
 - Erler M. «Platons Schriftkritik und der Sinn der Aporien im *Parmenides* nach Platon und Proklos», 153–163.
 - Faraggiana di Sarzana Ch. «Le commentaire à Hésiode et la *paideia* encyclopédique de Proclus», 21–41.
 - Guérard C. «L'*hyparxis* de l'âme et la fleur de l'intellect dans la mystagogie de Proclus», 335–345.
 - Kristeller P. O. «Proclus as a Reader of Plato and Plotinus, and his Influence in the Middle Ages and in the Renaissance», 191–211.
 - Lamberz E. «Proklos und die Form des philosophischen Kommentars», 1–20.
 - Mueller I. «Mathematics and Philosophy in Proclus' Commentary on Book I of the Euclid's *Elements*», 305–318.
 - Romano F. «Proclo lettore e interprete del *Cratilo*», 113–136.
 - Saffrey H. D. «Proclus, diadoque de Platon», XI–XXVII.

- Segonds A. Ph. «Proclus. Astronomie et Philosophie», 319–334.
 - Sheppard A. D. R. «Proclus, Philosophical method of Exegesis. The Use of Aristotle and the Stoics in the *Commentary on the Cratylus*», 147–151.
 - Sorabji R. «Proclus on Place and Interpenetration of Bodies», 293–304.
 - Steel C. «Proclus et Aristote sur la causalité efficiente de l'intellect divin», 213–225.
 - Tarán L. «Proclus and the Old Academy», 227–276.
 - Westerink L. G. «Proclus et les Présocratiques», 105–112.
 - Whittaker J. «Proclus and the Middle Platonists», 277–291.
- On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, изд. E. P. Bos и P. A. Meijer. Leiden, Brill, *Philosophia antiqua* 53, 1992.
- Beierwaltes W. «*Primum est dies per se*. Meister Eckhart und der *Liber de causis*», 141–169.
 - De Rijk L. M. «Causation and Participation in Proclus. The pivotal Role of „Scope distinction“ in his *Metaphysica*», 1–34.
 - Meijer P. A. «Participation and Henads and Monads in the *Theologia Platonica* III 1–6», 65–87.
 - Saffrey H. D. «Accorder entre elles les traditions théologiques: une caractéristique du Néoplatonisme athénien», 35–50.
 - Steel C. «Le *Sophiste* comme texte théologique dans l'interprétation de Proclus», 51–64.

Дамаский

Damascii *Vitae Isidori reliquia*, edidit adnotationibusque instruxit Clemens Zintzen. Hildesheim, Georg Olms, 1967. [Нем. пер. R. Asmus. *Das Leben des Philosophen Isidoros von Damaskios aus Damaskos*, Philosophische Bibliothek, Band 125. Leipzig, Meiner, 1911.]

The Greek Commentaries on Plato's Phaedo, vol. II: Damascius, изд. и англ. пер. L. G. Westerink, *Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, deel 93*, Amsterdam / Oxford / New York, North-Holland Publishing Co., 1977.

Damascius. *Lectures on the Philebus, wrongly attributed to Olympiodorus*, текст, пер., прим. и индексы L. G. Westerink. Amsterdam, North-Holland Publishing Co., 1959, репринт [с некоторыми дополнениями] 1983.

Damascii successoris *Dubitationes et Solutiones de primis principiis*, In Platonis Parmenidem, partim secundis curis recensuit, partim nunc primum edidit, Car. Aem. Ruelle, Pars prior; Pars altera. Paris, Klincksieck, 1889 [весьма спорное издание]. Damascius le Diadoque. *Problèmes et solutions touchant les Premiers Principes avec le Tableau sommaire des doctrines des Chaldéens* de Michel Psellus, первый франц. пер. [...] A. Éd. Chaignet. Paris, 1898 [репринт Bruxelles (Culture et civilisations), 3 t., 1964].

- Новое изд. и новый пер. Les Belles Lettres: Damascius. *Traité des Premiers principes*, vol. I: *De l'ineffable et de l'Un*, изд. L. G. Westerink и пер. Joseph Combès. Paris, Les Belles Lettres, 1986; vol. II: *De la triade et de l'unifié*, изд. L. G. Westerink и пер. J. Combès. Paris, Les Belles Lettres, 1989; vol. III: *De la procession de l'unifié*, 1991. Четыре последних тома будут изданы Combès–Westerink–Segonds и находятся в печати. [Вст. ст. к I книге содержит необходимое введение в историю Афинской школы после Прокла.]
- Brisson L. Damascius et l'Orphisme, *Orphisme et Orphée, en l'honneur de Jean Rudhardt*. Genève, Droz, 1991; воспроизведено в *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*. Variorum reprint, Aldershot, 1995.
- Combès J. *Études néo-platoniciennes* [1989]. Grenoble, Jérôme Millon, 1996 [пересмотренное и дополненное издание].
- «Damascius, lecteur de Parménide» [1975], 63–99.
 - «Négativité et procession des principes chez Damascius» [1976], 101–129.
 - «Damascius et les hypothèses négatives du *Parménide*, du phénomène, des simulacres, des impossibles» [1977], 131–187.
 - «L'Un humain selon Damascius» [1978], 189–197.
 - «La théologie aporétique de Damascius» [1981], 199–221.
- Hoffmann Ph. s. v. Damascius, *Dictionnaire des Philosophes Antiques* II, 1994, 593–641.

Симпликий

- Simplicius. *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, изд. I. Hadot. Leiden, Brill, *Philosophia antiqua* 66, 1996. [Изд. греч. текста с комментариями на франц.]
- Относительно комментариев на Аристотеля см. Библиографию к главе «Аристотелизм».
- Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie* [Материалы международного симпозиума в Париже 28 сент. — 1 окт. 1985], изд. I. Hadot. Berlin / New York, De Gruyter, 1987.
- Blumenthal H. «Simplicius (?) on the first book of Aristotle's *de Anima*», 91–112.
 - Bossier F. «Traductions latines et influences du Commentaire *in de Caelo* en Occident (XIII^e–XIV^e s.)», 289–325.
 - Cordero N. L. «Simplicius et l'école éléate», 166–182.
 - Hadot I. «La vie et l'œuvre de Simplicius d'après des sources grecques et arabes», 3–39.
 - Hadot I. «Recherches sur les fragments du Commentaire de Simplicius sur la *Métaphysique* d'Aristote», 225–245.
 - Hadot P. «La survie du commentaire de Simplicius sur le *Manuel d'Épictète* du XV^e au XVII^e siècle: Perotti, Politien, Steuchus, John Smith, Cudworth», 326–367.

- Hoffmann Ph. «Catégorie et langage selon Simplicius. La question du *skopos* du traité aristotélicien des *Catégories*», 61–90.
- Hoffmann Ph. «Sur quelques aspects de la polémique de Simplicius contre Jean Philopon», 183–221.
- Sorabji R. «Simplicius. Prime matter as extension», 148–165.
- Tarán L. «The text of Simplicius' *Commentary on Aristotle's Physics*», 246–266.
- Tardieu M. «Le calendrier en usage à Harran d'après les sources arabes et le Commentaire de Simplicius à la *Physique* d'Aristote», 40–57.

НЕОПЛАТОНИЧЕСКАЯ ШКОЛА В АЛЕКСАНДРИИ

Аноним

Prologomènes à la philosophie de Platon, изд. L. G. Westerink и пер. J. Trouillard, в сотрудничестве с A. Ph. Segonds. Paris, Les Belles Lettres, 1990. [Вст. ст. к этому изданию служит необходимым введением в историю Александрийской школы.]

Олимпиодор

Olympiodori in Platonis Gorgiam commentaria, ed. L. G. Westerink. Leipzig, Teubner, 1970.

The Greek Commentaries on Plato's Phaedo, vol. I: текст Олимпиодора и англ. пер. G. Westerink, *Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, deel 92*. Amsterdam, North-Holland Co., 1976.

Филопон

Относительно комментариев на Аристотеля см. Библиографию к главе «Аристотелизм».

Hadot I. *Le problème du Néoplatonisme Alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*. Paris, Études augustiniennes, 1978.

Saffrey H. D. *Recherches sur la tradition platonicienne au Moyen Age et à la Renaissance*. Paris, 1987.

Saffrey H. D. Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'École d'Alexandrie au VI^e siècle, *Revue des études grecques*, 67, 1954, 396–410.

ЭКСКУРС: ЛАТИНСКАЯ ТРАДИЦИЯ

[Авторы приводятся в алфавитном порядке]

Courcelle P. *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*. Paris, 1943.

Gersh S. *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, Publications in Medieval studies. The medieval Institute. University of No-

tre Dame XXIII 1 и 2. Notre Dame [Indiana], Univ. of Notre Dame Press, 1986, 2 vol. [Главы о Цицероне, Сенеке, Авле Геллии, Апулее, об Асклепии [герметический трактат], о Калкидии, Макробии, Марциане Капелле и Боэции; Excursus: Цензорин (*De die Natali*), Амвросий (доксография в *Hexameron* I, 1, 1–4), Августин (*De diversis Quaestionibus* LXVI, quaest. 46), Марий Викторин (*Commentarius in Ciceronis Rhetoricam*), Фирмик Матерн (*Mathesis*), Фавоний Евлогий (*Disputatio de Somnio Scipionis*), Сервий (*Commentarii in Virgiliti Carmina*), Фульгенций (*Mythologiae et Expositio Virgilianae Continentiae*), Прискиан Лидийский (*Solutiones errorum de quibus dubitavit Chosroes Persarum Rex*); Справка о Прискиане-грамматике и Приложение о Варроне. В конце второго тома содержится подробная библиография.]

Апулей

Apulée. *Opuscules philosophiques et fragments*, изд. и пер. J. Beaujeu. Paris, Les Belles Lettres, 1973. [*De deo Socratis, De Platone et eius dogmate, De Mundo*, фрагменты.]

Apuleius. *De Philosophia libri tres*, ed. A. Moerschini. Leipzig, Teubner, 1992.

Flamand J.-M. *DPhA* I, 1989, s. v. Apulée de Madaure, 298–317.

Авл Геллий

Aulu-Gelle. *Les Nuits attiques*, изд. и пер. R. Marache. Paris, Les Belles Lettres, 1967. [Три тома вышло, четвертый – в печати.]

Goulet R. *DPhA* I, 1989, s. v. Aulu-Gelle, 675–687.

Dörrie H. L. Kalbenos Tauros. Das Persönlichkeitsbild eines platonischen Philosophen um die Mitte des 2. Jahrhunderts nach Chr., *Kairos*, 15, 1973, 24–35.

Боэций

Математические сочинения

De institutione arithmetica libri duo, ed. G. Friedlein. Leipzig, Teubner, 1867, 1–173. Переизд. Frankfurt am Main, 1966; Воёсе. *Institution arithmétique*, изд. и пер. J.-Y. Guillaumin. Paris, Les Belles Lettres, 1995. [Адаптация Никомаха из Герасы.]

De institutione musica libri quinque, в G. Friedlein, 175–371. Переизд. Frankfurt am Main, 1966; англ. пер. C. Bower, *Boethius. Fundamentals of Music*. New Haven [CT], 1989.

Логические сочинения

Комментарии

- Исагога* Порфирия: лат. пер., изд. L. Minio-Paluello и B. Dod, *Categoriarum supplementa, Porphyrii Isagoge, Aristoteles Latinus I*, 6–7, 1966. Воспроизведено в A. de Libera и A. Ph. Segonds. Porphyre, *Isagoge*. Paris, Vrin, 1997; Commentaires, изд. G. Schepps и S. Brandt, In Porphyrii *Isagogen*, editio prima. Wien / Leipzig, coll. CSEL 48, 1906.
- Категории* Аристотеля: лат. пер., изд. L. Minio-Paluello, *Categoriae vel praedicamenta, Aristoteles Latinus I*, 1–5, 1961; комментарий *In Categoriae Aristotelis, PL LXIV*, col. 159–294. Фрагмент второго (?) комментария – P. Hadot, фрагмент утраченного комментария Боэция на *Категории* Аристотеля – в *Codex Bernensis 363, AHDLMA 26*, 1959, 11–27.
- De Interpretatione* Аристотеля: лат. пер., изд. L. Minio Paluello, *De interpretatione, Aristoteles latinus II*, 1–2, 1965; комментарии, изд. C. Meiser, *In Aristotelis de Interpretatione*. Leipzig, Teubner, 1877.
- Analytica priora* Аристотеля: лат. пер., изд. L. Minio-Paluello, Aristoteles Latinus III, 1–4.
- Топика* Аристотеля: лат. пер., изд. L. Minio-Paluello и B. Dod, Aristoteles Latinus VI, 1–3, 1975.
- Commentarii in Ciceronis Topica*, в *M. Tullii Ciceronis opera quae supersunt*, изд. J. C. Orelli и J. G. Baiter. Zürich, 1833. [Англ. пер. E. Stump, *Boethius' in Ciceronis Topica*. Ithaca [NY], Cornell Univ. Press, 1988.]

Самостоятельные трактаты

- De syllogismis categoricis*, в *PL LXIV*, col. 793–832.
- Introductio ad syllogismos categoricos*, в *PL LXIV*, col. 761–794.
- De divisione*, в *PL LXIV*, col. 875–892.
- De syllogismis hypotheticis*, изд. L. Obertello. Brescia, 1969; итал. пер. L. Obertello, Boezio. *De hypotheticis syllogismis*. Brescia, 1969.
- De topicis differentiis*, в греч. пер. М. Holobólos, вст. ст., изд. D. Z. Nikitos, *Philosophi Byzantini 5*, Athènes (Académie d'Athènes). Leiden, Brill / Paris, Vrin / Bruxelles, Ousia, 1990; англ. пер. E. Stump, Ithaca [NY], Cornell Univ. Press, 1978.

Теологические сочинения

- Пять трактатов, изд. R. Peiper, Leipzig, Teubner, 1971. *Quomodo Trinitas unus deus ac non tres dii? Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur? Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona? De fide catholica. Contra Eutychen et Nestorium*.
- Courts traités de théologie*, изд., пер. и прим. H. Merle. Paris, Cerf, 1991.

Философские сочинения

- De consolatione philosophiae* [1958], изд. L. Bieler, Corpus Christianorum. Turnhout, Series Latina, 94, 1984 [2-е изд.].
- Воёсе. *Consolation de la Philosophie*, пер. с лат. С. Lazan, предисловие М. Fumaroli. Marseille, Rivages, 1989, 1991².
- Gruber J. Kommentar zu Boethius, *De Consolatione Philosophiae*. Berlin / New York, De Gruyter, 1978.
- Chadwick H. *The consolations of Music, Logic, Theology, Philosophy*. Oxford, Clarendon Press, 1981.

Калкидий (Халкидий)

- Timaeus*, a Calcidio translatus commentarioque instructus. In societatem operis coniuncto P. J. Jensen edidit J. H. Waszink. London / Leiden, Brill, Plato Latinus, 4, 1962.
- Winden J. C. M. van. *Calcidius on Matter. His Doctrine and Sources. A chapter in the History of Platonism*. Leiden, Brill, Philosophia antiqua 9, 1959, 1968².
- Waszink J. H. *Studien zum Timaios kommentar des Calcidius*, I. Die erste Hälfte des Kommentars (mit Ausnahme der Kapitel über die Weltseele). Leiden, Brill, Philosophia antiqua 12, 1964.
- Boeft J. den. *Calcidius on Fate. His Doctrine and Sources*. Leiden, Brill, Philosophia antiqua 18, 1970.
- Boeft J. den. *Chalcidius on Demons (Commentarius Ch. 127–136)*. Leiden, Brill, Philosophia antiqua 33, 1977.

Цицерон

- Lévy Carlos. *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, coll. de l'École française de Rome 162, 1992.

Фирмик Матерн

- Firmicus Maternus Julius Junior. *Mathesis*, изд. и пер. P. Monat. Paris, Les Belles Lettres: liv. I–II, 1992; liv. III–V, 1994; [III том в печати].

Макробий

- Ambrosii Theodosii Macrobiani *Opera*, ed. I. Willis. Leipzig, Teubner, 1994, 2 vol. [Уже довольно устаревший франц. пер. всех сочинений, выпущенный М. Nisard. Paris, Garnier, 1850.]
- Macrobius. *Commentary on the Dream of Scipio*, пер., вст. ст. и прим. W. H. Stahl. New York / London, Columbia Univ. Press, 1952.
- Macrobius. *The Saturnalia*, вст. ст., пер. и прим. P. V. Davies. New York / London, Columbia Univ. Press, 1969. [Франц. пер. *Сатурна-*

- мий H. Bornecque и F. Richard, Paris, Garnier, 1937, 2 vol.] Macrobe. *Les Saturnales*, Livres I–III, вст. ст., пер. и прим. Ch. Guittard, La roue à livres. Paris, Les Belles Lettres, 1997.
- Flamant J. *Macrobe et le néo-platonisme latin à la fin du IV^e siècle*, EPRO 58. Leiden, Brill, 1977.

Марий Викторин

- Marius Victorinus. *Traité théologique sur la Trinité*. Paris, Cerf, 1960, 2 vol.: 1, SC, n° 69, изд. P. Henry и пер. P. Hadot; 2, SC, n° 70, ком. P. Hadot.
- Hadot P. *Porphyre et Victorinus*. Paris, Études augustinienes, 1968.
- Hadot P. *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres*. Paris, Études augustinienes, 1971.

Марциан Капелла

- Stahl W. H., Johnson R. and Burge E. L. *Martianus Capella and the Seven Liberal Arts*. New York / London, Columbia Univ. Press. I: *The Quadrivium of Martianus Capella*, Latin Tradition in the Mathematical Sciences 50 BC to AD 1250, with a Study of the Allegory and the Verbal Discipline, 1971; II: *The marriage of Philology and Mercury*, 1977.

2. АРИСТОТЕЛИЗМ

История аристотелизма проще истории платонизма, с которой она тесно переплелась в конце Античности. Тем не менее она играла существенную роль в развитии греческой философии.

Ученик Платона в течение двадцати лет, Аристотель, бывший впоследствии наставником Александра при македонском дворе, вернулся в Афины в 335 г. и основал здесь Ликей. Он окружил себя учениками или, скорее, сотрудниками, участвовавшими в его широкой энциклопедической деятельности. После смерти Аристотеля школа продолжала успешно развиваться, но сразу после смерти Теофраста в 269 г. обозначился упадок. Несколько ранее середины I в. до Р. Х. происходит возрождение школы, отмеченное внезапным оживлением интереса к школьным трактатам Аристотеля, которые стали предметом полноценного издания, осуществленного Андроником Родосским. С этого времени начинается долгая эпоха комментирования, подразделяемая на два периода.

В первый период, с I в. до Р. Х. по III в. по Р. Х., сочинения Аристотеля читались сами по себе, в рамках определенной ортодоксии. Но с III в. неоплатоники сделали из чтения Аристотеля – в особенности его логических сочинений – вводный курс для чтения Платона в рамках хорошо организованной образовательной программы. Такой подход к чтению трактатов Аристотеля станет преобладающим в Византийской империи, где аристотелизму и платонизму поочередно будет отдаваться преимущество в зависимости от расстановки сил в политической борьбе и от богословских споров эпохи.

НЕПОСРЕДСТВЕННЫЕ УЧЕНИКИ И СОТРУДНИКИ АРИСТОТЕЛЯ

В 335 г., по возвращении в Афины, Аристотель взял в аренду несколько зданий, расположенных вблизи святилища Аполлона Ликейского и Муз; одно из зданий было окружено крытой галереей (*peripatos*). Здесь Аристотель открыл школу, получившую название Ликей или Перипат. Учениками или, точнее, со-

трудниками Аристотеля стали Гераклид, Евдем, Дикеарх, Аристоксен, Клеарх и Фаний. После смерти Аристотеля они продолжили его энциклопедическое начинание, работая в самых разных областях — в области астрономии, физики, политики, этики, истории литературы и всеобщей истории.

В отличие от Теофраста, от которого до нас дошли отдельные сочинения и значительное количество фрагментов, от этих авторов остались практически одни имена. Их сочинения известны нам только из упоминаний у других авторов, дающих весьма неточные сведения о них. Кроме того, они, по видимому, не продолжили тех фундаментальных исследований, которые проводил Аристотель не только в работах по логике, но и в *Физике*, в *De caelo* и в биологических трактатах. Для них было важно исключительно накопление энциклопедического знания. Эта констатация ставит перед нами два вопроса: действительно ли названные ученики и сотрудники читали специальные трактаты Аристотеля и что они восприняли из его трудов. В нижеследующих заметках мы попытаемся ответить и на эти вопросы, имеющие прямое отношение к описанию кризиса аристотелевской школы.

В самой общей форме можно сказать, что Аристотель в своей школе направил исследования на выявление и изложение представлений предшественников не только в «философии», но и во всех специальных науках — как в математике, физике, естественной истории, географии, медицине, так и в грамматике и риторике. Это побудило учеников и сотрудников Аристотеля к созданию отдельных жанров. Жанр доксографии связан с Теофрастом; жанр биографии — с Аристоксеном и Фанием; александрийский энциклопедизм — с Деметрием Фалерским (отсюда ведет свое происхождение система каталога, изобретенная александрийским библиотекарем Каллимахом из Кирены); жанром «преемств» философов мы обязаны главным образом Сотиюну. В особенности же разрабатывался исторический жанр во всех его видах: история математики связана с Евдемом, история естественных наук — с Клеархом; история литературы — с Хамелеоном, Дуридом, Линкеем, Иеронимом Родосским; история цивилизаций — с Эратосфеном из Кирены и Дикеархом, написавшим сочинение *Жизнь Эллады*, от которого до нас дошло несколько фрагментов.

Гераклид (ок. 390 — ок. 310), уроженец Гераклеи на Черном море, или Понте Эвксинском, друг и приверженец Платона,

был важным членом Академии. Согласно нашим источникам, он прошел обучение у Спевсиппа и Аристотеля. По этой причине его причисляют к перипатетикам. Диоген Лаэртский (V, 86–88) сообщает, что он написал по меньшей мере 46 сочинений; до нас дошли лишь свидетельства и фрагменты. Тематика сочинений весьма многообразна: геометрия, астрономия, музыка, поэзия, риторика, диалектика, этика, политика, география, история, предания, демонология и прорицания. Более всего Гераклид известен как астроном. Полагают, что ему принадлежит гипотеза, объясняющая некоторые небесные явления суточным вращением Земли вокруг своей оси. В механистической физике Гераклида, обнаруживающей влияние *Тимея*, вводится понятие «несопряженных частиц» (*anarmoi onkoi*), рассматриваемых, в отличие от атомов, как средоточия силы. В понимании Гераклида, небесные тела – божественные существа, точно так же как и душа, созданная из эфира или даже, быть может, из света, возникающая на небе или, точнее, происходящая из Млечного пути. Эта концепция души, вероятно, была выражена в его сочинении *Абарид*, сыгравшем главную роль в создании легенды о Пифагоре, как можно убедиться, читая Порфирия и особенно Ямвлиха¹.

Евдем с Родоса (вторая половина IV в.) в Афинах был одним из ближайших сотрудников Аристотеля, а после его смерти, очевидно, вернулся на Родос, сохранив тесные связи с Теофрастом. От него, должно быть, значительного наследия сохранились лишь фрагменты сочинений: *Аналитика* (в двух книгах), *Категории*, *О речи*, *Об угле*, *Физика*, *Метафизика*, *История животных*, *История геометрии*, *История арифметики* и *История астрономии*. В логике, физике и даже метафизике Евдем – последовательный приверженец Аристотеля, хотя и придерживается более исторического подхода. Что касается его книг по истории геометрии, арифметики и астрономии, то они родственны *Мнениям физиков* Теофраста. Наш главный источник сведений о физике Евдема – Симпликий; Прокл же в *Комментарии к первой книге «Начал» Евклида*, в одном известном пассаже, сыгравшем важную роль в истории античной математики, приводит цитату из сочинения Евдема по истории геометрии.

1. См.: Порфирий. *Жизнь Пифагора*, 28; Ямвлих. *О пифагорейской жизни*, 28, 140 сл.

Дикеарх из Мессены на Сицилии, родился, вероятно, около 376 г. С ним и с Аристоксеном в Ликей проникает некоторое пифагорейское влияние. Дикеарх, который, как можно предположить, посещал занятия в Ликее нерегулярно, в сочинении *О душе*, в шести книгах, развивает полемику с платоновским *Федоном*; подобно Аристоксену, своему *condiscipulus et aequalis*¹ (Цицерон. *Тускуланские беседы* I, 41), он определяет душу как некую гармонию и, вопреки Теофрасту, отдает предпочтение *bios praktikos* перед *bios theōrētikos*. Дикеарх, как и Аристотель, собирал материалы о видах государственного устройства, и именно ему принадлежит первая история греческой цивилизации, в трех книгах.

Аристоксен, уроженец Тарента, до своего появления в Ликее, где в нем впоследствии видели даже будущего преемника Аристотеля, общался с пифагорейцами. После 343 г., во время пребывания в Коринфе, он встретился с Дионисием Младшим, находившимся там в изгнании. Прекратив посещать Ликей, Аристоксен основал в Афинах собственную музыкальную школу. Большая часть его энциклопедического наследия утрачена. Аристоксен написал несколько биографий — Пифагора, Архита, Сократа и Платона. Ярый антиплатоник, Аристоксен служит для нас самым древним источником сведений о Пифагоре и пифагорейцах. Более, чем историческими сочинениями, Аристоксен известен многочисленными трудами по музыке: это *Начала гармонии*, *Начала ритмики* и ряд сочинений специального характера. Поэтому Аристоксена можно считать основоположником теории музыки как науки, обладающей собственными принципами и методами.

От Клеарха из Сол, на Кипре (ок. 340 — ок. 250), посещавшего занятия у Аристотеля, не сохранилось перечня сочинений. В его сочинениях, названия которых известны нам по большей части от Афиняя, трактовались вопросы психологии (*О сне*, *О паническом страхе*), этики (*О воспитании*, *О дружбе*, *О любви*, *Об образах жизни*, *Гергифий* [против лести и податливости], *О пословицах*, *О загадках*, *Арксилай* [основатель Новой Академии]) и естественных наук (*О речных наносах*, *О водяных животных*, *О скатах*, *О скелетах*). Кроме того, Клеарх написал *Похвальное слово Платону*, где представляет философа сыном Аполлона, а также трактат *О математических рассуждениях* в

1. Соученику и сверстнику (лат.).

«Государстве» Платона. Интерес к платонизму, видимо, привел Клеарха к разногласиям с Аристоксеном и Дикеархом. С другой стороны, вполне вероятно, что Клеарх даже после смерти Аристотеля оставался в Ликее, возглавляемом Теофрастом.

Фаний прибыл в Афины из Эреса (на острове Лесбос), так же как и Теофраст, который, должно быть, и познакомил его с Аристотелем, когда последний приехал в Митилену в 345–344 г. Очевидно, между Фанием и Теофрастом установились тесные дружеские отношения; на это указывает их переписка и то обстоятельство, что Фаний, подобно Теофрасту, написал книгу *О растениях*. В немалом по объему наследии Фания затрагивались литературные и политические вопросы. Он писал о тирании. Ссылки на Фания в *Жизнеописаниях* Солона и Фемистокла показывают, что Плутарх высоко ценил его творчество.

ПЕРВЫЙ РАСЦВЕТ И ПЕРВЫЙ УПАДОК АРИСТОТЕЛИЗМА: ЭЛЛИНИСТИЧЕСКАЯ ЭПОХА

После смерти Аристотеля (322 до Р. Х.) школа во главе с Теофрастом еще переживала период подъема. Но после смерти Стратона из Лампсака, сменившего Теофраста (ок. 287 – 269), упадок Ликее, соперничавшего в Афинах со стоической школой Зенона и школой Эпикура, стал очевиден. Здесь уже мало чем занимались, кроме риторики и своего рода популярной этики; преподавание утратило подлинно философскую глубину. Сохранились лишь такие дисциплины, как история литературы, подвергшаяся поверхностной популяризации, при которой занимательные истории вытеснили подлинное исследование. Надо уточнить, что в это время читались изданные сочинения Аристотеля (называемые также «экзотерическими»), т. е. диалоги, дошедшие до нас лишь в отрывках. Известны были школьные труды, тогда еще не изданные, те, что сегодня называются «эзотерическими», — по сути, только они и дошли до нас и, таким образом, воспринимаются нами как выражение аристотелевской мысли.

Теофраст

Теофраст (370 – 288 или 285) сменил Аристотеля на посту главы Ликее. Диоген Лаэртский (V, 36–57) приписывает ему множество сочинений, перечисляя их названия (V, 42–51). Из этого

перечня полностью сохранились только четыре труда: *Характеры*, *О причинах растений*, *История растений* и *Метафизика*, к которым надо еще добавить несколько малых трактатов по естествознанию.

В *Характерах* изображены различные человеческие типы. Трудно определить, что было целью создания этого произведения. Трактаты *О причинах растений* и *История растений*, хронологическая последовательность которых нам неизвестна, вероятно, были написаны Теофрастом в порядке реализации аристотелевского проекта биологических изысканий, нашедшего отражение, прежде всего, в *Истории животных*. Наконец, *Метафизика* в философском плане представляет особый интерес. Предмет этого трактата – учение о началах, рассматриваемое с точки зрения отношений между чувственным и умопостигаемым. Теофраст, отвергая платоновское разъединение чувственного и умопостигаемого, критикует также теорию неподвижного Перводвигателя. Для него самодвижности неба, наделенного душой, достаточно, чтобы объяснить его движение. Такая позиция, казалось бы, ведет к предположению о существовании некоего целепологающего Провидения, действующего согласно принципу, что все божественное стремится к наилучшему. Задаваясь вопросом, почему божеству так трудно управлять подлунным миром, ибо многое здесь не послушно благу, Теофраст заканчивает свой трактат критикой телеологии, что не обязательно означает критику Аристотеля. Ведь и сам Аристотель подчеркивал значение явлений, выпадающих из всякой целесообразности, и даже явлений «противоестественных».

Теофраст принимал аристотелевское определение времени как числового аспекта движения, но, по-видимому, отверг определение места как неподвижной границы объемлющего тела и предвосхитил определение места как собственного положения какой-то части, принадлежащей сложному целому. При этом неясно, отрицал ли Теофраст представление об эфире как пятом элементе и отводил ли он огню ту же роль, что Аристотель – эфиру. Теофраст, разделявший аристотелевскую концепцию души, видимо, инициировал спор относительно теории ума, поставив вопрос: каким образом ум, лишенный собственной природы, поскольку он должен быть способен к восприятию любых форм, может отделять и абстрагировать формы от материи?

Помимо этого, Теофраст продолжил и развил исследования в области формальной логики, созданной Аристотелем и изложенной им в особенности в *Первой Аналитике*; однако он расходился с Аристотелем в области модальной логики, т. е. логики возможного и необходимого. Теофраст упростил и систематизировал не только модальную логику, но и логику в целом, мыслимую не в плане ее приложения к реальности, а, скорее, в качестве чисто формального построения. Учитывая все сказанное, тем большей представляется приверженность Теофраста Аристотелю в области этики.

Наконец, Теофраст «собрал» учения своих предшественников относительно мироздания и относительно чувственного восприятия. Это сочинение (*Мнения физиков*), большая часть которого утрачена, представляет собой, как мы увидим в Приложении (см. с. 905), самое древнее собрание сведений о дократиках. Так же как у Аристотеля, у Теофраста было много учеников и сотрудников.

Ученики и сотрудники Теофраста

Хамелеон (ок. 350 — после 281), родившийся, как и Гераклid, в Гераклее, на побережье Понта (Черного моря), в юности отправился в Афины, чтобы стать слушателем Аристотеля в Ликее. Афиней из Навкратиса приводит фрагменты его многочисленных сочинений: *Об «Илиаде»*, *Об «Одиссее»*, *О Гесиоде (?)*, *Об Алкмане (?)*, *О Сапфо*, *О Стесихоре*, *О Лесе*, *О Симониде*, *Об Анакреонте*, *О Пиндаре*, *О Феспиде*, *Об Эсхиле*, *О комедии*, *О сатирических драмах*. Хамелеон обвинял своего соотечественника Гераклida в плагиате: тот будто бы присвоил себе его сочинения, посвященные Гесиоду и Гомеру. Сочинения эти, по-видимому, содержали множество историй из жизни обоих поэтов. Хамелеону приписывают также сочинения на этические темы: *Протрептик*, *О наслаждении*, *О пьянстве*, *О богах*. Эти четыре заглавия присутствуют и в перечне сочинений, приписываемых Теофрасту, а первые три из них — в перечне сочинений Аристотеля, что ставит под сомнение их подлинность.

Дурид Самосский упоминается как ученик Теофраста вместе со своим братом Линкеем, особенно известным в качестве автора комедий. Дурид написал большое количество трактатов по истории литературы и музыки, а также одно историческое сочинение, охватывающее период с 370–369 по 281 г. до Р. Х.

Деметрий из аттического дема Фалера, проявивший себя и на политическом поприще, став в 317 г. правителем Афин под македонским владычеством, был учеником Теофраста. Ни одно письменное свидетельство не указывает на его прямую связь с Аристотелем. Диоген Лаэртский (V, 80–81) приводит 44 наименования его трудов. В сочинениях из этого перечня, имеющих отношение к философии, трактуются главным образом вопросы практической морали и политики; здесь нет ничего, что касалось бы проблем естествознания, логики или метафизики. Другие сочинения относятся к истории, риторике и поэзии.

Праксифан, уроженец Митилены, трудился на Родосе. Карнеиск, непосредственный ученик Эпикура, нападает на Праксифана во второй книге своего *Филиста*, упрекая его в неправильном представлении об отношениях между друзьями. Каллимах из Кирены, грамматик и придворный поэт при Птолемах, который, вероятно, учился в Афинах одновременно с Праксифаном, написал сочинение *Против Праксифана*.

Преемники Теофраста во главе Ликея

Стратон из Лампсака, учитель Птолемея Филадельфа, сменил Теофраста во главе Ликея в 287/286 г. Значительная часть сочинений Стратона, наименования которых приведены у Диогена Лаэртского (V, 59–60), посвящена вопросам этики и логики. Его отрицательные суждения о платоновском *Федоне* (критика аргумента о взаимопереходе противоположностей и других аргументов в пользу бессмертия души) и о X книге *Законов* (критика утверждения, что мир есть живое существо, наделенное разумом) способствовали принципиальному размежеванию аристотелизма и платонизма. Чтобы осмыслить деятельность души, Стратон использует понятие *рнеута* / *πνεῦμα*, применяемое Аристотелем и Теофрастом для объяснения некоторых телесных процессов. По мнению Стратона, *рнеута* распространяется по всему телу из ведущего начала души, т. е. разума. Сочинения Стратона, посвященные физике и космологии, были достаточно значительны, чтобы за ним закрепилось прозвище *Ὁ Φυσικός* / *Ho Physikos*. Хотя Стратон в отдельных вопросах не согласен с Аристотелем, он остается верен основным идеям аристотелевского учения, когда polemизирует со стоиками, отвергая телеологические представле-

ния и полагая, что природные явления могут быть объяснены только естественными причинами. Как и Аристотель, Стратон мыслит вселенную единственной, несотворенной и геоцентрической. Однако он допускает, что во вселенной существует пустота. Стратон вносит изменения в теорию естественных движений; он считает, что воздух и огонь обладают легкостью только по отношению к другим элементам. И, наконец, Стратон отказывается от гипотезы об эфире и его круговом движении. Аэций (Стобей I, 15, 9) представляет Аристарха Самосского как слушателя Стратона. Трудно установить, посещал ли Аристарх Афины. Ведь большую часть жизни он, очевидно, провел в Александрии. Известность он приобрел благодаря своей гелиоцентрической гипотезе.

Преемником Стратона во главе Ликей стал Ликон (Диоген Лаэртский V, 65–74). При нем начался упадок школы. Будучи другом правителей и государственных мужей, он оказался более заметен своей деятельностью, нежели учением. Цицерон рассматривает его как выдающегося оратора, у которого, однако, не было собственного учения, и выносит ему строгий приговор: «В свою очередь его {Стратона} ученик, Ликон, выделялся богатым языком, но много беднее по содержанию» (*De finibus* V, 13)¹. Ликон написал несколько сочинений; от них остались фрагменты, и неясно, к каким произведениям их следует отнести. Иероним Родосский, которому покровительствовал Антигон Гонат, посещал Ликей при Ликоне; он жил в Афинах в период между 290 и 230 гг. Наименования его сочинений, составляющие обширный перечень, связаны с вопросами этики и особенно литературы.

Аристон, уроженец Иулиды на острове Кеос, упоминается как свидетель в завещании Ликона, которого он сменил на посту главы Ликей. Относительно его сочинений возникает серьезная проблема. Согласно Диогену Лаэртскому (VII, 163), Панэтий Родосский и Сосикрат утверждали, что все сочинения, приписываемые стоику Аристону Хиосскому, старшему современнику Аристона с Кеоса (за исключением *Писем*), в действительности принадлежат последнему. Важные фрагменты (фр. 14–15) Аристона-перипатетика сохранились у Филодема в сочинении *О зле* (*Peri kakōn*). Подобно Теофрасту (ДЛ V, 43) и Деметрию Фалерскому (ДЛ V, 81), Аристон написал трактат о

1. Пер. Н. А. Федорова.

старости, упоминаемый Цицероном (*De senectute* I, 3). В сочинении *Ликон* (фр. 33 Wehrli) Аристон рассматривает учения о душе. Кроме того, Диоген Лаэртский, приводя завещания ряда философов, по всей вероятности, обращается к собранию, составленному Аристоном. П. Моро (Mogaux) полагает даже, что списки сочинений перипатетиков, сохранившиеся у Диогена Лаэртского, были составлены Аристоном. Но это предположение разделяется далеко не всеми.

Критолай, управлявший Ликеем, особенно известен благодаря тому, что вместе с академиком Карнеадом и стойким Диогеном из Вавилонии участвовал в афинском посольстве в Рим в 156/155 г. Однако со времени смерти Ликона, которого заменил Аристон с Кеоса, до посольства, отправленного из Афин, прошло 90 лет. Возникает вопрос, кто управлял школой между Аристоном и Критолаем. Называют имена Притания и Формиона, но сомнения остаются. Четыре десятка фрагментов, сохранившихся от наследия Критолая, не связанные с каким-либо заглавием, распределены Верли по разделам: космология, онтология, этика, риторика. Критолай отстаивал следующие аристотелевские положения: вечность мира, существование пятого элемента, внешние блага как одно из условий счастья. По его убеждению, душа состоит из эфира. Он также утверждал, что счастье достигается в результате сочетания трех категорий благ — благ души, благ тела и внешних благ.

Описанный нами первый упадок аристотелизма, вероятно, объясняется отсутствием цельного учения, которое могло бы противопоставить себя великим догматическим системам стоиков и эпикурейцев, учения, способного выдержать «скептическую» критику со стороны последователей Пиррона и академиков. Отсутствие подобного учения никого не удивит, если предположить, что школьные сочинения Аристотеля в то время не были известны. Отныне возобладала идея согласия между аристотелевской, платонической, стоической и эпикурейской школами. Антиох Аскалонский и Цицерон — лучшие тому примеры.

Кроме того, знание Аристотеля тогда опиралось, как правило, не на чтение его сочинений (как мы уже сказали, доступны были только диалоги), а на краткие обзоры, к которым обращался Цицерон в своей полемике и из которых Арий Дидим и Диоген Лаэртский черпали материал для изложения учений аристотелизма. Компиляция и использование кратких обзо-

ров составляют характерную черту эллинистической эпохи. Эта практика еще какое-то время продолжалась и после «издания» Андроником наследия Аристотеля. Николай Дамасский, автор исторических и этнографических сочинений, приближенный Ирода Великого (между 20 и 4 до Р. Х.), написал краткий обзор философии Аристотеля, от которого до нас дошли лишь фрагменты и сирийский перевод.

НОВЫЙ РАСЦВЕТ И НОВЫЙ УПАДОК: АЛЕКСАНДР АФРОДИСИЙСКИЙ И НЕКОТОРЫЕ ДРУГИЕ КОММЕНТАТОРЫ

К середине I в. намечается возобновление истории греческого аристотелизма, непосредственно связанное с резким повышением интереса к школьным трактатам Аристотеля. Чтобы объяснить это внезапное возрождение подлинного аристотелизма, рассказывают историю, которая в наши дни воспринимается как легенда. Более ста лет сочинения Аристотеля тайно хранились в Скепсисе, небольшом городе Трояды; наследники держали их в погребке, чтобы уберечь от жадности пергамских правителей. Рукописи, купленные неким Апелликоном, позднее были вывезены Суллой в Рим, где грамматик Тираннион из Амиса сделал с них копии. Но лишь около 70–60 гг. Андроник Родосский издал школьные сочинения Аристотеля, распределив их по рубрикам, частично парафразировав и снабдив комментарием (см. раздел об Аристотеле в т. I, с. 341–346).

Теперь начинается эпоха комментирования, которая делится на два периода. Первый занимает около трех столетий: с I в. до Р. Х. до середины III в. по Р. Х.; второй хронологически соответствует истории неоплатонизма (III–VI вв.).

Первый период комментирования Аристотеля можно рассматривать как период ортодоксального аристотелизма. Аристотелики этого времени прежде всего стараются разъяснить, что говорит Аристотель: они хотят остаться верными его учению и защитить аристотелевскую доктрину в противостоянии двум основным соперничающим школам — платонизму и стоицизму. Оппозиция эпикуреизму, видимо, играла гораздо менее важную роль. Истину открыл и изложил в своих сочинениях Аристотель. Изучать философию — значит толковать труды Аристотеля. Вот почему философские сочинения аристотеликов этого периода — по большей части парафразы, коммен-

тарии и аналитические работы, посвященные самому тексту Аристотеля. От обильной продукции этих трех столетий до нас дошло немного, возможно потому, что, как показывают несколько сохранившихся сочинений, уровень ее был невысок. Эти произведения, слишком элементарные, часто были написаны в виде парафраза. Парафраз, называемый также переложением, есть риторический метод, состоящий в изменении формулировок какого-либо текста при сохранении его содержания. Теоретик риторического искусства Элий Теон (*Progymnasmata*, сар. 15), раскрывает основные способы такой трансформации — через изменение синтаксиса, дополнение, сокращение и замену. Иными словами, парафраз, или переложение, состоял в «переводе» наследия Аристотеля на более современный греческий язык. Подобную риторическую продукцию сменили произведения лучшего качества, которые затрагивали отдельные вопросы учения и в большей мере отвечали потребностям школы.

Андроник и его ученик Боэт писали, в частности, о *Категориях*, как и Александр из Эг, учитель Нерона. Все эти комментарии утрачены. Первый сохранившийся комментарий принадлежит Аспасию (первая половина II в. по Р. X.). Об Аспасии известно мало. Гален около 143 г. слушал в Пергаме одного из учеников Аспасия (*De cogn. anim. morb.*, 8, р. 32. 5–7 Marquardt). Комментарии Аспасия были известны Гермину и Александру Афродисийскому; Плотин пользовался ими наряду с комментариями Александра Афродисийского, когда преподавал в Риме между 263 и 268 гг. (Порфирий. *Жизнь Плотина*, 14. 10–14). Только часть комментария Аспасия на *Никомахову этику* сохранилась в прямой передаче. Именно со времени Аспасия начинается регулярное изучение *Никомаховой этики*. Аристотелики отличались тогда от стоиков главным образом тем, что по отношению к аффектам рекомендовали не безразличие (*apatheia/ἀπάθεια*), а умеренность (*metriopatheia/μετριπάθεια*).

Дошедшие до нас биографические сведения об Александре Афродисийском малочисленны и крайне скудны. Посвящение трактата *О судьбе* императорам Септимию Северу и Антонину Каракалле, из которых второй был удостоен титула Августа в январе 198 г., — единственный достоверный хронологический факт. Сочинение *О судьбе* написано после 198 г. и не позднее 209 г. (года провозглашения Геты Августом). Среди древних авторов мало таких, чьи сочинения были бы так же распростра-

нены, как сочинения Александра, будь то труды, дошедшие в прямой и косвенной передаче, сирийские, арабские, еврейские, латинские переводы или упоминаемые арабскими библиографами произведения, подлинность которых специалисты ставят под сомнение. На греческом языке от Александра дошли следующие комментарии: к *Первой Аналитике*, *Топике*, *Метеорологике*, *De sensu et sensibilibus*, *Метафизике*. Сохранились также самостоятельные сочинения: *О судьбе*, *О смещении и росте*, *О физике: апории и решения*, *Этические проблемы*, *О душе* (сочинение, значительная часть которого остается спорной). Прежде чем перейти к изложению учения Александра Афродисийского, напомним, что от Теофраста до Александра прошло пять веков, половина тысячелетия — почти столько же времени, сколько разделяет Николая Орема (положившего начало переводу Аристотеля на новоевропейские языки, XIV в.) и И. Беккера (последнего по счету издателя Аристотеля¹, XIX в.).

«Аристотелевскую» теорию Провидения Александр Афродисийский решил разработать, должно быть, отвечая платонику Агтику (см. главу «Платонизм», с. 673–674). В противоположность платоникам и стоикам, Александр считает, что Провидение, пребывая на небесах, простирается с небес на подлунный мир, подверженный возникновению и разрушению, но проявляет себя здесь лишь затем, чтобы сохранить непрерывное существование естественных видов, и не вмешивается, ни прямо, ни косвенно, в конкретные события. Точно так же в вопросе о судьбе Александр полагает, что происходящее с отдельными существами обусловлено их природой, если не всегда, то в большинстве случаев. Можно утверждать, что Александр полностью отвергает стоическую концепцию рока, неумолимо предопределяющего все, что есть на свете, и обеспечивающего единство мироздания посредством связи причин и следствий.

В том, что касается души, Александр отстаивал аристотелевскую позицию, видимо, в противовес воззрениям Платона и платоников, превращавших душу в некую отделимую нематериальную сущность, а с другой стороны — в противовес более материалистическим воззрениям Эпикура и эпикурейцев, по мнению которых душа есть особая материальная часть человеческого существа как единого целого. Вероятно, имен-

1. См. т. I, с. 477.

но этот полемический контекст привел комментаторов к мысли, что для Александра душа — всего лишь продукт некоторой материальной организации. Однако Александр, по-видимому, утверждал лишь, что определенное телесное устройство является необходимым условием для того, чтобы душа действовала по своим собственным законам. Отстаивая эту точку зрения, Александр принял участие в не прекращавшихся среди аристотеликов спорах об отношениях души и тела. Что касается воспринимающей души, то ее всегда можно связать с каким-либо телесным органом. Но проблема усложняется, когда речь идет об уме, так как он есть одновременно и «все производящий», и «становящийся всем» (*De anima* III, 5); в отличие от второго вида ума, первый представляется вечным.

Аристотелевское различие пассивного и деятельного ума приводит к следующему затруднению: как тот самый ум, который, чтобы вместить в себе всё, должен утратить собственную природу, может осуществлять абстрагирование, позволяющее отделять формы от материи? Согласно трактату *De intellectu*, приписываемому Александру, но, возможно, принадлежащему его учителю Аристотелю из Митилены, деятельный ум — не что иное, как неподвижный Перводвигатель, действующий на человека таким образом, чтобы привести его к мысли о нем как о высшем предмете мышления. Деятельный ум присутствует в мире повсюду, но одаряет умом лишь те существа, которые способны его принять, — иными словами, человека (когда этот последний осознает его присутствие) и всякое высшее существо. В трактате *De anima*, автор которого, несомненно, Александр, разъясняется, что ум, будучи высшим предметом мышления, высшим умопостигаемым, делает постижимыми другие вещи, при том что он, как неподвижный Перводвигатель, прежде всего дает им существование. Отождествляя деятельный ум с богом, а не с частью индивидуальной души, Александр тем самым отвергает личное бессмертие. Так как человек становится неподвижным Перводвигателем, коль скоро делает его предметом своего мышления, то он достигает некоего подобия бессмертия, но «бессмертие» это — временное.

После Александра Афродисийского аристотелизм вновь пережил упадок, который можно объяснить тем, что он был слишком тесно связан с комментированием и толкованием текстов и не обладал ни размахом, ни привлекательностью современного ему платонизма, обновленного благодаря кон-

такту с «пифагорейством», проникнутым своего рода «мистицизмом».

Этот новый упадок не ознаменовал собой конец аристотелизма, еще продолжавшего свое существование, но уже в рамках платонизма. Таков один из нередких в Античности парадоксов преемственности философских учений. Фемистий (317–388), сенатор из Константинополя, пользовавшийся расположением всех императоров от Констанция II до Феодосия I, в одиночку противостоял господству платонизма. Не вписываясь в какую-либо четко обозначенную традицию, Фемистий сочетал в своих толкованиях сочинений Аристотеля выпяченную риторику с парафразами (определение см. выше, на с. 751).

АРИСТОТЕЛИЗМ И НЕОПЛАТОНИЗМ: АФИНСКАЯ И АЛЕКСАНДРИЙСКАЯ ШКОЛЫ

Сочинения Аристотеля продолжали изучаться неоплатониками, которые прибегали к ним, в первую очередь, чтобы вооружиться логическим аппаратом и чтобы объяснить чувственный мир, противопоставленный миру умопостигаемому. Но влияние Аристотеля распространялось и на представления о сфере умопостигаемого. Как было показано выше, аристотелевское учение о деятельном уме и понимание бога как мышления, мыслящего само себя, сыграло определяющую роль у Плотина. Кроме того, благодаря включению трудов Аристотеля в программу неоплатонических школ в Афинах и в Александрии у большинства крупных мыслителей-платоников возник интерес к аристотелевским проблемам и к их специальному изучению. По всем этим причинам нельзя говорить в строгом смысле о растворении аристотелизма в платонизме. Более того, обильные исследования, проводимые неоплатониками для установления согласия между различными философскими системами, с одной стороны, и между философскими и религиозными традициями – с другой, требовали, чтобы так или иначе сохранялась специфика каждой из рассматриваемых систем.

В качестве доказательства можно привести *Исагогу* Порфирия, т. е. *Введение (Eisagōgē) к «Категориям» Аристотеля*. Это сугубо школьное сочинение, написанное в Сицилии по просьбе одного ученика, подготавливало к чтению трудов Аристотеля.

Оно задумано как исключительно логическое, так как Порфирий трактует здесь только о роде, виде, видовом отличии, собственном и привходящем признаках, задаваясь вопросом об их общих чертах и различиях, — а эти предметы затрагиваются в *Топике*. У Порфирия уже упоминается проблема универсалий, однако ее рассмотрение отложено. Этот небольшой трактат, который читали, переводили и толковали на протяжении более чем тысячелетия, воспринимался как одна из самых необходимых книг для понимания Аристотелевой логики.

С конца V в. толкование трудов Аристотеля приобрело «кодифицированную» форму, так что их уже нельзя было изучать, не включая в *cursus*, установленный в неоплатонических школах. Этот *cursus* начинался с изучения сочинений и философии Аристотеля. Но прежде учащийся должен был прочесть *Исагогу* Порфирия — для ознакомления с логической терминологией Аристотеля. Часто преподаватель предварял чтение *Исагоги* разъяснениями относительно философии вообще.

После *Исагоги* Порфирия ученик читал свой первый трактат Аристотеля — *Категории*. И, поскольку в то время было принято, чтобы более или менее систематическое издание сопровождалось жизнеописанием автора, чтению *Категорий* предшествовало чтение биографии Аристотеля, а также знакомство с перечнем его сочинений и с их классификацией. Затем учащимся предлагалось специальное введение в *Категории*. Введение это состояло из десяти пунктов, перечень которых, по Давиду (Элиас. *In Cat.*, p. 107. 24–26), восходит к Проклу:

- 1) Каким образом и согласно каким принципам философские течения получили свои наименования?
- 2) Какова классификация сочинений Аристотеля?
- 3) С чего надо начинать изучение сочинений Аристотеля?
- 4) Какова цель философии Аристотеля?
- 5) Каковы средства достижения этой цели?
- 6) Какой способ выражения применяется в сочинениях Аристотеля?
- 7) Почему Аристотель прибегал к неясному способу выражения (в своих философских трактатах)?
- 8) Какими качествами должен обладать комментатор?
- 9) Какие качества требуются от слушателя?
- 10) Сколько главных пунктов необходимо рассмотреть в каж-

дом трактате Аристотеля в первую очередь, каковы они и каково их обоснование?

Только после этого можно было начинать чтение собственно комментария к *Категориям*, за которым следовали комментарии к трактату *Об истолковании* и к *Первой Аналитике*.

Античный комментарий слушали или читали вместе с комментируемой книгой. Это значит, что один экземпляр толкуемого сочинения был в руках учителя, а слушатель или читатель мог взять манускрипт в библиотеке школы. Толкование неуклонно следовало за текстом. Оно включало два момента: общее предварительное обсуждение доктрины (*theōgia* или *protheōgia*) и обсуждение смысла использованных терминов (*exēgēsis tēs lexeōs*). Полагают, что комментарий делился на части, каждая из которых требовала для прочтения перед аудиторией около часа. Эти часовые части соответствовали лекциям, или урокам (называвшимся *praxis*).

Затем переходили к изучению Платона. После изложения биографии Платона читалось введение в платоновскую философию, после чего занимались подробным комментированием двенадцати платоновских диалогов: *Алкивиад I*, *Горгий*, *Федон*, *Кратил*, *Тезет*, *Софист*, *Политик*, *Федр*, *Пир*, *Филеб*, *Тимей* и *Парменид*. Комментирование каждого из диалогов должно было, по примеру комментирования сочинений Аристотеля, предваряться рассмотрением восьми вопросов:

- 1) Драматургия диалога.
- 2) Действующие лица диалога, их символическая интерпретация.
- 3) Общая тема или цель диалога.
- 4) Место диалога в последовательности чтения.
- 5) Значение диалога.
- 6) Стиль или стили, применяемые в диалоге.
- 7) Деление диалога на части, или рубрики.
- 8) Форма беседы в диалоге.

Такова была программа обучения в неоплатонических школах в Афинах и в Александрии. Она учитывала нововведения Ямвлиха и особенно Дексиппа.

АРИСТОТЕЛИЗМ В ВИЗАНТИЙСКОМ МИРЕ

Стефан, от которого до нас дошли комментариев к трактату *De interpretatione* и комментариев к третьей книге *De anima*, возглавлял кафедру философии в Александрии, до того как, вскоре после восшествия на престол Ираклия (в 610 г.), был приглашен в Константинополь на должность преподавателя вновь основанной или восстановленной императорской академии. Начался новый этап в истории комментирования Аристотеля. Наш обзор истории аристотелизма в византийском мире по причине его крайне сжатого характера следует читать вместе с Частью восьмой («Византийский мир и греческая философия»). К сожалению, не сохранилось ни одного комментария, написанного в промежутке времени между комментариями Стефана и Фотия (вторая половина IX в.).

Если в своей *Библиотеке* Фотий упоминает незначительное число философских сочинений, то в *Вопросоответах к Амфилохию* он затрагивает многие философские проблемы. Фотий также комментировал *Категории* Аристотеля, пользуясь сочинениями Порфирия и Аммония (см. *Вопросоответы*, 77, 137, 147); возможно, он комментировал и другие трактаты Аристотеля, но ни один из его комментариев не сохранился. Среди учеников Фотия числятся Арефа и Захария Халкидонский. От Арефы, особенно известного своим собранием рукописей, до нас дошло краткое изложение *Категорий*, к сожалению, до сих пор не изданное, и схолии к *Исагоге*. От Захарии сохранился трактат *О времени* — возможно, конспект урока Фотия.

Начиная с XI в. стали усиленно изучать и Платона, и Аристотеля. Михаил Пселл, хотя он не скрывал своего тяготения к Платону, что стало причиной его конфликта с Иоанном Ксифилином, писал комментарии не только на Платона, но и на Аристотеля, и в частности на *Категории*: сочинения по вопросам естествознания и логики ныне изданы в *Philosophica minora*. Однако компендиум в пяти книгах под заглавием *Synopsis eis tēn Aristoteloy's logikēn epistēmēn*, являющийся рефератом *De interpretatione*, *Первой Аналитики* и *Топики*, по-видимому, принадлежит не Пселлу.

Ученик и преемник Пселла Иоанн Итал писал комментарии к трактатам Аристотеля; на сегодняшний день из них изданы лишь немногие. Осуждение Иоанна Итала, обвиненного в «платонизме», способствовало оживлению аристотелизма, ко-

торому покровительствовала Анна Комнина, дочь императора. В это обновление аристотелизма внесли свой вклад Михаил Эфесский и Евстратий Никейский. Продолжая традицию Стефана Александрийского, Михаил Эфесский комментировал трактаты Аристотеля по логике, риторике, биологии и этике, *Метафизику* и даже *Политику*. Евстратий Никейский, в свою очередь, комментировал, среди прочих сочинений, *Никомахову этику* и *Вторую Аналитику*; переведенные на латинский язык, эти комментарии приобрели большое влияние на Западе. Наконец, Феодор Продром оставил логическое наследие, пока еще мало изученное: в частности, комментарий на *Исагогу* Порфирия, озаглавленный *Xenedēmos* (или *На «Пять звучаний»*¹) и комментарий на II книгу *Второй Аналитики*; некоторые его сочинения мы найдем в переложении, возможно, принадлежащем Иоанну Хортасмену (определение этого риторического метода см. выше, на с. 751).

На полях сочинений Никифора Влеммида (XIII в.) встречаются мнемотехнические выражения, относящиеся к различным фигурам аристотелевских силлогизмов. Возможно, добавленные более поздними авторами, эти записи указывают на постоянный интерес к Аристотелевой логике в Византии. В ту же эпоху были изданы многие произведения Аристотеля, а также сокращенное изложение аристотелевской философии, написанное Георгием Пахимером. Монаху Софонию, современнику Пахимера, мы обязаны парафразами *Категорий*, *Первой Аналитики*, *Софистических опровержений* и трактата *De anima*. Феодор Метохит тоже писал парафразы сочинений Аристотеля, еще не ставшие предметом полноценного издания. Тем же временем датируется парафраз *Никомаховой этики*, который долго считался принадлежащим Андронику Родосскому.

В начале XIV в. обозначилось противопоставление двух концепций аристотелевской науки: «новая» была больше ориентирована на астрономию, «старая» — на физику. Новая партия представлена Никифором Хумном, написавшим около 1315 г. девять трактатов о вечности мира и материи под общим заглавием *О природе мироздания, о первых и простых телах, о материи и формах*. Наиболее оригинальное из его сочинений — *Опро-*

1. Второе название *Исагоги* Порфирия — *Peri tōn pente phōnōn* (*О пяти звучаниях*; переводится и как *О пяти общих понятиях*).

вержение Плотина относительно души, изложение перипатетической психологии, приспособленной к доктрине креационизма. Феодор Метохит (1270–1333), в свою очередь, написал в 1317 г. *Начала астрономической науки*, парафразирующие *Альмагест* Птолемея; ему принадлежит и полное изложение аристотелевской науки о природе под названием *О физике Аристотеля в целом*, касающееся вопросов физики, психологии, биологии и метеорологии.

Два автора, Георгий Трапезундский и Виссарион, продолжили за пределами Константинополя споры, которыми были отмечены последние годы существования империи: дискуссии велись в русле полемики о достоинствах Платона и Аристотеля между Никифором Полигистором и императором Иоанном VI Кантакузином, написавшим парафраз первых пяти книг *Никомаховой этики*. Аристотелизм представлен Георгием Трапезундским (1394–1472/1473), который в своем сочинении, написанном на латинском языке, *Comparatio philosophorum Aristotelis et Platonis*, нападает на платонизм в области вымысла: он отвергает метемпсихоз и выступает против общности жен. Защитник платонизма — Виссарион (1403–1472), сторонник церковной унии на Флорентийском соборе, покровитель византийских гуманистов, высланных в Рим после взятия Константинополя, большой эрудит и библиофил, чья библиотека, завещанная Венеции, составила основу Библиотеки Св. Марка (Biblioteca Marciana). Ответ Виссариона Георгию Трапезундскому *In calumniatorem Platonis*, написанный на греческом, а затем, в 1457–1458 гг., переведенный на латинский, стал первым обоснованием и разъяснением платонизма на Западе. Виссарион испытал глубокое влияние Плифона, написавшего в 1439 г. краткий трактат *О различиях между Платоном и Аристотелем*, на который Георгий Схоларий откликнулся сочинением *Против Плифоновых апорий, касающихся Аристотеля*. Ответ Виссариона стал и первым опытом филологической критики.

Комментарии на Аристотеля, относящиеся к византийской эпохе, интересны по нескольким причинам. Прежде всего, они дают представление о применявшихся в то время методах преподавания. Одновременное существование комментариев в виде изложения и комментариев в виде диалога, вероятно, указывает на различие между лекциями и семинарами. С другой стороны, на основе этих комментариев разворачивалась полемика между богословами, которые в большинстве случа-

ев не обращались к текстам оригиналов, а использовали существующие комментарии (об этой полемике см. в разделе, посвященном византийской философии).

Работа по интерпретации сочинений Аристотеля была продолжена в других языковых пространствах — на сирийском, арабском, еврейском и латинском языках. Здесь мы не можем подробно рассказывать о ней. Но в прилагаемую Библиографию включены все изданные на сегодняшний день комментарии к Аристотелю на всех языках, хотя, например, на арабском языке они весьма немногочисленны.

БИБЛИОГРАФИЯ

Теофраст

Histoire des plantes, изд. и пер. S. Amigues. Paris, Les Belles Lettres, 1988, 4 vol.

De causis plantarum, греч. текст и англ. пер. В. Einarson и G. K. K. Link, Loeb Classical Library. Cambridge [Mass.], Harvard Univ. Press, 1976–1990, 3 vol.

Caractères, изд. и пер. O. Navarre. Paris, Les Belles Lettres, 1920.

Métaphysique, изд., пер. и прим. A. Laks и G. W. Most, в сотрудничестве с Ch. Larmore и E. Rudolph, пер. с арабского M. Crubellier. Paris, Les Belles Lettres, 1993.

Fragments, изд. W. F. Fortenbaugh, P. M. Huby, R. W. Sharples — греч. и лат., D. Gutas — арабский. Leiden, Brill, *Philosophia antiqua* 54, 1 и 2, 1992. Комментарии на стадии издания, vol. 5: *Sources on Biology*, изд. R. W. Sharples. Leiden, Brill, *Philosophia antiqua* 64, 1995.

Theophrastus, изд. W. W. Fortenbaugh и др., Rutgers University Studies in Classical Humanities. New Brunswick / London Transaction II, 1985; III, 1988.

Другие древние перипатетики

Die Schule des Aristoteles, изд. F. Wehrli. Basel, Schwabe & Co.:

- I: *Dikaiarchos*, 1944, 1967².
- II: *Aristoxenos*, 1945, 1967².
- III: *Klearchos*, 1948, 1969².
- IV: *Demetrios von Phaleron*, 1959, 1968².
- V: *Straton von Lampsakos*, 1959, 1969².
- VI: *Lykon und Ariston von Keos*, 1952, 1968².
- VII: *Herakleides Pontikos*, 1953, 1969².
- VIII: *Eudemos von Rhodos*, 1953, 1969².
- IX: *Phainias von Eresos, Chamaileon, Praxiphanes*, 1957, 1969².

- X: *Hieronymos von Rhodos. Kritolaos und seine Schüler. Rückblick: der Peripatos in vorchristlicher Zeit.* Указатель, 1959, 1969².
- Suppl. I: *Hermippos der Kallimacheer*, 1974.
- Suppl. II: *Sotion*, 1978.
- Lynch J. P. *Aristotle's School.* Berkeley, Univ. of California Press, 1972.
- Moraux P. *Der Aristotelismus bei den Griechen.* Berlin, De Gruyter, I, 1973; II, 1984; III, в печати.
- Wehrli Fr. Der Peripatos bis zum Beginn der römischen Kaiserzeit, в *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike III*, изд. H. Flashar, Basel / Stuttgart, Schwabe & Co., 1983, 459–599.
- Repici L. *La natura e l'anima. Saggi su Stratone di Lampsaco.* Torino, Tirrenia, 1988.

Аристотелизм в эпоху империи

- Alexandre d'Aphrodise. *Traité du Destin*, изд. и пер. P. Thillet. Paris, Les Belles Lettres, 1984.
- Gottschalk H. B. Aristotelian Philosophy in the Roman World, *ANRWII*, 36. 2, 1987, 1079–1174.
- Hahn D. E. The ethical Doxography of Arius Didymus, *ANRWII*, 36. 4, 1990, 2935–3055.
- Sharples R. W. Alexander of Aphrodisias. Scholasticism and Innovation, *ANRWII*, 36. 2, 1987, 1176–1243.
- Flannery K. L. *Ways into the logic of Alexander of Aphrodisias.* Leiden, Brill, *Philosophia antiqua* 62, 1995.
- Alexander of Aphrodisias. *On Stoic physics. A study of de Mixtione*, с предваряющими очерками, текст, пер. и ком. R. B. Todd. Leiden, Brill, *Philosophia antiqua* 28, 1976.
- Nicolas de Damas. *On the philosophy of Aristotle.* Fragment of the first five books, пер. и ком. H. J. Drossaart Lulofs. Leiden, 1965.

В конце книги *Aristotle transformed. The ancient commentators and their influence*, ред. R. Sorabji. London, Duckworth, 1990 помещена библиография по истории аристотелизма начиная с эпохи империи (485–525).

Отдельные неоплатоники

Порфирий

- Porfirio. *Isagoge*, предисл., вст. ст., пер. и аппарат G. Girgenti. Milano, Rusconi, 1977.
- Porphyre. *Isagoge*, текст [воспроизведено изд. Busse, в CAG], большая вст. ст., пер. и прим. A. de Libera и A. Ph. Segonds. Paris, Vrin, 1997. [В этом издании помещен латинский перевод Боэция.]

Филопон

De aeternitate mundi contra Proclus, изд. Н. Rabe. Leipzig, Teubner, 1899, репринт Hildesheim, Olms, 1963. См. ниже англ. пер. Chr. Wildberg, 1987 в серии *The Ancient Commentators on Aristotle*.

Wildberg C. *John Philoponus' criticism of Aristotle's theory of aether*, Peripatoi 16. Berlin / New York, De Gruyter, 1988.

Симпликий

Simplicius. *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, под ред. I. Hadot. I: пер. (р. 1–9, 3 Kalbfleisch) Ph. Hoffmann, прим. I. Hadot, дополнения P. Hadot и J.-P. Mahé, *Philosophia antiqua* 50, 1990; III: пер. (р. 21–40, 13 Kalbfleisch) Ph. Hoffmann, прим. C. Luna, *Philosophia antiqua* 51, 1990.

Аристотелизм в византийскую эпоху

Benakis L. *Grundbibliographie zum Aristoteles-Studium in Byzanz*, в *Aristoteles. Werk und Wirkung*, Paul Moraux gewidmet, изд. J. Wiesner. Berlin / New York, De Gruyter, Bd 2, 1987, 352–379.

Oehler K. *Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter*. München, Finck, 1979. [Сборник ранее публиковавшихся статей.]

Комментаторы. Общий обзор

Список основных греческих комментаторов Аристотеля

Андроник Родосский	Его издание датируется 60-ми гг. до Р. X.
Боэт	Ученик Андроника, I в. до Р. X.
Лукий и Никострат	Платоники, начало II в. по Р. X.
Адраст	Первая половина II в. по Р. X.
Аспасий	Первая половина II в. по Р. X.
Александр Афродисийский	Занимал кафедру в Афинах в период между 198 и 209 гг.
Порфирий	232–305
Ямвлих	Ок. 240 – ок. 325
Дексипп	Ок. 330
Фемистий	Ок. 317 – до 388
Плутарх Афинский	Ум. 432
Сириан	Ум. ок. 437
Прокл	Ок. 411 – 485
Аммоний	435/445–517/526
Дамаский	Диадокх до 529
Филопон	Ок. 490 – 570
Симпликий	Писал после 529
Олимпиодор	495/505 – после 565

Элиас	Ученик Олимпиодора
Стефан	Приглашен в Константинополь ок. 610
Псевдо-Элиас	Современник Стефана
Давид	Близок к Псевдо-Элиасу
Евстратий	1050/1060 — ок. 1121
Михаил Эфесский	Написал комментарии до 1138

Список греческих комментариев на Аристотеля, опубликованных в *Commentaria in Aristotelem Graeca* (сокр. СAG), Berlin, Reimer, между 1882 и 1909 гг.

- I Александр. *In Metaph.* 1–5 и Псевдо-Александр. *In Metaph.* 6–14, M. Hayduck, 1891.
- II 1 Александр. *In An. Pr.*, M. Wallies, 1883.
2 Александр. *In Top.*, M. Wallies, 1891.
3 Псевдо-Александр [= Михаил Эфесский]. *In Soph. Elench.*, M. Wallies, 1898.
- III 1 Александр. *In de Sens.*, P. Wendland, 1901.
2 Александр. *In Meteor.*, M. Hayduck, 1899.
- IV 1 Порфирий. *Isagoge*, а также *In Cat.*, A. Busse, 1887.
2 Дексипп. *In Cat.*, A. Busse, 1888.
3 Аммоний. *In Isag.*, A. Busse, 1895.
4 Аммоний. *In Cat.*, A. Busse, 1895.
5 Аммоний. *In Int.*, A. Busse, 1897.
6 Аммоний. *In An. Pr.*, M. Wallies, 1899.
- V 1 Фемистий. *In An. Post.*, M. Wallies, 1900.
2 Фемистий. *In Phys.*, H. Schekl, 1900.
3 Фемистий. *In de Anim.*, R. Heinze, 1899.
4 Фемистий. *In de Caelo*, лат. и евр., S. Landauer, 1902.
5 Фемистий. *In Metaph.* 12, лат. и евр., S. Landauer, 1903.
6 Псевдо-Фемистий [= Софоний]. *In Parv. nat.*, P. Wendland, 1903.
- VI 1 Сириан. *In Metaph.* 3, 4, 13, 14, W. Kroll, 1902.
2 Асклепий. *In Metaph.* 1–7, M. Hayduck, 1888.
- VII 1 Симпликий. *In de Caelo*, L. Heiberg, 1894.
- VIII Симпликий. *In Cat.*, C. Kalbfleisch, 1907.
- IX Симпликий. *In Phys.* 1–4, H. Diels, 1882.
- X Симпликий. *In Phys.* 5–8, H. Diels, 1895.
- XI Симпликий. *In de Anim.*, M. Hayduck, 1882.
- XII 1 Олимпиодор. *Prolegomena*, а также *In Cat.*, A. Busse, 1902.
2 Олимпиодор. *In Meteor.*, W. Stuve, 1900.
- XIII 1 Филопон. *In Cat.*, A. Busse, 1898.
2 Филопон. *In An. Pr.* 1, Филопон (?). *In An. Pr.* 2, M. Wallies, 1905.
3 Филопон. *In An. Post.* 1, Филопон (?). *In An. Post.* 3, Анон. *In An. Post.* 2, M. Wallies, 1909.

- XIV 1 Филопон. *In Meteor.*, М. Hayduck, 1901.
 2 Филопон. *In de Gen. et Corr.*, Н. Vitelli, 1897.
 3 Псевдо-Филопон [= Михаил Эфесский]. *In de Gen. Anim.*, М. Hayduck, 1903.
- XV Филопон. *In de Anim.* I–II, Филопон (?). *In de Anim.* III, М. Hayduck, 1897.
- XVI Филопон. *In Phys.* 1–3, Н. Vitelli, 1887.
- XVII Филопон. *In Phys.* 4, а также фрагменты, Н. Vitelli, 1888.
- XVIII 1 Элиас. *In Isag.* и *In Cat.*, А. Busse, 1900.
 2 David. *Proleg.* и *In Isag.*, А. Busse, 1904.
 4 Стефан. *In de Int.*, М. Hayduck, 1885.
- XIX 1 Аспасий. *In Eth. Nicom.*, G. Heylbut, 1889.
 2 Гелиодор (?). *In Eth. Nicom.*, G. Heylbut, 1889.
- XX Различные авторы. *In Eth. Nicom.*: Евстратий I, 6; Приверженец Адраста II–V; Анон. VII; Аспасий VIII изданы в CAG XIX, 1; Михаил Эфесский IX–X, G. Heylbut, 1892.
- XXI 1 Евстратий. *In An. Post.* 2, М. Hayduck, 1907.
 2 Аноним и Стефан. *In Rhet.*, Н. Rabe, 1896.
- XXII 1 Михаил Эфесский. *In Parv. natur.*, P. Wendland, 1903.
 2 Михаил Эфесский. *In de Part. anim.*, М. Hayduck, 1904.
 3 Михаил Эфесский. *In Eth. Nicom.* V, М. Hayduck, 1901.
- XXIII 1 Софоний. *Paraphrasis in de Anim.*, М. Hayduck, 1883.
 2 Аноним. *Paraphrasis in Cat.*, М. Hayduck, 1883.
 3 Неизв. *Paraphrasis in An. Pr.*, М. Wallies, 1884.
 4 Аноним. *Paraphrasis in Soph. Elench.*, М. Hayduck, 1884.

Supplement

- I 2 Прискиан Лидийский. *Metaphrasis in Theophrastum* и *Solutiones ad Chosroem*, I. Bywater, 1886.
- II 1 Александр. *De Anima* и *Mantissa*, I. Bruns, 1887.
 2 Александр. *Quaestiones, De Fato, De Mixtione*, I. Bruns, 1892.

Английские переводы в серии *The Ancient Commentators on Aristotle*, под ред. Richard Sorabji, London, Duckworth

- 1 Philoponus. *Against Aristotle, on the eternity of the world*, Chr. Wildberg, 1987.
 2 Simplicius. *On Aristotle Physics VI*, D. Konstan, 1989; ср. CAG X.
 3 Alexander of Aphrodisias. *On Aristotle Metaphysics I*, W. E. Dooley, 1989; ср. CAG I.
 4 Alexander of Aphrodisias. *Ethical problems*, R. W. Sharples, 1990.
 5 Dexippus. *On Aristotle Categories*, J. Dillon, 1990; ср. CAG IV, 2.
 6 Philoponus. *Corollaries on place and void*; Simplicius. *Against Philoponus on the eternity of the world*, D. Furley и Chr. Wildberg, 1991; ср. CAG XVII.
 7 Philoponus. *On Aristotle «On the Intellect» [de Anima III, 4–8]*, W. Charlton, в сотрудничестве с F. Bossier, предисловие R. Sorabji, 1991; ср. ниже CLCA III.

- 8 Ammonius [сын Гермия]. *On Aristotle Categories*, S. M. Cohen, G. G. Matthews, вст. ст. R. Sorabji, 1991; ср. CAG IV, 4.
- 9 Alexander of Aphrodisias. *On Aristotle Prior Analytics* [*Analytica priora* I, 1–7], J. Barnes, S. Bobzien, K. Flannery..., K. Ierodiakonou, 1991; ср. CAG II, 1.
- 10 Alexander of Aphrodisias. *Quaestiones* [*Phys.* I, 1 – II, 5], R. W. Sharples, 1992; ср. CAG, Suppl. II, 2.
- 11 Alexander of Aphrodisias. *On Aristotle Metaphysics* II–III, W. E. Dooley..., A. Madigan, 1992; ср. CAG I.
- 12 Simplicius. *Corollaries on place and time*, пер. J. O. Urmson, прим. L. Siorvanes, вст. ст. R. Sorabji, 1991; ср. CAG X.
- 13 Porphyre. *On Aristotle Categories*, S. K. Strange, 1992; ср. CAG IV, 1.
- 14 Simplicius. *On Aristotle Physics* [*Phys.* IV, 1–5, 10–14], J. O. Urmson, вст. ст. R. Sorabji, 1992; ср. CAG IX.
- 15 Philoponus. *On Aristotle Physics* [*Phys.* II], A. R. Lacey, вст. ст. R. Sorabji, 1993; ср. CAG XVI.
- 16 Alexander of Aphrodisias. *On Aristotle Metaphysics* [*Met.* IV], A. Madigan, 1993; ср. CAG I.
- 17 Alexander of Aphrodisias. *On Aristotle Metaphysics* [*Met.* V], E. Dooley, 1993; ср. CAG I.
- 18 Philoponus. *On Aristotle Physics* [*Phys.* V–VIII]; ср. CAG XVII. Simplicius. *On Aristotle on the Void*, P. Lettinck и J. O. Urmson, 1994, ср. CAG IX.
- 19 Simplicius. *On Aristotle Physics* [*Phys.* VII], Ch. Hagen, 1994; ср. CAG X.
- 20 Alexander of Aphrodisias. *Quaestiones* [*Phys.* II, 16 – III, 15], R. W. Sharples, 1994; ср. CAG, Suppl. II, 2.
- 21 Philoponus. *On Aristotle Physics* [*Phys.* III], M. J. Edwards; ср. CAG XVI.
- 22 Simplicius. *On Aristotle, On the Soul* [*de Anim.* I, 1 – II, 4], пер. J. O. Urmson, прим. P. Lautner, 1995; ср. CAG XI.
- 23 Ammonius [сын Гермия]. *On Aristotle, On Interpretation* 1–8, D. Blank, 1996; ср. CAG IV, 5.
- 24 Alexander of Aphrodisias. *On Aristotle Meteorology* 4, E. Lewis, 1996; ср. CAG III, 2.
- 25 Themistius. *On Aristotle, On the Soul*, R. B. Todd, 1996; ср. CAG V, 3.

Латинские переводы в серии *Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum* (CLCA)

De Wulf-Mansion Centre

I Thémistius. *Commentaire sur le Traité de l'âme d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke*, критическое издание и исследование относительно использования данного комментария в сочинениях св. Фомы, изд. G. Verbeke, 1957.

II Ammonius. *Commentaire sur le Peri Hermeneias d'Aristote. Traduction de*

- Guillaume de Moerbeke*, критическое издание и исследование относительно использования данного комментария в сочинениях св. Фомы, изд. G. Verbeke, 1961.
- III Jean Philopon. *Commentaire sur le de Anima d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke*, критическое издание и исследование об использовании данного комментария в сочинениях св. Фомы, изд. G. Verbeke, 1966.
- IV Alexandre d'Aphrodisias. *Commentaire sur les Météores d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke*, критическое издание A. J. Smet, 1968.
- V, 1 Simplicius. *Commentaire sur les Catégories d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke*, критическое издание, vol. 1, изд. A. Pattin, 1971.
- V, 2 Simplicius. *Commentaire sur les Catégories d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke*, критическое издание, vol. 2, изд. A. Pattin, 1975.
- VI *The Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle in the latin translation of Robert Grosseteste*, Bishop of Lincoln [ум. 1253], vol. I, изд. H. P. F. Mercken, 1973.
- VII *Commentators and commentaries on Aristotle's Sophistici Elenchi. A study of post-Aristotelian ancient and medieval writings on fallacies*, изд. Sten Ebbesen, 1981, 3 vol.
- Suppl. 1 Némésius d'Émèse. *De natura hominis. Traduction de Burgundio de Pise*, критическое изд. со вст. ст. по антропологии Немесия, изд. G. Verbeke и J. R. Moncho, 1975.
- Suppl. 2 *Pseudo-Andronicus de Rhodes. Peri Pathōn*, критическое изд. греч. текста и средневекового латинского перевода, изд. A. Glibert-Thirry, 1977.

Aristoteles Latinus, Bruges–Paris

Описание манускриптов

Codices descripserunt G. Lacombe, A. Birkenmajer, E. Franceschini, M. Dulong, L. Minio-Paluello, volumina tria (1939–1961): I, 1939, 1957²; II, 1955; III, 1961.

Издания сочинений

- I, 1–5 *Categoriae*, transl. Boeth., Compos., Moerb., Lemm. Simplicii, Ps-August. Paraphr., ed. L. Minio-Paluello, 1961.
- I, 6–7 *Categoriarum Supplementa: Porphyrii Isagoge*, transl. Boeth., Fragm. Victorini, *Liber sex Principiorum*, ed. L. Minio-Paluello, 1966.
- II, 1–2 *De Interpretatione*, transl. Boeth. et Moerb., ed. L. Minio-Paluello et G. Verbeke, 1965.
- III, 1–4 *Analytica Priora*, transl. Boeth. (rec. duae) et Anon.; Scholia, ed. L. Minio-Paluello, 1962.
- V, 1–3 *Topica*, ed. Boeth. (cum fragm. Recens. alt.) et Anon., ed. L. Minio-Paluello, 1969.
- VI, 1–3 *De Sophisticis elenchis*, transl. Boeth., Fragm. Transl. Iacobi et rec. Moerb., ed. B. G. Dod, 1975.

- VII, 2 *Physica*, lib. I et II, 1, transl. Vatic, ed. A. Mansion, 1957.
- XI, 1–2 *De Mundo*, ed. alt. transl. Barthol. et Nicolai; ed. prima, transl. Rinicci, Argyropuli, Sadoleti, et Paraphr. Apulei, ed. W. L. Lorimer, L. Minio-Paluello, G. F. Muscarella, 1965.
- XVII, 2 *De Generatione animalium*, transl. Moerb., ed. H. J. Drossaart Lulofs, 1966.
- XXV, 1–1^a *Metaphysica*, lib. I – IV, 4; transl. Iacobi (Vet^{ma}) et Compos. (Vetus), ed. G. Vuillemin-Diem, 1970.
- XXV, 2 *Metaphysica*, lib. I–X et XII–XIV; Translatio anonyma (Media), ed. G. Vuillemin-Diem, 1976.
- XXVI, 1–3 *Ethica Nicomachea*, изд. R. A. Gauthier, 1972–1974, в пяти выпусках.
- XXIX, 1 *Politica*, lib. I et II, 1–11; transl. Moerb. «*imperfecta*», ed. P. Michaud-Quantin, 1961.
- XXXI, 1–2 *Rhetorica*, transl. Anonyma, transl. Guillelmi, ed. B. Schneider, 1978.
- XXXIII *Poetica*, ed. alt. transl. Moerb.: ed. prima Averrois *Poetriae* Hermannо interprete, ed. L. Minio-Paluello, 1968.

Aristoteles Semitico-Latinus

- 1 Hunain ibn Ishâq. *Ein Kompendium der aristotelischen Meteorologie in des Fassung des Hunain ibn Ishâq*, изд., пер. и ком. H. Daiber, 1975.
- 2 *The Arabic version of Aristotle's parts of animals, books XI–XIV of the Kitab al-Hayawan*, изд., вст. ст. и глоссарий R. Kruk.
- 3 Gätje H. *Das Kapitel über das Begehren aus dem Mittleren Kommentar des Averroes zur Schrift über die Seele*, текст и пер., 1985.
- 4 Nicolaus Damascenus. *De Plantis, five translations*, изд., вст. ст. H. J. Drossaart Lulofs и E. L. J. Poortman, 1989 (на сирийском, арабском, еврейском, латинском, греческом).
- 5 *De animalibus. Michael Scot's Arabic-Latin translation*, part 3: Books XV–XIX, изд. A. M. I. van Orpenraaij с греческим индексом, составленным H. J. Drossaart Lulofs, 1992.
- 6 *Aristotle's De Anima translated into Hebrew by Zerahaya ben Isaac ben Shealtiel Hen*, изд. G. Bos, 1993.
- 7 Lettinck P. *Aristotle's Physics and its reception in the Arabic world. With an edition of the unpublished parts of Ibn Bajja's commentary on the Physics*, 1994. *Otot ha-Shamayim. Samuel Ibn Tibbon's Hebrew version of Aristotle's Meteorology*, изд., пер., индекс R. Fontaine, 1995.

**ЧАСТЬ СЕДЬМАЯ
ХРИСТИАНСТВО
ПЕРЕД ЛИЦОМ ФИЛОСОФИИ**
Люк Бриссон

В 58 г. Павел, обращенный в христианство, находился в Афинах. По субботним дням он приходил в синагогу, чтобы вести там беседы с иудеями, в прочие дни отправлялся на агору и вступал в разговоры со случайно встречавшимися ему людьми. Именно там он встретился с философами преобладающих школ той эпохи — эпикурейцами и стоиками, которые преподавали в портиках, окружавших агору. Павлу не удалось убедить их в истинности проповеди Христа. Его считали «суесловом» (*sermologos*), человеком, повторяющим — не понимая их — где-то услышанные речи и даже целые учения. Кроме того, эти философы обвиняли Павла в прославлении божеств, чуждых божествам государственным. Не имея намерения возбудить против Павла судебный процесс, как некогда против Сократа, они, однако, пожелали, чтобы его учение было рассмотрено членами ареопага. В те времена ареопагу, который собирался в помещении Царского портика, вменялось в обязанность следить за воспитанием юношества. От рассмотрения дела Павел мог ожидать официального разрешения на то, чтобы учить публично. Поэтому в ареопаге он произнес пространную речь, состоящую из четырех частей: 1) похвала Афинам (*Деян.* 17, 22–23); 2) Бог как Творец и Господь, противопоставляемый идолам (24–25); 3) мы дети Бога живого и должны стремиться Его познать (26–29); 4) время откровения и покаяния пришло, удостоверением этого является воскресение Иисуса (30–31). Философы — стоики и эпикурейцы менее всего были готовы признать воскресение из мертвых. Для стоиков смерть означала возвращение в великое «Всё». Для эпикурейцев она была лишь редукцией к первичным атомам. Из собравшихся одни смеялись, а другие говорили: «Об этом слушаем тебя в другое время» (*Деян.* 17, 32). Исход собеседования, таким образом, остался неясным. Тем не менее Павел не покинул Афины сразу же, хотя основать там общину он и не стремился. Только двое слушателей прониклись его учением — женщина по имени Дамарь и член ареопага Дионисий, чье имя присвоит себе некий фальсификатор V в. (см. ниже, с. 804–805).

Эта история в простоте своей прекрасно отражает, с одной стороны, тот интерес, который будут проявлять друг к другу христианская вера и языческая философия, а с другой стороны — то обоюдное недоверие, которое они постоянно будут испытывать при любом соприкосновении.

ОРТОДОКСИЯ И ДИССИДЕНТСТВО

Зародившись на Среднем Востоке, христианство получило дальнейшее развитие в Римской империи, за границы которой оно почти не выходило. И не без затруднений евангельская проповедь наконец пустила корни в Риме.

В первые века своего существования Церковь была гонима, так как воспринималась как некое чужеродное образование. Но определяющим для нее оказался IV век, ибо он открывается преследованием со стороны Диоклетиана, т. е. одним из самых кровавых гонений, жертвами которых когда-либо становились христиане, а завершается рядом законов, изданных императором Феодосием, и воследовавшим отсюда замещением языческой религии религией христианской. Примирием, а затем и союзом власти государственной и церковной отмечена вся история IV и V веков.

В период с 325 по 451 г. Церковь постепенно завоевывала официальный статус. Победа, одержанная Константином у Мильвийского моста в Риме в начале 312 г., сделала его властелином Запада. Двенадцать лет спустя, в 324 г., победа в битве при Адрианополе позволила Константину распространить свою власть с Запада на Восток. Основание Константинополя на месте поселения под названием Византий в 324 г. стало символом единства империи и освятило его. Это искусственное — и потому в высшей степени непрочное — единство было нарушено со смертью Константина, когда империя оказалась разделенной между тремя его сыновьями. Один из них, Констант, завладел всем Западом и выступил защитником арианства, угрожавшего единству Церкви. Племянник Константина, ставший после смерти его сына Констанция императором, Юлиан Отступник, попытался реставрировать язычество. Эта его попытка провалилась, и, наконец, император Феодосий утвердил христианскую религию в качестве государственной, переданной римлянам апостолом Петром, а язычество объявил вне закона. Но, вследствие со-

перничества между двумя сыновьями Феодосия, две части империи вскоре разделились и оказались в состоянии вражды. Единство было восстановлено только на четыре месяца в 423 г.

Это разделение империи породило ситуацию, с которой нам и сейчас приходится считаться, — ситуацию, предопределившую различие между латинскими христианскими авторами, с одной стороны, чьи произведения читали почти исключительно на Западе, и греческими христианскими авторами — с другой стороны: они оказали прямое влияние на византийский мир, а на Западе стали известны лишь косвенно и с запозданием. Но христианство на своем начальном этапе несводимо к ортодоксии, представленной Отцами Церкви, ибо ортодоксия эта возобладала лишь после целых веков полемики и нередко ожесточенных столкновений.

Ортодоксия

Отцами Церкви мы обычно называем авторов первых христианских сочинений. Откуда происходит это выражение? Вначале слово «отец» применялось к наставнику. В Библии и у первых христиан наставники — «отцы» своих учеников (св. Павел. *Первое послание к Коринфянам*, 4, 15; Ипполит. *Adv. Haer.* IV, 41, 2; Климент Александрийский. *Строматы* I, 1, 2 — 2. 1). Между тем в христианской древности обязанность наставлять была преимущественно закреплена за епископом. Доктринальные споры IV в. расширили границы употребления слова «отец». С этого времени оно прилагается к церковным писателям, принимаемым за полномочных представителей Церкви. Так, например, Августин говорит об Иерониме как об «отце», хотя тот никогда не был епископом. Первый список церковных писателей, признанных или отвергнутых в качестве «Отцов», находится в *Decretum Gelasianum de recipiendis et non recipiendis libris* VI в. В наши дни выражение «Отцы Церкви» насыщено еще большим содержанием, так как оно применяется к лицам, отвечающим следующим четырем требованиям: доктринальное правоверие, святость жизни, одобрение со стороны Церкви, древность.

Диссидентство

Среди оппозиционных течений, с которыми боролись Отцы Церкви, здесь будут упомянуты только три (гностицизм, манихейство и герметизм), по причине их более крепких и тесных связей с философией. В то же время доктрины, составляющие основу этих течений, излагаются в контексте мифологии, туманность которой обусловлена тем, что она восходит, — хотя это стараются как можно тщательнее скрыть, — ко множественным традициям, нередко чуждым по отношению друг к другу. Этой туманности, которая неизбежно скажется и на нашем дальнейшем изложении, соответствует, как можно будет убедиться далее, в высшей степени ясное выражение своих позиций у Отцов Церкви.

Рассмотрение гностицизма в рамках *Истории греческой философии* сопряжено с целым рядом трудностей, главная из которых состоит в том, какой, собственно, смысл следует вкладывать в определение «гностики/гностический». Мы будем говорить здесь о том, что можно назвать «еретическим гносисом» или «историческим гностицизмом»; этот гностицизм развился в период между I и V вв. как на Востоке (Сирия, Аравия, Египет, Месопотамия), так и на Западе (Италия, долина Роны) у отдельных авторов и в русле целых христианских неортодоксальных течений, основанных на некоем интерпретационном знании (gnōsis), восходящем к платонизму. Предполагалось, что это знание проистекает от тайных преданий, сначала устных, а затем закрепленных письменно в форме так называемых «откровений», и обеспечивает своему носителю, гностiku, непосредственным и действенным образом вечное спасение и «избрание» еще в жизни века сего; при таком подходе вера и рациональное знание образуют весьма неустойчивое соединение.

Другая, ничуть не меньшая, трудность связана с тем, что вплоть до XVIII в. знания о гностицизме носили не прямой, а только косвенный характер и, что еще больше осложняет дело, знания эти формировались на основании свидетельств тех, кто гностицизму противоборствовал, будь то язычники или Отцы Церкви. И если первоначально термин «гностики/гностический» употреблялся как самоназвание у отдельных авторов и в ограниченном числе соответствующих течений, то очень скоро его стали употреблять и Отцы Церкви для обозначения

тех, кого они изобличали как еретиков, стремясь поставить их в некий «ряд», вписать в некую развивающуюся традицию.

Шесть свидетельств, исходящих из косвенного источника, позволяют несколько уточнить наши представления об авторах и о течениях, квалифицировавших себя соответственно как «гностикиков» и как «гностические».

1. Цельс, цитируемый Оригеном в сочинении *Против Цельса* (V, 61–62), выделяет среди диссидентствующих христиан тех, кто именуется «гностиками» и кого Ориген отождествляет с валентинианами, т. е. с приверженцами того Валентина, который проповедовал свое учение в Александрии, а затем обосновался в Риме (первая половина II в.).
2. Климент Александрийский (*Строматы* III, 4, 30. 1) говорит, что ученики Продика, автора более позднего, чем Валентин, определяют себя как «гностикиков» и утверждают, что они «по природе сыны первого Бога» и «дети царские», ибо живут, как и Царь, по своему неписаному закону.
3. Иринея (*Против ересей* I, 11 = Епифаний [*Панарий* XXXI, 32, 2 и 32, 7]) утверждает, что Валентин заимствовал основополагающие принципы своей системы (краткий обзор в I, 29–30) у гностиков; в I, 25, 6 он утверждает также, что и последователи Карпократа, автора II в., прилагали к себе наименование «гностики».
4. Ипполит заявляет, что «гностиками» называли себя не только те, кого он описывает под именем «наассенов» (*Опровержение* V, 2; 6, 4; 8, 29 и 11, 1), но также (V, 23, 3) и все те, о ком идет речь в V книге: ператы, которые были знакомы с герметическими писаниями, сифиане и даже Юстин Гностик.
5. Порфирий в *Жизни Плотина* (§ 16) указывает на то, что среди христиан, посещавших школу Плотина, были «диссиденты», которые в поддержку своего учения приводили «откровения», приписываемые Зороастру, Зостриану, Никофею, Аллогену и Месу. Эти откровения опровергались Порфирием, Амелием и, в первую очередь, Плотинином в трактате, озаглавленном Порфирием *Против гностиков* (*Энн.* II, 9).
6. Епифаний Саламинский (*Панарий* XXI) делает различие между именами (3, 6), которыми называли христиан, «скрывающихся в Церкви» (17, 9), — использовавших сочинения, приписываемые Марии Магдалине, Сифу, его сестре Нории и Адаму, — и тем именем, которое они сами себе присваива-

ли, поскольку, по его утверждению (2, 1), их учения неверно обозначаются именем «гносис».

В XVIII в. четыре крупных открытия преумножили число прямых свидетельств относительно гностицизма.

А) Лондонский манускрипт, датируемый серединой IV в. и написанный на коптском языке. Его обычно обозначают как *Pistis Sophia*. Эта беседа между Иисусом, Марией Магдалиной и другими его учениками состоит из четырех частей. Небесному странствию Иисуса, несущего откровение миру, — такова тема первых двух частей, — соответствует в четвертой части астральный путь души, тогда как третья часть описывает узы, удерживающие душу в положении узницы тела.

В) Оксфордский манускрипт, датируемый второй половиной IV в. и представляющий собой коптский перевод с греческого оригинала. Рукопись включает два текста. Первый — *Книга великого посвященного трактата*, собрание гностических предписаний, которые Иисус дает своим ученикам, чтобы, раскрывая смысл божественных имен, поведать им тайны мира невидимого. Второй — *Небесная топография*, содержащая гимны, из которых одни входят в другие, и описывающая «иерархии» или «глубины» Первоначала.

С) Берлинский манускрипт, датируемый началом V в. Это коптский перевод с греческого оригинала. Манускрипт состоит из четырех сочинений. Первое них — *Евангелие от Марии*, где освещается важная роль Марии Магдалины в передаче и толковании Речений (logia) Иисуса. Этот трактат затрагивает все гностические темы: демиург и его творение, грех и последствия греха, спасение через познание, странствие души после смерти.

Второе сочинение, *Книга тайн Иоанна*, содержит в себе три части. Первая часть — комментарий к неканоническому речению Иисуса: «Я — отец, я — мать, я — сын». Вторая часть — экзегеза первых четырех глав Книги Бытия. И, наконец, третья часть — ответ на вопрошания Иоанна.

В третьем трактате, *Премудрость Иисуса Христа*, содержится откровение, данное Иисусом — после своего воскресения — ученикам, поочередно задающим ему вопросы. И, наконец, в *Деяниях Петра* излагается история, связанная с Петром, который, ради того, чтобы избавить свою дочь от домогательств некоего Птолея, превращает ее в расслабленную, затем со-

всем ненадолго исцеляет и снова ввергает в состояние расслабленности.

Д) Наконец, в 1945 г. в Наг-Хаммади, в Египте, было сделано открытие величайшей значимости: обнаружены пять десятков произведений, являющихся частью библиотеки, которая содержала, помимо «откровений», писания Валентина и малые герметические сочинения. Факсимильное издание этих произведений было завершено в 1987 г. Существует перевод всего корпуса на английский язык. Продолжают публиковаться другие переводы и многочисленные соответствующие исследования.

В общем и целом, гностицизм видит в каждой частице материи, в человеческом теле и в побуждениях души, обусловленных телом, проявления независимой космической силы, которая в нравственном плане воспринимается как злая сила. Эта злая сила вступает в космическое сражение с силой благой и нематериальной — сражение, развертывающееся и в человеческой душе. В конце этого космического сражения, проходящего различные фазы, описываемые сложной мифологией, человеческая душа, причастная обоим началам, будет, однако, спасена, по крайней мере в своей благой части.

Из этой общей концепции человеческой природы и мироздания вытекают, можно сказать, с необходимостью, характеристики такой этики, которая полагает целью человеческой жизни всецелую дематериализацию и тем самым абсолютную спиритуализацию. Освобождение от материи и возвращение в область внутреннего, т. е. к разуму, является также целью платонической этики. Потому неудивительно, что в этих двух течениях мысли — гностицизме и платонизме, — пусть даже они и противостояли друг другу, предписания аскетического плана могли совпадать: речь идет о запрете на любой вид мясной пищи, о половом воздержании и т. п. Но для платоников — начиная с самого Платона — мир материи, не отождествляемый со злом, не является независимой силой, противостоящей идеям; чувственный мир есть отображение или копия, качество которой зависит от меры причастности к умопостигаемому образцу: между чувственным и умопостигаемым существует иерархическая связь, но они не противостоят друг другу. Вместо двух реальных сил, автономных и равномошных, мы находим в платонизме иерархически выстроенный ряд — от небытия (этически эквивалентного злу) до чистого бытия

(средний платонизм) и даже Единого (неоплатонизм), пребывающего по ту сторону бытия (и этически эквивалентного благу). Платоник видит свою этическую задачу в том, чтобы поэтапно и методично приближаться к Умопостигаемому, доступному только для разума, и стремится привести свою деятельность в соответствие с полученными таким образом нормами; экстатическое соединение с первоначалом, отождествляемым с Благом, представляет особый случай.

Если для платоников этическая задача состоит в использовании разума, то для гностиков освобождение души от материи есть не следствие усилий, прилагаемых разумом, а плод знания сверхъестественного, данного в откровении и принесенного в мир божественным посредником. Обладание этим знанием является для человека способом личного участия в борьбе между злым и благим началами — борьбе, исход которой предопределен.

Открытие гностической библиотеки в Наг-Хаммади должно быть поставлено в связь с целым рядом открытий (начиная с 1904 г.) манихейских писаний. Ибо манихейство, в сущности, может расцениваться как движение, родственное гностицизму.

Мани родился в Вавилоне в период царствования Сасанидов (персидской династии, правившей с 224 по 636 г.). Он был воспитан в лоне иудеохристианской секты крестильников, с которой в дальнейшем порвал под влиянием писаний св. Павла. Будучи вскормлен той же апокалиптической литературой, что и гностики, Мани с 240 г. стал проповедовать некую универсальную религию, опираясь одновременно на Будду, Заратустру и Христа. Мани покровительствовал персидский царь Шапур I, позволивший ему распространять свое учение в Персии, однако в 277 г. он был казнен вторым преемником Шапура I по проискам жрецов Мазды.

Манихейство, будучи религией священной книги — так же как иудаизм, христианство и ислам, — обладает, однако, той особенностью, что канон его священных текстов был установлен самим его основателем. Манихейские писания дошли до нас благодаря трем последовательным находкам:

1. Тексты, найденные в Турфане, в Центральной Азии, и написанные на древнеуйгурском, китайском, парфянском, согдийском и среднеперсидском языках.

2. Коптские документы из Мединет-Мади, в Египте.
3. Кельнский манихейский кодекс, также египетского происхождения.

Среди этой необъятной литературы авторство Мани признано за семью книгами. Это *Великое Евангелие*, *Сокровище жизни*, известное по пространной цитации у Августина (в *De natura boni*), *Прагматейя*, *Сочинение, написанное по просьбе парфян*, *Послания*, *Молитвы* и *Псалмы*. К этому своду следует присовокупить *Шапуракан*, юношеское произведение Мани, не включенное им в канон, и *Образ*, книгу иллюстраций к манихейской мифологии.

Прагматейя (*Книга легенд*, согласно переводу, предложенному Мишелем Тардье), по-видимому, представляла собой свод космогонических и антропогонических мифов манихейства. Основное содержание этого сочинения отражено в изложении сирийского писателя Феодора бар Конаи в девятой книге его *Схоллий*. Центральная тема манихейства – борьба между светом и мраком, т. е. между богом и материей. За исходным этапом разделения двух начал следует, после нападения Князя тьмы на Царство Отца величия, этап промежуточный, отмеченный временным поражением Вестника Божия, Первочеловека, и сотворением мира и человека, призванных «уловлять свет». Все дальнейшее развертывание манихейской мифологии, с эпизодами столь же разнообразными, сколь и причудливыми (вмешательство различных «Спасителей», Животворящий Дух, третий Вестник, сотворение Адама, наконец, миссии Христа, прообразующие миссию самого Мани), имеет, в сущности, одну лишь цель. Все это служит к тому, чтобы объяснить, как свет, рассеянный в мире и в человеке, может быть «отфильтрован» и спасен вплоть до конечного разделения двух природ, которое ознаменует собою конец мира и возвращение к исходному состоянию вещей. Такими Писаниями располагало манихейство, но оно также было организовано в церковь со своим иерархизованным духовенством, своим богослужением и своими законами.

Благодаря полученному им религиозному образованию Мани был знаком с четырьмя Евангелиями, в частности и в виде свода (приписываемого Татиану), и с Посланиями Павла. Уже став основателем религии, он прочитал философские трактаты и собрания стихотворений и духовных песен Бардесана

и, быть может, даже откровения, известные в иудеохристианских сектах (Адам, Сиф, Енох, Ной).

В своей *Церковной истории* (VII, 31) Евсевий Кесарийский (см. ниже) приводит краткие сведения о Мани. Относительно распространения манихейства мы располагаем свидетельством языческого риторика Либания, который в 364 г. писал своему другу Прискиану, правителю Палестины: «Манихеев всюду понемногу, но нигде их нет в большом числе. Они никому не причиняют зла, но кое-кто причиняет зло им самим». Стоит напомнить о том, что Августин посещал с 373 г. манихейскую церковь. В 383 г. он даже встречался с манихейским епископом из Африки Фавстом. Разочаровавшись в манихействе, Августин постепенно стал от него отдаляться. Крещение он принял в 387 г., а в 388–389 гг. написал трактат *De moribus* против манихеев. За ним последует ряд подобных же трактатов: *Contra Adimantum*, *Contra epistulam fundamenti* и *Contra Faustum*. И, наконец, комментатор Аристотеля Симпликий методично опровергает учение манихеев в *Комментарии на «Руководство» Эпиктета*, написанном в 533 г. после его возвращения из Персии, где он некоторое время скрывался вместе с другими неоплатониками Афинской школы, в числе которых был Дамаский (обо всем этом см. выше, с. 697).

Собрание диалогов, известное под названием *Corpus Hermeticum*, было создано, вероятно, между 100 и 300 гг. нашей эры, хотя сочинения эти коренятся в предании, возможно, восходящем ко II в. до Р. Х. Они содержат египетские элементы, о важности которых недавно вновь заговорили исследователи. Излагаемые там идеи принадлежат греческой синкретической мысли, соединяющей в себе платонизм (средний платонизм), аристотелизм и стоицизм. Там же можно обнаружить следы иудаизма и даже той религиозной литературы, истоки которой – в Иране.

Один из наиболее значимых текстов Герметического корпуса представляет собой откровение (по-гречески *apokalypsis*), данное Поймандру, «Пастырю человеков», Гермесом Трисмегистом. Этим именем обозначается египетский бог Тот, писец богов и божество мудрости, которого греки отождествили со своим Гермесом, получившим эпитет *Trismēgistos*, т. е. «Трижды великий». Откровение в собственном смысле слова (§ 4–26) состоит из последовательного изложения космогонии (§ 4–11), антропологии (§ 12–23) и эсхатологии (§ 24–26).

Единственный латинский текст из всего собрания, *Asclepius*, является выполненным ранее 413 г. переводом греческого текста, обозначенного как *Слово совершенное (Logos teleios)*. По форме *Asclepius* — речь, обращенная Гермесом Трисмегистом к своему ученику Асклепию, который задает ему вопросы. Здесь также наличествуют космогония, антропология и эсхатология. Этот перевод сделал герметизм известным и латинскому миру. Так, Августин дает пространные выдержки из него в трактате *О Граде Божием* (VIII, 23 сл.).

СИНКРЕТИЧЕСКИЙ ФОН ХРИСТИАНСКОЙ МЫСЛИ

В то время как эти еретические течения вобрали в себя, — не заявляя о том открыто, — определенное число философских учений и мифологических преданий, Отцы Церкви прямо говорят о философских истоках своих учений. Но как в случае ортодоксии, так и в случае диссидентства христианство столкнулось с проблемами, которые ранее уже вставали перед александрийскими иудеями — в первую очередь, перед Аристобулом и Филоном, — предпринявшими попытку осуществить синтез греческой и иудейской мысли.

Александрийский иудей Аристобул (II в. до Р. Х.) является автором комментария на Пятикнижие, известного нам только из цитат, приводимых христианскими авторами: Климентом Александрийским; Анатолием, христианским сенатором из Александрии, автором схолий к Аристотелю, ставшим епископом Лаодикийским во второй половине III в.; Евсевием Кесарийским. Если придерживаться этой датировки и если признать аутентичность его творчества, Аристобул являет собой первый пример соприкосновения иудейской общины Александрии с греческой философией. Осуществляя слияние между мыслью еврейской и мыслью эллинской, что приводило к более или менее насильственному синкретизму, Аристобул хотел, из соображений национальной гордости, установить зависимость второй по отношению к первой (Климент. *Строматы* I, 15, 72. 4; V, 14, 97. 7), искажая по мере надобности философские тексты или прибегая к методу аллегории в духе стоиков (Евсевий. *Приготовление к Евангелию* XIII, 12, 1).

Синкретизм Филона, который жил предположительно в период между 30 г. до Р. Х. и 45 г. по Р. Х., усилил эту тенденцию.

Мы практически ничего не знаем о жизни этого значительно автора, помимо того что он возглавил делегацию александрийских иудеев. Члены посольства, о котором он рассказывает в своем *Legatio ad Gaium*, прибыли в Рим в 39–40 г. по Р. Х., чтобы испросить у императора Калигулы освобождения иудеев от воздаяния культовых почестей императору. В своем весьма значимом творчестве Филон стремится показать сходство между иудаизмом и греческой философией. Основными источниками для Филона были Платон, Аристотель и стоицизм, известный ему, быть может, через Посидония. Трудно оценить степень его зависимости от неопифагореизма, которая вместе с тем представляется значительной. Филон сыграл особую важную роль как посредник между иудейской мыслью и греческой философией; это его начинание во многом определило последующее сближение между христианством и неоплатонизмом. Судя по всему, и Плотин, и св. Августин подверглись его влиянию.

Филон пытается установить отношение между Богом и чувственным миром; при этом он сталкивается со следующей трудностью: если материя была создана Богом, то как объяснить зло? Чтобы установить отношение, существующее между Богом и чувственным миром, Филон вводит ряд посредствующих реальностей, отражающих различные аспекты божественной природы и божественной мысли. Благодаря этим реальностям Бог оказывается открытым для общения, но только при посредничестве Логоса, отличного от самого Бога. Слово «Логос» связано с восприятием существования Бога как чистого мышления, тогда как слово «Бог» обозначает его сущность как чистое бытие. Цель человека — в том, чтобы сообразоваться с волей Божией, не только повинувшись Закону, но и созерцая самого Бога, что достигается лишь в состоянии экстаза. Посредством культа и при условии своей чистоты человек все же может стать сопричастным Богу.

Столетием позже греческий философ Нумений, предложивший оригинальный синтез платонизма и пифагореизма, которым вдохновлялись Плотин и в особенности его ученик Амелий, предпринял попытку привести к согласию греческую и еврейскую мысль, сделав из Платона «говорящего на аттическом наречии Моисея» (цитация у Климента, *Строматы* I, 22, 150. 4).

В христианской мысли воля к синкретизму наталкивалась

на две основные трудности, одна из которых была сопряжена с сотворением мира, а другая — со спасением человека. Христианство, будь то в его ортодоксальной или неортодоксальной форме, учит, что сотворение мира есть акт божественной воли, осуществленный во времени, тогда как греческие мыслители говорят не о сотворении мира, но о некоем его «произведении», что выражает скорее причинную связь, описанную в категориях эманации, нежели акт, мыслимый во времени. С другой стороны, если для язычника спасение, обретенное через посвящение — будь то в сфере философии в собственном смысле слова или же в мистериях, — является чем-то внешним, автоматическим и не может быть утрачено, каково бы ни было последующее поведение получившего обетование о спасении, то для христианина спасение есть внутренний дар, ниспосылаемый не навсегда и могущий быть отъятым, что требует от человека неукоснительного соблюдения заповедей и неколебимой веры.

ХРИСТИАНСТВО ПЕРЕД ЛИЦОМ ФИЛОСОФИИ

Отцы Церкви рассматривают философскую традицию не как некую данность прошлого, а как совокупность учений, обладающих актуальной значимостью. Поэтому перед ними стоит задача соотнести философские учения со смыслом христианства, чтобы выяснить, совместима ли философия верой.

Ответ на этот вопрос может быть положительным либо отрицательным. Или полный, более или менее аргументированный, отказ от языческой философии, или попытка ее усвоения. Но и в том, и в другом случае сама логика сопоставления философии и христианства приводила к контаминации, которая делает особенно интересным свидетельство Отцов: оно не только богатый источник сведений об авторах, чьи произведения утрачены, но и пример истолкования и оценки философской мысли извне. Далее мы кратко охарактеризуем главных представителей двух названных направлений, причем греческая и латинская традиции будут рассмотрены отдельно, из соображений как исторического, так и дидактического порядка.

Позиция отказа

Если Христос принес истину, то не приходится ли расценивать как совершенно безразличное или ложное все остальное, т. е. все, что содержится в умственных построениях, чуждых Священному Писанию Ветхого Завета и, с другой стороны, более ранних, чем Новый Завет? Принимать во внимание подобное нагромождение ложных представлений было бы бессмысленно; надо попросту отбросить все это в целом. Такую позицию по отношению к философии заняли некоторые греческие авторы — Татиан, Гермий, Ириней, Ипполит — и ряд латинских авторов, в частности Тертуллиан, Арнобий и Лактанций.

Татиан родился в Сирии в семье язычников и числился среди «варварских философов» (*Речь против эллинов*, 42, ср. 35). После многих исканий он в конце концов стал рассматривать христианское учение как единственную истинную философию (*Речь против эллинов*, 29). Его обращение в христианство произошло в Риме, когда он посещал школу Юстина (см. ниже, с. 792). Но, в отличие от своего учителя, Татиан проповедовал полный отказ от языческой культуры, и в своем сочинении *Речь против эллинов*, написанном в 165 г., он принижает греческие нравы, культуру, науку и философию. За последней он отрицает какую-либо оригинальность и, полагаясь на фальсифицированные тексты Аристобула, утверждает, что греческая философия всем обязана мысли варварской, т. е. иудейской. В случае Татиана притязание христианства на исключительное обладание истиной можно понимать как реакцию на презрение, которое языческие философы выказывали по отношению к христианству. Что же касается самих философов, то их отрицание христианства — единственное, в чем они между собой согласны. Однако уже одно их взаимное противостояние, по мнению Татиана, дискредитирует различные системы греческой философии и доказывает их пустоту и ложность.

Немногие из Отцов Церкви так далеко зашли на пути отрицания. Даже у самых ярых противников греческой философии ее опровержение приняло иной, более аргументированный, вид.

Гермий, написавший между 210 и 220 гг. произведение, которое принято обозначать как *Осмеяние языческих философов*, высмеивает в саркастическом тоне, обнаруживающем влияние

Лукиана Самосатского (ок. 120 — ок. 180), учения греческих философов. Если греческое название этого трактата, которое можно найти в манускриптах, — *Философа Гермия Осмеяние чужеземных философов* — принадлежит ему самому, то Гермий настаивает на применении к христианству наименования «философия». В отличие от Татиана, Гермий, опираясь на доксографическую традицию, представленную *Placita* Аэция (см. Приложение, с. 907), ограничивает свою полемику содержанием интеллектуального учения философов; он подчеркивает присущие им противоречия, в первую очередь, в вопросе о природе и числе начал, а также в вопросе о бессмертии души (*Осмеяние языческих философов*, 4). Если говорить обобщенно, Гермий считает языческую философию «подарком» низших демонов, родившихся от соединения земных женщин и падших ангелов: «Итак, я изучил теории философов, чтобы показать существующие между ними противоречия; показать, что их поискам реальности нет конца и краю; что цель их неопределенна и призрачна, поскольку она не основывается ни на каком очевидном факте, ни на каком ясном доказательстве» (*Осмеяние языческих философов*, 19). К такому выводу Гермий пришел, обратившись к ряду досократиков, к Платону и его школе, к стоикам и даже к Эпикуру. Все свои сведения о них Гермий почерпнул из так называемой «доксографической традиции» (выражение, введенное Германом Дильсом), а традиция эта не предполагает чтения упоминаемых авторов на уровне первоисточников.

Такое же недоверие к языческой философии проявляется у Иринея и Ипполита, полемизирующих с гностикami, ереси которых они пытаются связать с учениями, разработанными греческими философами.

Иринея родился около 130 г. в Малой Азии и активную часть своей жизни провел в Галлии, где он стал около 178 г. епископом Лионским и оставался таковым до самой смерти (в 200 г.). Из всех его многочисленных трудов сохранилось только три произведения. Это сочинение *Против ересей* (точное название трактата — *Обличение и опровержение лжеименного знания*), *Слово против эллинов о познании* (известное только Евсевию) и *Доказательство апостольской проповеди* (известное только в армянской традиции). Иринея, которого иногда рассматривают как первого христианского систематического богослова, считает, что ереси и, конкретно, ересь гностиков, дающие неверные

толкования священных книг, могут быть объяснены пагубным влиянием языческой философии.

Когда Ориген около 212 г. посетил христианскую общину Рима, он услышал в одной из церквей города проповедь, произнесенную пресвитером по имени Ипполит. Несколькими годами позже Ипполит был избран епископом Рима малым кружком влиятельных верующих, став, таким образом, первым антипапой. Раскол продолжался до тех пор, пока Ипполит и Понтиан, другой епископ Рима и истинный папа, не были сосланы в Сардинию во время гонений, воздвигнутых Максимином. Оба епископа умерли в изгнании в 235 г. В своем *Отровержении (Elenkhos) всех ересей*, где он отводит себе роль ученика Иринейя, Ипполит хочет показать, каким образом все ереси проистекают из греческой философии. Не окончен спор относительно личности автора *Elenkhos*, однако здесь этот вопрос рассматриваться не будет. Названное произведение состоит из двух частей. Книга I является компендиумом по истории языческой философии начиная с Фалеса и Гесиода. Ипполит включил сюда выборки из Секста Эмпирика и из доксографических сочинений, особенно важные для современного исследователя истории философии: поскольку ничем лучшим мы не располагаем, этот текст остается для нас основным источником в том, что касается фрагментов Гераклита и Эмпедокла. Книги II и III, которые были направлены против мистериальных культов и мифологических представлений греков и варваров, утрачены. Книга IV трактует об астрологии и магии. Во второй части, включающей книги с V по IX, Ипполит обличает ереси, показывая, что каждая из 29 названных им сект связана либо с одной из вышеупомянутых систем языческой философии, либо с иудейскими и египетскими религиозными течениями, либо даже с Геродотом.

Эти книги обладают совершенно особой значимостью, поскольку их общий фон составляет средний платонизм, принимающий три начала (Бог, Идеи, Материя), причем Платон изображен здесь как истинный пифагореец. Высказывалось предположение, что Ипполит воспользовался сборником среднеплатонических текстов, где присутствовали также цитации из Пифагора, Платона, Эмпедокла, Гераклита и даже Аристотеля и, кроме того, свидетельства о них. Судя по всему, этим сборником пользовались и Филон Александрийский (*Quaest. in Gen.* I, 67–76; *Quod Deus*, 150; *Somn.* I, 139; *Leg. all.* I, 105–

108; *Fig.*, 53–64), и Плутарх, и многие другие авторы, как языческие, так и христианские. Сборник может датироваться I в. до Р. X.; Эмпедокл и Гераклит интерпретируются здесь в контексте пифагореизма, платонизма и стоицизма. Однако существование подобного сборника остается гипотезой.

Тертулиан родился в окрестностях Карфагена около 160 г. Будучи сыном центуриона, он получил юридическое образование. В своем мировоззрении Тертулиан сначала тяготел к стоицизму, а около 195 г. обратился в христианство из отвращения к языческим излишствам и восхищения мужеством мучеников.

Свой решительный отказ от язычества Тертулиан основывает на противопоставлении откровения и человеческого разума. Для Тертулиана подоснова таинств христианской религии не иррациональна, так как Бог есть Разум; благодать Бога поэтому отождествляется с его разумностью. Слово есть Логос, т. е. проявление вовне этого внутреннего божественного разума (*Adversus Marcionem* I, 23 сл.). Но подобно тому, как солнце не познается непосредственно, но через посредство лучей, равномерно изливаемых им на землю, так и Бог может быть познан человеком лишь антропоморфно — как Отец, родивший Сына (*Adversus Praxean*, 14). Следовательно, существует коренная антиномия между христианством и человеческой мудростью (*De carne Christi*, § 5); Тертулиан формулирует ее в *De praescriptione haereticorum* и в *Apologeticum*. Ввиду такой антиномии понятно, почему «Господь определил как безумие эту светскую мудрость и избрал то, что, по мирским понятиям, было безумием, для того чтобы посрамить философию. Философия, дерзко пытающаяся исследить Божество и Его решения, предоставила пищу для этой светской мудрости. Именно она, коротко говоря, вдохновила все ереси. Как мне жаль Аристотеля, коль скоро он изобрел для еретиков диалектику, это искусство спора, способное в равной мере и разрушать, и созидать» (*Apologeticum*, § 46). Итак, надо быть бдительными: «Остерегайтесь, чтобы кто-нибудь не обманул вас посредством философии и обольстительных речей, по преданию человеческому и вопреки мудрости Святого Духа». Тертулиан побывал в Афинах и сам познакомился с этой светской мудростью, в гордыне своей притязающей на то, чтобы учить истине, которую она искажает. Там он насчитал целый ряд сект, расцениваемых им как ереси, уходящие своими корнями в различные философ-

ские учения (*De praescriptione haereticorum*, 7). Философия Платона оказывается источником заблуждений гностицизма, и в первую очередь заблуждений Валентина и его учеников; из стоицизма вытекают заблуждения Маркиона; Эпикур отрицает бессмертие души; Зенон отождествляет Бога с материей, Гераклит — с огнем (*De carne Christi*, 5); и все философские школы отвергают идею воскресения (*De anima*, 3).

Итак, вне Евангелий нечего искать; нечего позаимствовать у философов. Отдельные истины, которыми, быть может, гордятся языческие авторы, заимствованы ими из Ветхого Завета (*Apologeticum*, 47). Сократ, без сомнения, был осужден за то, что хотел ниспровергнуть языческих богов и приблизился к истине. Но его мудрость не могла простираться далеко, ибо она не основывалась на вере; и это так, даже если сам Сократ утверждает, что его вдохновляло некое божество (*De anima*, 1).

Христианский ритор и апологет Арнобий, вероятно, изучал риторику в Сикке, в Африке, в царствование Диоклетиана (284–305). Арнобий особенно известен своим произведением *Adversus Nationes* (= *Adversus Gentes* — *Против язычников*), состоящим из семи книг. Две первые книги этого сочинения посвящены защите христианства; пять последних книг, тон которых часто весьма агрессивен, содержат в себе приведенные в систему резко отрицательные суждения о языческих богах и культах. Книга I опровергает основное обвинение, выдвинутое язычниками: нечестие христиан вызывает гнев богов, и те наказывают за это людей. Книга II, самая пространная и наиболее философская по своему характеру, развивает две главные идеи. Стать приверженцем какой-либо философской системы — значит совершить акт веры, так как философские системы недоказуемы и противоречивы. Более того, крупные философы, и в частности Платон, создали свои учения относительно божества, воскресения, спасения души и загробных мук — учения, которые в существе своем согласны с учением христианства. Однако остается коренное различие: философы прибегают к доказательствам, в то время как христианство подтверждает делами истинность своих речений.

На протяжении всего трактата *Adversus Nationes* Арнобий предоставляет слово противнику, отдельные реплики которого, возможно, имеют своим источником какое-то антихристианское сочинение. Любая гипотеза, касающаяся идентификации этого сочинения, рискованна, однако здесь можно

провести многие параллели с фрагментами *Contra Christianos* Порфирия (см. раздел, посвященный неоплатонизму, с. 684).

Лактанций, родившийся в Северной Африке около 240 г., был учеником Арнобия. При Диоклетиане он был послан в Никомедию для преподавания там риторики. Точное время его обращения в христианство неизвестно, но в 303 г. он уже был христианином и на следующий год — в разгар гонений — лишился места. В Никомедии Лактанций оставался до 305 г., а затем отправился в Западную империю. Несмотря на весьма преклонный возраст, в 317 г. он стал воспитателем Криспа, старшего сына Константина.

Как и Тертуллиан, но стилистически более изысканно и эффектно Лактанций противопоставляет христианскую религию и языческую философию, заблуждения человеческого ума и истину божественного откровения (*Божественные установления* I, 1; III, 1). Он обращает против философии библейское речение, гласящее, что человеческая мудрость есть безумие для Бога. В III книге *Установлений* автор стремится доказать ничтожество философии, чтобы воссиял свет истины. Философия ищет мудрости; сама она — не мудрость. Действительно, человек не способен извлекать мудрость из своего собственного духа, как Бог; он должен получать ее извне. Но можно утверждать, что он вообще ее не обретает, ибо, как это признавали и Сократ, и члены Новой Академии, он не достигает познания причин. И более того, человек, как доказали стоики, не может оставаться на уровне мнения. Таким образом, он обречен на тщетные искания, если не обратится к откровению. Одни и те же противоречия проявляются во всех областях — будь то диалектика, физика или этика. Академия, предостерегающая нас против доверия к какой-либо школе, тем самым исключает всякую возможность доверия к ее собственному учению (*Божественные установления* III, 4). Таким образом, прибежище можно найти только в Боге.

При таком подходе философия не устраняется. Она имеет право на существование, но только в качестве инструмента критики, в качестве отрицательной апологетики. К ней следует прибегать лишь постольку, поскольку она позволяет привести доказательства бессилия и внутренней неслаженности человеческого разума, полагающегося на свои собственные силы. Она обрисовывает заблуждения и нелепые создания че-

ловеческой мысли. Вот почему эта апологетика склонна опираться на скептицизм — в том виде, какой он получил, в частности, у Секста Эмпирика. Однако для христиан скептицизм не самоцель. Он только служит инструментом, позволяющим опровергать философские доктрины и выявлять истину, заключенную в христианской вере, которая одна лишь дает возможность преодолеть суетные ухищрения естественного разума. Истина христианства оправдывает и обосновывает скептицизм тех, кто мыслит подобно Сексту Эмпирику, в той же мере, в какой скептицизм подтверждает извне истину христианства.

Три элемента смягчили отрицательный характер такой позиции по отношению к философии. Во-первых, экуменический аспект нового учения приводил — и это настойчиво диктовалось задачами его распространения — к попыткам сближения нового и прежнего образа мыслей. Требовалось показать, что христианство не противопоставляет себя высшим достижениям разума и философии. Во-вторых, хотя отрицание языческой философии основывалось на радикальном противопоставлении божественного откровения и человеческого разума, становилось возможным и другое воззрение. При отождествлении разума и философии намечался путь примирения, если только соотношение между человеческим разумом и христианским откровением рассматривалось не в категориях сущностной антиномии, а в категориях изначального тождества. Даже Тертуллиан не сомневается, что Бог есть Разум, и никогда не говорит об абсолютной иррациональности Таинств. В-третьих, — и это было определяющим, — многие из новых христианских мыслителей впитали в себя то лучшее, что заключалось в языческой культуре. Труды Юстина, Климента и Лактанция, в прошлом преподавателей платонической или стоической философии, были в большей или меньшей степени отмечены обозначившейся у их предшественников тенденцией к синкретизму между мыслью иудейской и греческой.

Приведем несколько примеров. Хотя Тертуллиан решительно отвергает языческую философию, он, однако же, проникнут греко-латинской культурой. Его концепция божественного Логоса и понятие материальной души недвусмысленно свидетельствуют о сильном влиянии стоицизма, которое проявляется и в его склонности к Сенеке и к стоической морали. Не-

смотря на то что в своем трактате *Adversus Gentes*, написанном около 303 г., Арнобий исходит из положения, что греческая философия непримирима с христианством, и выступает против платонических концепций Бога, души и знания как припоминания, он без колебаний использует, чтобы сокрушить эллинскую философию, пространные извлечения из труда Корнелия Лабеоны (написавшего, во второй половине III в., ныне утраченную историю римской и этрусской религии), полностью посвященного опровержению христианства. Наконец, Лактанций — это своего рода христианский Цицерон: он испытал глубокое влияние Варрона (автора, жившего в 116–27 гг. до Р. Х. и пытавшегося дать философское обоснование римской религии, вдохновляясь Антиохом Аскалонским), Туберона (правоведа и анналиста, современника Цицерона) и Сенеки. Его *De opificio Dei ad Demetrianum* есть не что иное, как дополнение к IV книге трактата Цицерона *О государстве*, и в плане вполне стоической системы аргументации произведение это не обнаруживает почти никаких признаков христианской веры своего автора. В конечном счете, Лактанций выступает как автор достаточно эклектичный, а значит, и достаточно открытый для философии. О единстве Бога философы утверждали не потому, что истина эта была познана ими со всей достоверностью, но потому, что сама неотразимость этой истины заставляла их признать ее. «Истина подобна сиянию солнца: она поражает все умы, как солнце — глаза всех» (*Божественные установления*, II, 8; см. также VIII, 7). Всякая философская школа числит за собой частицу истины (*Божественные установления* V, 7), но только вера позволяет собрать все эти частичные истины воедино.

Позиция примирения

Приступим теперь к рассмотрению второй, гораздо более многочисленной, группы христианских мыслителей — тех, кто положительно оценивает вклад языческой философии в христианство. Из греческих авторов к этой группе относятся Юстин, Афинагор, Климент Александрийский, Ориген, Евсевий Кесарийский, Василий Кесарийский, Григорий Назианзин, Григорий Нисский, Немесий, Дионисий Ареопагит, Иоанн Дамаскин; соответствующие латинские авторы — Минуций Феликс, Клавдиан Мамерт и Августин.

С точки зрения этой более положительной ее оценки, философия может рассматриваться как более или менее смутное предощущение той истины, которая дана в откровении. Такая позиция имеет два аспекта — статический и динамический. Философия либо рассматривается как хранительница частичек истины, распыленных в истории, либо мыслится как пропедевтика, позволяющая постепенно продвигаться в сторону христианской истины. Этот второй подход приводит к систематизации истории, принимающей форму более или менее последовательной и упорядоченной эволюции согласно некоей провиденциальной «педагогике», и, значит, языческая философия никогда не редуцируется к произвольному эклектизму, из которого выстраивалась бы философия христианская. Но сближение человеческого разума и разума божественного осуществляется в ущерб философии, которую отказываются принимать во всей ее целостности. Она допускается лишь в новом смысле — смысле углубленном, потаенном или аллегорическом, сообразно с методом, введенным александрийцами и Филоном.

Первым истинным поборником примирения философии и христианства был Юстин, живший при Антонине Пие и погибший мученической смертью в Риме в 165 г. Он родился в городе Флавия Неаполис (древнее название — Сихем, в Самарии) в семье язычников, и его, судя по всему, никогда не привлекал иудаизм. В первых главах сочинения *Разговор с Трифоном Иудеем* Юстин рассказывает собеседнику о своем духовном пути от стоицизма к аристотелизму, затем к пифагореизму и наконец к платонизму и о встрече с неким старцем, своего рода христианским Сократом. Эта встреча повлекла за собой его обращение в христианство, в котором он признал «единственную верную и полезную философию» (*Разговор* VII, 1). После своей полемики с Трифоном Юстин отправился в Рим и основал там небольшую христианскую школу, которую посещал Таттиан (см. выше, с. 784).

В промежутке между 151 и 155 гг. им были написаны две *Апологии*. В первой Юстин защищал христианство от оговоров со стороны язычников; во второй, созданной несколькими месяцами позже, он выражал тревогу в связи с гонениями на христиан и обращался с соответствующим «запросом» к императору. Юстин является также автором не сохранившегося трактата против всех ересей, где он приспособлял к полемическим

задачам те историографические модели, которые устанавливали «преемства» между философами. Этот прием позволял ему обличать неортодоксальных христиан, не превращая греческую философию в источник ересей. Его ученик Татиан утверждает, что Юстин, осужденный на смерть, стал жертвой зависти философа-киника Кресцента.

Принцип, из которого исходит Юстин, — а он может рассматриваться как один из первых христианских *Platonikoi*, в частности, и по причине своего знакомства с философом-платоником Нумением, — следующий: «все, что высказано верно, у всех тех, кто это высказал, является христианским» (*Апология II*, 13). В силу этого принципа предание совпадает с разумом. Такое совпадение становится возможным, поскольку Христос есть Логос (это платонизированное стоическое понятие у Юстина можно сблизить со вторым Умом у Нумения), которому причастен род человеческий в целом. Все те, кто общился к Логосу, — по сути своей христиане, даже если они воспринимались греками как безбожники, подобно Гераклиту и Сократу (*Апология I*, 46). Таким образом, почти все христианское учение уже заключено в языческой философии и языческой мифологии, в силу их причастности Логосу. И мера причастности Логосу определяет меру их истинности; истина же как таковая не может быть дана во всей своей полноте никем, кроме Христа, который есть Логос. Следовательно, только христианство может рассматриваться как «истинная философия». И именно в качестве философа Юстин, бывший преподаватель философии, странствует по греко-римскому миру ради распространения в нем благой вести.

Речь идет о принципе «возвращения», или «восстановления», действующем и сейчас в отношениях христианства с нехристианскими религиями и чужеродными традициями. Концепция эта обладает первостепенной значимостью, ибо ее отголоски прослеживаются вплоть до Гегеля, который ее секуляризирует. Таким образом, получает обоснование определенная философия истории, где христианство постепенно, но с неизбежностью как бы снимает с себя покров за покровом. Эквивалента такому подходу у язычников не существует; они довольствуются поисками согласия между всеми теологиями, в том числе и теологией Платона (см. Часть шестую, главу «Платонизм», с. 690–691). Это говорит об исключительной новизне и столь же исключительной плодотворности назван-

ного принципа, согласно которому христианство составляет цель истории.

В 177 г. Афинагор обращается к Марку Аврелию и его приемному сыну Коммоду, когда они находятся проездом в Афинах, с *Прошением за христиан*, где опровергает обвинения в каннибализме и в кровосмешении, выдвинутые против его братьев по вере. В своем *Прошении* Афинагор пытается соединить представления Моисея, Платона и стоиков, вследствие чего он устанавливает еще более тесные связи между античной философией и христианством, открывая у Платона даже догмат о Троице. Однако Афинагор не испытывает по отношению к языческой философии такой же симпатии, как Юстин. Наличие точек соприкосновения между философией и христианством отнюдь не служит для него доказательством того, что Слово являет себя в языческой философии; это лишь доказательство несправедливости такого подхода, когда осуждаются как преступные те учения в христианстве, которые не вызывают враждебного отношения к себе, если они исповедуются древнейшими философами. Защитительная речь Афинагора обнаруживает в авторе истинный талант диалектика: ее отличают строгость доказательств, правильность умозаключений и определенная эмоциональность, которая порой даже претворяется в красноречие.

Эта концепция положительных взаимоотношений между греко-латинской традицией и христианством, эта тенденция интерпретировать череду предшествующих учений как «пропедевтику», как последовательное наставление, — должны были естественным образом расцвести в Александрии, средоточии культуры, где встретились древние цивилизации. Именно в Александрии особенно успешно развивались гностические секты, объединяющие в своем синкретизме элементы, заимствованные как из Ветхого Завета, так и из восточных (вавилонских, египетских, сирийских, финикийских) учений и из учений греческих (стоических, платонических, перипатетических, пифагорейских и Филоновых). Этот синкретизм, который применял аллегорический метод Филона, гипостазирова различие моменты религиозного процесса в виде мифологических персонажей, снова придавал приемлемый смысл обветшавшим религиозным традициям и в то же время приобретал исторический колорит, так как стремился использовать историю философии как средство интеллектуального освое-

ния христианства и возвышения человека от простой веры до христианского познания.

Самый значительный автор этой эпохи — Климент Александрийский. Он родился около 150 г. в Афинах в семье язычников, обратился в христианство и много путешествовал в образовательных целях. Наконец он обосновался в Александрии, где примкнул к Пантену, который обеспечивал для новообращенных образование в равной мере библейское и философское. После принятия сана Климент занялся активной литературной деятельностью и в своих сочинениях убеждал читателей в том, что христианство — это и есть «истинная философия». Вынужденный покинуть Александрию, он переехал в Иерусалим. После того как бывший ученик Климента Александр был назначен епископом (ок. 215), он служил его полномочным представителем в Атиохийской Церкви. Дата смерти Климента неизвестна, но в своей записке, отправленной Оригену в 233 г., Александр говорит о нем как о человеке, уже скончавшемся.

Климент хорошо знал греческую литературу. Его писания преизобилуют цитатами из философов — платоников и стоиков, из Гомера, Гесиода и трагиков. Он, несомненно, прибегал к антологиям и доксографическим трактатам. Но с текстами Платона Климент был знаком напрямую, даже если интерпретировал их в духе среднего платонизма. Непосредственно знаком он был и со стоицизмом. А из трактатов неопифагорейского происхождения он заимствовал, судя по всему, целый ряд соображений относительно символизма и относительно истинного благочестия. Климент использовал также источники, принадлежащие к иудейской традиции: это Аристобул, автор *Послания Псевдо-Аристеея к брату его Филократу и Филон*.

В главных своих произведениях (*Протретики*, *Педагог* и *Строматы*) Климент стремится изложить христианское учение в его связях с иудаизмом, с греческой философией и с христианскими ересями, преследуя цель не только сохранить традицию во всей полноте, но и оправдать ее как полезную и даже необходимую. Цитаты из философов, во множестве встречающиеся в его произведениях, послужили для составления современных собраний фрагментов досократиков, стоиков, Эпикура и пифагорейцев.

Помимо того что они интересны в доксографическом плане, произведения Климента Александрийского представляют

бесспорный интерес и с точки зрения их собственного философского содержания, и сами их наименования сразу вписывают их в греческую культурную традицию. *Протретики* (*Увещание к эллинам*) прилагает к христианству увещание Аристотеля обратиться к философии. *Педагог* относит к деяниям божественного Логоса нравственное формирование христианина, как теоретическое, так и практическое, причем автор ограничивается экзотерическим учением. Климент широко прибегает к темам диатрибы. *Строматы* (букв.: *Лоскутный ковёр*) отсылают нас к литературному жанру *Miscellanea*. Полное наименование этого произведения — *Смесь различных заметок, касающихся знания (гносиса), составленных в соответствии с истинной философией* — указывает на то, что оно поднимает читателей на высший уровень просвещенности. *Краткие объяснения* (*Нуротырöseis*), от которых сохранились лишь фрагменты, напоминают заглавие одного из трактатов Секста Эмпирика. Последние два произведения построены по принципу постепенного приобщения к философской истине.

Отмежевываясь от Гермия, воспринимающего греческую философию как «бесовский подарок» (см. выше, с. 784–785), Климент считает, что она дарована Богом, который передал ее грекам при посредстве низших ангелов (*Строматы* VII, 2, б. 4), ибо традиция, заключающая в себе так много полезного, не могла быть принесена дьяволом (*Строматы* VI, 8, 65 сл.). Появившись по воле самого Бога, эта философия просто не могла не быть благой. Коротко говоря, достоинство греческой традиции и заслуги греческих авторов доказывают божественное происхождение философии, а божественное происхождение подтверждает ее высокие свойства. Философия — это завет между Богом и греками, подобно тому как для евреев заветом Бога с ними выступает Закон.

Того, что Бог заместил философию верой, недостаточно, чтобы доказать порочность философии. Новый Завет пришел на смену Ветхому, но не упразднил его, а дополнил. Ветхий Завет и философия вместе открыли путь для христианства. Даже если обвинять философию в заимствованиях из еврейской традиции, этого недостаточно для ее осуждения. Это лишь свидетельствует о том, что в философии не содержится ничего дурного.

Такое понимание роли философии в прошлом подводит к пониманию той роли, которая должна быть признана за нею

отныне. Поскольку философия служила предуготовлением к вере, она не может заключать в себе истину и замещать собою веру; с другой стороны, в ней можно обнаружить много заблуждений; так, например, она слишком часто смешивала Бога с его творениями (*Протретики*, 5, 67). Но она может быть полезным вспомогательным средством, позволяющим оградить веру от нападков извне. Более того — если прибегнуть к стоической терминологии, — философия, не будучи по отношению к истине ни действующей, ни необходимой причиной, может рассматриваться как причина вспомогательная (*Сфроматы* I, 20, 99). Значит, можно использовать предоставляемые ею доказательства для подтверждения божественных учений: нельзя достигнуть истинного познания Бога, не отрешаясь от плоти и от мира, познание Бога есть божественный дар и проч. Таким образом, философия помогает укреплению веры.

Философия есть пропедевтика. До христианства она была для души предуготовлением, посредством естественного разума, к откровению, даруемому верой. Теперь она средство, обеспечивающее доступ к рациональному познанию того, что дано верой на уровне откровения. Так формулируется и генерализуется идея божественного наставления или, по выражению Евсевия, «приготовления к Евангелию». Это божественное наставление может пониматься двояко. Можно считать, что Бог воспользовался философской традицией как средством возвысить людей до веры. Но можно также считать, что Бог использует веру, чтобы впоследствии возвысить нас — посредством философии — до интеллектуального постижения истины. В первом случае философия выступает по отношению к вере как средство воспитания, во втором случае вера оказывается средством воспитания по отношению к философии.

Обе эти пропедевтики мы найдем в творчестве Климента, и парадоксальным образом он оправдывает первую через вторую. Действительно, христианин должен стремиться перейти от веры к истинному знанию (*gnōsis*/γνώσις). Вера (*pistis*/πίστις) относится к знанию (*gnōsis*) так, как предвосхищение (*prolēpsis*/πρόληψις) (см. об этом на с. 534–539) относится к научному знанию (*epistēmē*/ἐπιστήμη), и обладатель знания по отношению к невежественному верующему — то же, что взрослый по отношению к ребенку. Желающего достигнуть знания без философии, без диалектики и без исследования природы можно уподобить тому, кто хочет собрать урожай виногра-

да без возделывания лозы (*Строматы* I, 9). Итак, философией можно пользоваться только при господстве веры, но она необходима, поскольку открывает доступ к знанию.

Такое обоснование получает выработанная Климентом концепция знания (gnōsis) в ее противопоставлении соответствующей концепции гностиков. Речь не идет более о растворении догматических учений в некоем высшем рациональном знании. В рамках этой же концепции обосновывается иерархия наук, выстроенная Климентом под влиянием Филона. Как философия является служанкой теологии, так энциклопедические науки (свободные искусства), в свою очередь, служат философии, и стать независимыми от нее они могли бы только в результате заблуждения, сопоставимого с отделением философии от теологии. Единство человеческой способности к познанию, которая, при разнообразии объектов своего приложения, оказывается повсюду одной и той же, приводит нас к пониманию того, что философия может без каких-либо затруднений прилагаться к вере и сочетаться с ней в единой мудрости (*Строматы* I, 5, 30).

Но в чем состоит эта философия? Она должна иметь своим содержанием христианскую истину. В качестве философии, обязанной стимулировать рациональное познание этой истины, ей следует быть «научно доказательной». Поэтому Климент отвергает такую историю философии, которая рассматривалась бы сама по себе, в изначальном смешении противоречий и заблуждений, без введения критериев, позволяющих отделить в ней хорошее от дурного. Он, напротив, принимает философию, рассматриваемую с эклектической точки зрения, согласующейся с нормами христианской истины: «Под философией я понимаю не стоицизм, не платонизм, не эпикуреизм, не аристотелизм, а то, что каждая из этих школ говорит истинного, научающего праведности в соответствии со священной наукой; это эклектическое целое я и называю философией» (*Строматы* I, 7, 37. 6). Вера доставляет «критерий знания» (*Строматы* II, 4, 15. 5), делающий возможным этот двоякий труд разделения и синтеза. Таковы принципы, лежащие в основе апологетического эклектизма, который будет существовать на протяжении многих веков.

В главном труде Климента, *Строматах*, философия предстает как богатая в своем эклектизме сокровищница методов, рассуждений и концепций, и в сокровищнице этой можно по-

черпнуть не только то, что способно защитить богооткровенное учение, но и то, что возвышает веру до знания, сообразно с требованиями рациональности. Не существует школы, которая не усвоила бы себе хотя бы малую часть истины (*Строматы* I, 13, 57). Поэтому не следует удивляться, что Климент, посвятивший целую главу *Стромат* перечислению философов с учетом их школьной преемственности (*Строматы* I, 14), широко пользуется доксографией.

Поборником этих воззрений и этого метода был Ориген, даже если то, что он являлся учеником Климента Александрийского, есть лишь более или менее правдоподобное предположение. Биография Оригена известна нам благодаря Евсевию Кесарийскому (см. ниже, с. 801–803). Евсевий посвятил ему основную часть VI книги *Церковной истории*, собрал большую часть его писем и вместе с Памфилом, учеником Оригена, написал *Апологию Оригена*, от которой сохранилась целая книга в латинском переводе Руфина (*Греческая патрология* XVII, 521–616). Ориген родился в Александрии в 185 или 186 г. в христианской семье. Первоначальное образование он получил у своего отца Леонида, в 202 г. казненного во время гонений, воздвигнутых Септимием Севером. Ориген посвятил себя преподаванию, но его карьера была пресечена массовыми убийствами представителей Александрийской Церкви при императоре Каракалле. Ему пришлось удалиться в Палестину, но вскоре он был вызван обратно своим епископом Димитрием. В Александрии Ориген активно занялся весьма значимой литературной деятельностью. Во время поездки в Грецию он в 230 г. был рукоположен в пресвитеры епископами Иерусалима и Кесарии. Обиженный этим Димитрий осудил ряд положений в учениях Оригена, и тот был вынужден покинуть Александрию. В 231 г. он обосновался в Кесарии, где и продолжил свои труды. Во время Дециева гонения Ориген неоднократно подвергался пыткам; его здоровье было подорвано, и в 254 г. он умер в Тире в возрасте 69 лет.

Ориген не столь охотно, как Климент Александрийский, признает свой долг перед античной философией, однако он ее знает и прибегает к ней. И, главное, он старается построить цельную доктрину, отправляясь от всех элементов, объединенных Климентом в явно бессистемной форме; правда, надо иметь в виду, что доктрина Оригена отличается «эзотеризмом». На такой основе Ориген, используя, в первую оче-

редь, платонические учения, восхваляет христианские догмы. С гораздо большей последовательностью, чем Климент, он пытается установить рациональный характер христианской веры, полемизируя, в частности, с *Aléthês logos* (*Истинным словом*) Цельса. Четыре книги трактата Оригена *О началах* и восемь книг его трактата *Против Цельса* трояким образом способствуют пополнению наших знаний о греческой философии. Здесь приведены названия и помещены фрагменты сочинений, не известных нам из других источников: это написанные в платонической традиции сочинения Нумения и Цельса и принадлежащие к стоической традиции сочинения Хрисиппа, Херемона, Герофила, Мусония и нескольких анонимов. Ориген проясняет сложные вопросы стоицизма, с которым он был знаком, и предоставляет точные сведения относительно современного ему среднего платонизма. И, наконец, из произведений Оригена мы узнаем некоторые приемы сочинения школьных философских трудов — как писали, например, вступление к работе или какова была композиция трактата по физике.

Трактат *О началах* строится следующим образом. В первой книге, посвященной учению о Боге, говорится о единстве Бога, об иерархии трех Лиц и об их отношениях. Вторая книга, посвященная космологии, трактует о сотворении мира, причем этот акт мыслится как следствие падения ангелов; о человеке, определяемом как дух, ниспавший в тело; о грехопадении Адама и об искуплении. Главные темы третьей книги, трактующей вопросы антропологии, — соединение души и тела и свобода воли. В четвертой книге, посвященной телеологии, подводится итог всему предыдущему и рассматривается вопрос о смысле Св. Писания. В своем трактате Ориген, полемизируя с пантеистическими концепциями стоиков и гностиков, отстаивает идею неизменного Бога. При этом он не основывает свою теологию на учении о Логосе как источнике всякого знания — подобно Юстину, — хотя у него и отмечается решающее влияние платонизма. Начало всего — Бог, который есть Отец, всецело непостижимый, но человеческий дух, наделенный разумом, располагает средствами достигнуть частичного познания Бога и Образцов (или Парадигм), каковые суть его мысли; этот пункт своего учения Ориген заимствует у среднего платонизма, на который оказал влияние аристотелизм.

Большой интерес представляет также сочинение *Против*

Цельса, это связано с тем, что Ориген приводит там обширные извлечения из *Alèthēs logos* Цельса, ныне утраченного произведения, особое значение которого состояло в том, что оно, несомненно, являлось первой попыткой последовательного опровержения христианства. Цельс, обнародовавший свою книгу около 179–180 г., был знаком как с гностическими сектами, так и с «официальной» Церковью; он рассуждает здесь с позиций платоника, хотя и вкладывает ряд возражений в уста египетских иудеев, впрочем, хорошо знакомых с учением о Логосе. В сочинении *Против Цельса* с необыкновенной ясностью обнаруживается противостояние между христианством во всех его формах, с одной стороны, и язычеством, конкретно представленным философией, — с другой.

Ориген первым выстроил, придерживаясь четкой логической последовательности, целостную систему христианских догматов и первым поставил философию, в тех формах, какие она принимала в истории, на службу теологии. Многие богословы пошли по его стопам: Евсевий Кесарийский, Василий Великий, Григорий Назианзин, Григорий Нисский и Немесий.

Евсевий родился в Палестине около 260 г.; образование он получил в Кесарии, где стал помощником ученика Оригена Памфила, который мученически погиб во время гонений Диоклетиана в 310 г. Будучи весьма близок к императору, Евсевий по случаю тридцатилетия его царствования, уже став к тому времени епископом Кесарийским, произнес похвальную речь, посвященную Константину. После смерти императора он написал панегирик. Гонения, пережитые при Диоклетиане, и превращение Римской империи в христианское государство при Константине были для Евсевия Кесарийского основными источниками вдохновения.

Размахом своих исследований и образованностью Евсевий превосходит всех Отцов Церкви, за исключением Оригена. Он был неутомимым тружеником, продолжавшим свою деятельность до весьма преклонных лет. Его трактаты — это настоящие сокровищницы, где содержится значительное число извлечений из произведений как языческих, так и христианских авторов, многие из которых ныне утрачены.

Три наиболее известных труда Евсевия — *Церковная история*, *Доказательство в пользу Евангелия* и *Приготовление к Евангелию*. *Церковная история*, состоящая из десяти книг, охватывает пе-

риод от начального состояния Церкви до поражения Лициния в 324 г. и восшествия на престол Константина. *Доказательство в пользу Евангелия*, включающее двадцать книг, из которых сохранились только первые десять и часть пятнадцатой, является ответом на обвинения со стороны иудеев, сводившиеся к тому, что христиане, даже не сочтя нужным подчиниться требованиям Закона, приняли иудаизм лишь затем, чтобы сподобиться благословений, обещанных богоизбранному народу. Что касается *Приготовления к Евангелию*, в пятнадцати книгах, то в этом произведении Евсевий отстаивает христианскую религию перед язычниками. В первых трех книгах обсуждаются непристойные языческие мифы и отвергается возможность их аллегорического толкования, практиковавшегося неоплатониками с целью их реабилитации. В книгах IV и V говорится об оракулах. Книга VI заключает в себе полемику против тех, кто верит в Судьбу. В следующих семи книгах показано, насколько правы были христиане в том, что отреклись от религии и философии греков и приняли Писания евреев. Здесь мы находим распространенную тогда тему плагиата: греческие философы позаимствовали лучшие из своих идей у Моисея и пророков, живших задолго до них. И, наконец, в XIV и XV книгах вскрываются противоречия, существовавшие между греками, и основные заблуждения, свойственные их учениям.

Евсевий написал также труд *Против Порфирия* в 25 книгах; в этом ныне утраченном произведении, опровергающем положения трактата Порфирия *Против христиан* (в 15 книгах), выносится суровый приговор греческой философии. Евсевий заявляет, что он не обнаружил в ней ничего, кроме множества суетных измышлений и пустых словопрений (*Приготовление к Евангелию* XIV, 9). Противоречия между всеми школами по наиболее важным вопросам свидетельствуют о полной бессодержательности философии эллинов (*Приготовление к Евангелию* XIV, 2). Но эта попытка доказать превосходство христианского откровения над языческой философией предпринята автором, который сам хорошо знаком с греческой мыслью. Три книги *Приготовления к Евангелию* — XI, XII и XIII — посвящены Платону и платонизму; именно отсюда мы почерпнули большую часть фрагментов, сохранившихся от таких представителей среднего платонизма, как Агтик, Нумений и Ориген-язычник. Книга XIV составляет важнейший источник наших познаний о скептиках и киренаиках. Кроме того, Евсевий, оче-

видно, был знаком с более ранним изданием трактатов Платона, чем *Эннеады*, изданные Порфирием в 301 г. Согласно Евсевию, Платон вводит нас в «преддверие истины» (*Приготовление к Евангелию XIII*, 14, где препарируется *Филеб*, 64 с) — той истины, которую содержит в себе христианство, знаменующее завершение, а не уничтожение предшествующей ему философии (*Приготовление к Евангелию I*, 4). Своей полемикой с этой философией Евсевий стремится не обратить в ничто греческое наследие, а, напротив, доказать его глубинную необходимость и разумность (*Приготовление к Евангелию XV*, 2).

Василий родился в Кесарии Каппадокийской в 330 г. в семье христиан; учился он в Константинополе и Афинах у риторов Гимерия и Проэресия, пока не встретился с Либанием (см. Часть восьмую — «Византийский мир и греческая философия», с. 824). Василий составил *Правила* для монашеских общин, основанных им в Малой Азии. В 370 г. он стал епископом Кесарийским; умер в 378 г. В *Правилах* можно обнаружить следы влияния стойка Мусония Руфа и неоплатоника Порфирия, но следы эти совсем незначительны. Тринитарная теология Василия включает некоторые элементы, почерпнутые в творчестве Платона, которое он, судя по всему, знал лишь в разрозненных отрывках. Так, Василий принимает термин «ипостась», позволяющий ему соотнести с Единым, с Умом и с Бытием соответственно три Лица: Отца, Святого Духа и Сына — и показать, каким образом они реально составляют одну «сущность».

Григорий Назианзин родился в 329 г. в Назианзе, в Каппадокии, где отец его был епископом. В Афинах он учился у тех же учителей, что и его друг Василий Кесарийский, и разделял склонность Василия к аскетизму. Из-за теологических и политических столкновений ему пришлось покинуть Константинополь. Удалившись в Каппадокию, он посвятил себя творчеству (в первую очередь поэтическому и ораторскому), в котором чувствуется хорошее знакомство с языческой традицией. Тем не менее Григорий Назианзин — ортодоксальный христианин, и нетрудно выявить различия между его тринитарной теологией и метафизикой Платона (*Энн. V*, 1 и *V*, 2). Умер он в 389 г.

Григорий Нисский, родившийся около 335 г., был младшим братом Василия Кесарийского; в 371 г. последний поставил его епископом города Ниссы. Никто из Отцов IV в. не придавал столь большого значения философии, как Григорий Нисский,

предпринявший попытку сближения таинств веры с человеческим знанием. Он сравнивает философию с Невестой из Песни песней (in *Cant. Canticorum*, 6), ибо философия учит нас, как мы должны относиться к божественному. В его *De anima et resurrectione* многое заимствовано из наследия Платона, в особенности из диалога *Федон*; однако он отвергает идею предсуществования души и ее природного бессмертия. Григорий Нисский осуществил оригинальный и глубокий синтез христианской мысли и мистицизма Плотина, но этот синтез привел к полному преображению платонизма. Как бы то ни было, то, что у него отмечено платонизмом, соответствует доктрине, общей для всех других современных ему философских школ. Так, например, его этическое учение окрашено в ярко выраженные стоические тона.

Епископ Эмесский (Сирия) Немесий (возможно, он — тот правитель Каппадокии, которому около 385 г. Григорий Назианзин направил четыре письма и одно стихотворение), обнаруживает в своем сочинении *О природе человека*, написанном в последнее десятилетие IV в., солидные познания как в медицине (они почерпнуты у Галена), так и в философии (они исходят в основном от Порфирия). В сфере теологии Немесий развивает весьма оригинальную мысль: духовная жизнь человека обуславливается естественными ограничениями его тела.

Фальсификатор, выдававший себя за афинянина, обращенного в христианство св. Павлом (см. выше, с. 771), Псевдо-Дионисий Ареопагит, не выражает открыто свое отношение к языческой философии. Однако в 495–525 гг. он развивает доктрину, согласно которой возможна теология положительная (катафатическая) и отрицательная (апофатическая), а это — не что иное, как христианская доктрина, переосмысленная с помощью понятий, заимствованных, в первую очередь, у Прокла.

Псевдо-Дионисий оставил нам некий эквивалент теургии в двух своих трактатах: *О небесной иерархии* и *О церковной иерархии*; здесь описана совокупность посредствующих звеньев, обеспечивающих в самом исхождении (эманации) многообразное и упорядоченное обращение, вследствие которого всё постепенно вновь приводится к Богу и совершается обожение сотворенного. Псевдо-Дионисий не желает объяснять мироздание так, как пытались объяснять его древние философы —

Платон, Аристотель, стоики, автор псевдо-аристотелевского трактата *De mundo*, Филон, Плотин, Ямвлих и даже Василий Кесарийский. Он предпочитает рассматривать чувственный мир как область символов, которые могут и должны вводить человеческие умы в мир умопостигаемый: это жизнь Церкви, ангельские сущности и Божество. Пространство космологии, еще занимавшей умы последних неоплатоников (особенно Прокла и Ямвлиха), сужается в пользу созерцания и теологии. Однако такое мироздание не вполне свободно от космологии, и определяется оно, в конечном счете, через соотнесение с космологическими идеями.

В соответствии с иудео-христианским откровением Дионисий утверждает, что Творец един и всемогущ. Не существует иных причин, кроме Бога: Демиург и второстепенные божества, управляющие миром материальным или миром умопостигаемым, исключаются, что знаменует существенный отход от неоплатонизма. Но идея творения не исчерпывается созидательной функцией Бога. Акт творения приобретает новое значение, включающее в себя обоживающее действие, создание условий для христианского борения, учреждение священных ритуалов, очищение умов. Иными словами, созидательная функция объединяет в Боге атрибуты Творца и атрибуты Спасителя. Поэтому космология и сотериология становятся неотторжимыми друг от друга. Кроме того, исходная противоположность, царящая в мире гностиков, в мире Маркиона и Мани, смягчается вплоть до полного исчезновения. Связь двух миров — духовного и чувственного — обнаруживается, в первую очередь, в том, что чувственный мир предназначен для явления божественных тайн.

Как учит Псевдо-Дионисий в трактате *О божественных именах*, имена Бога, используемые Священным Писанием, соответствуют тем его проявлениям, в которых Бог исходит за пределы своего неизреченного единства, постольку, поскольку он являет себя в мире умопостигаемом и чувственном. И каковы бы ни были применяемые к нему имена, нормой экзегезы остается отрицательный к ним подход. Ибо ни одно имя, строго говоря, не подходит Богу и его не определяет. Этот путь радикального отрицания предполагает, в сущности, невыразимое превосходство Божие. При таких посылках мистический опыт, как это разъясняет Псевдо-Дионисий в кратком трактате *О мистическом богословии*, и не может быть иным, как толь-

ко отрицательным. Ум должен всего совлечься, включая и себя самого, ради соединения с трансцендентным Богом.

Латинская апологетика также развивалась в сторону примирения, даже если поборники его здесь не столь многочисленны и в своем доверии к античной философии нередко выказывают меньшую убежденность, чем греческие представители этого направления.

Минуций Феликс, римский адвокат, чья наиболее продуктивная деятельность пришлась предположительно на период с 200 по 240 г., является автором сочинения *Октавий*, диалога, написанного на изысканном и ироничном латинском языке. Один из собеседников — язычник Цецилий Наталий, приводящий против христианства аргументы, выдвинутые Фронтонем; другой собеседник — христианин Октавий, прибегающий к аргументам, заимствованным у Цицерона и Сенеки. Цель этого произведения, созданного, судя по всему, под влиянием *Прошения за христиан* Афинагора (см. выше, с. 794), — показать, что идея единства Бога уже присутствовала у крупнейших философов, таких, как Платон, Аристотель, Эпикур и стоики. Стоики учат о Промысле, а Платон в *Тимее* высказывается почти как христианин. Можно утверждать, что все христиане — философы, а все философы — уже христиане. Действительно, рассматриваемое в отвлечении от всех его догматов, христианство есть не что иное, как религия человечества. Следовательно, в христианстве осуществляется идеал языческой философии, а философия, в свою очередь, оказывается сокровищницей мудрости.

В сочинении *De statu animae* Клавдиан Мамерт (V в.), священник Вьеннской Церкви (Дофине), опровергает концепции Илария Пиктавийского (ум. 367), Иоанна Кассиана (между 360 и 435), а также Фавста касательно материальности души. Он защищает положение о нематериальности души, обращаясь к философии греческой и римской и даже к философии «варваров» (Зороастр, брахманы, Анахарсис и др.). Он полагает даже, что, еще до божественного откровения, философам, и в особенности Платону, дано было узреть истину. Душа не может быть подведена под категорию количества, ее главные свойства: память, разумность и воля — ускользают от любого количественного определения. Кроме того, душа есть жизнь тела, и ее присутствие в теле — явление одного порядка с присутствием Бога в мире.

Минуций Феликс и Клавдиан Мамерт не оказали значительного влияния на развитие христианской мысли. Иное дело — Августин (354–430). Однако здесь мы учтем лишь те моменты его творчества, которые отражают отношения между христианством и языческой философией.

Августин родился в городе Тагаст, в Северной Африке. В 19-летнем возрасте, проходя курс риторики, он по прочтении *Гортензия* Цицерона предается занятиям философией. В молодости Августин принимает манихейство. Завершив учение в Карфагене, он становится преподавателем риторики, сначала в том же городе, а затем, после краткого пребывания в Риме — в Милане. В 386 г. на него оказывает глубокое влияние проповедническая деятельность Амвросия, епископа Миланского (Медиоланского): именно тогда он читает труды неоплатоников (Плотина и Порфирия?), переведенные на латинский язык Марием Викторином. В 386–387 гг. Августин оставляет манихейство (см. выше, с. 779–780) и, удалившись на некоторое время в Кассициак, близ Милана, к Пасхе 387 г. принимает крещение. Вернувшись в Африку, он основывает монашескую общину, в которой надеется провести всю свою жизнь. Его поставляют пресвитером, а в 395 г. он становится епископом Гиппонским, продолжая жить внутри монашеской общины. Жизнь Августина до самой смерти была исключительно насыщена пастырскими и административными трудами; он активно противодействовал манихеям, язычникам, донатистам (церковь мучеников «пуританской» окрашенности, существовавшая в Африке в IV — начале V в.), а также пелагианам, приверженцам Пелагия (монаха из Британии, жившего в Риме, а после вторжения Алариха перебравшегося в Африку, где он вступил с Августином в полемику о свободе воли).

Наследие Августина включает философские диалоги, написанные им незадолго до крещения или в скором времени после него, *Исповедь* (397–401), *О Троице* (ок. 400–411), *О Граде Божием* (413–421), многочисленные полемические сочинения, проповеди и трактаты, посвященные вопросам вероучения.

Вначале Августин, судя по всему, соглашается с Тертуллианом и Лактанцием, отказываясь от какого-либо использования философской традиции. «Зачем нужна, — вопрошает он, — эта наука, пребывающая в полнейшем неведении (*imperitissima*) и предоставляющая нам возможность радоваться знанию того, что думали Анаксимен, Анаксагор, Пифагор, Демокрит и

другие авторы того же рода, которые производят впечатлительные мужей ученых и образованных, тогда как все это далеко от истинных познаний и от подлинной учености?» (*Epistula ad Dioscorum*, *Латинская патрология XXXIII*, 442). Истину следует утверждать ради нее самой, а не из ложного почтения к какому-либо авторитету: «Истина должна нам быть дорога не потому, что она не ускользнула от Анаксагора, а потому, что это — истина, даже если ни один из них {почитаемых мыслителей} ее не познал. Итак, если знакомство с каким-либо писателем, быть может, узревшим истину, не должно преисполнять нас суетной гордыней, как если бы мы сами были людьми учеными, и если несомненная реальность самой истины, реальность, в силу которой мы можем быть людьми подлинно учеными, также не должна пробуждать в нас гордыню, то разве выражения и мнения людей, мысливших только ложное, могут служить вспоможением для нашего учения и совлекать покровы с того, что сокрыто?» (*Epistula ad Dioscorum*, *Латинская патрология XXXIII*, 445). Этими словами Августин отрешается от усилий тех, кому хотелось бы подкрепить представляющиеся им верными положения демонстрацией их согласия с философской традицией. Но он и не отказывается безоговорочно и принципиально от любой попытки использовать эту традицию как пропедевтику к истинной философии — христианству — и как средство ее постижения интеллектом.

Рационализм, характерный для мышления Августина и делающий его христианским философом, исключает подобный радикальный отказ от философии: свет разума, исходящий от Бога, бесспорно, воодушевлял философию в ее стремлении к истине. Науки, возможность которых обусловлена разумом, ведут даже к познанию Бога. Эта позиция приводит Августина к эклектизму, способному отбирать нужное в различных философских системах (*De civitate Dei VIII*, 10). Такая установка напоминает эклектизм Климента Александрийского. Но Августин идет значительно дальше.

Он вводит новое понятие, изменяющее видение истории: это понятие провиденциального прогресса. Рассматривая всю историю цивилизации как войну между двумя царствами — *civitas terrena* и *civitas coelestis*, — Августин описывает эволюцию, которая постепенно приводит к установлению царства Благодати. Этим и предопределено его суждение об античной философии. Начиная с досократиков Фалеса, Анаксимандра, Анак-

симена греки беспрестанно продвигались к истине, что в особенности верно в отношении платоников и, в первую очередь, Порфирия (*De civitate Dei* VIII, 5). Только чувство гордыни удержало последних от того, чтобы стать учениками Христа (*De civitate Dei* VIII, 5).

В конце сочинения *Contra Academicos* (III, 17, 37 – 19, 42) Августин отмечает, что именно Платон считается тем мыслителем, который превратил философию в совершенное учение, присоединив диалектику к сократической этике и к пифагорейской науке о вещах божественных и природных. Августин редуцирует платонизм к теории двух миров – умопостигаемого и чувственного; при этом он подробно описывает превратности истории Академии, которая заняла срединную позицию между эзотерическим учением и тактикой скептицизма, до Платона, в чьем лице Платон как бы прожил вторую жизнь. С точки зрения Августина, платонизм и христианство согласны в том, что касается мира умопостигаемого, иначе говоря, в том, что касается Бога и Слова (см. *Исповедь* VII, 9, 13), и противостоят материализму философии мира сего. Разделение же между христианством и платонизмом вызвано уничтожением Ума, осуществляемым через воплощение Христа, что немислимо для неоплатоника, твердо придерживающегося своего учения. Сама концепция истории оказывается трансформированной в результате панорамного видения исторического становления – как поступательного движения, разделяющегося на периоды.

Идея всеобщей истории, направленной к торжеству религиозной истины, находит свое воплощение в идее поступательного развития человечества, развития, мыслимого в категориях закономерного возрастания единого великого индивидуума: «Как идет правильно поставленное образование одного человека, так и образование рода человеческого, насколько это касалось народа Божия, совершалось в известные периоды времени, как бы по возрастам, возводя его от временного и видимого к понимаю вечного и невидимого» (*De civitate Dei* X, 14)¹. Далее в том же произведении понятие прогресса прилагается ко всем областям человеческой цивилизации – к земледелию, промышленности, мореплаванию, искусствам. Нау-

1. Эта и следующая цитаты даны по изд.: Блаженный Августин. *Творения*, т. 3. СПб.–Киев, 1998 (вторая цитата – с некоторыми изменениями).

ки и философия не составляют исключения: «не изобретено ли разумом человеческим и не изучается ли столько и таких искусств, отчасти необходимых, а отчасти и касающихся удовольствий, что эта превосходящая все другие силы ума и разума... способность... показывает, какое великое благо имеет человек в своей природе, благодаря чему он смог или изобрести эти искусства, или научиться им, или научить им других? [...] Кто, наконец, сможет определить, сколько употреблено остроумия философами и еретиками для защиты даже лжи и заблуждений? Ибо в настоящем случае мы говорим о природе человеческого ума, которой украшена наша смертная жизнь, а не о вере и о пути истины, которыми приобретается жизнь бессмертная» (*De civitate Dei* XXII, 24). Скорее всего, именно эта мысль побуждает Августина критически пересмотреть в *Граде Божием* (VIII, 11) свое прежнее мнение о заимствованиях, сделанных греками и особенно Платоном у более древних философов, «варваров», — речь идет в первую очередь о заимствованиях из учения Моисея. Ему представляется, что соображения хронологического порядка исключают прямое влияние. А что касается влияния косвенного, то в нем он вообще не видит смысла, так как естественный свет разума мог быть достаточным, чтобы открыть Платону все то, что есть истинного в его теологии.

Августин приступил к работе над *Градом Божиим* в 410 г., вскоре после взятия Рима Аларихом. В 429 г. вандалы высадились в Африке и подвергли осаде город Гиппон, епископом которого был Августин. Августин стал свидетелем того, как рушится мир, — это был мир древний. На развалинах древнего мира предстояло быть возведенным миру новому, от древнего весьма отличному. Однако парадоксальным образом именно византийская религиозная ортодоксия выдвинулась на первое место после того, как вследствие поражения готов в 533 г. было подавлено любое проявление философской активности в латинском мире. Это затмение в области философии длилось до тех пор, пока не наметилось, в IX в., Каролингское возрождение.

БИБЛИОГРАФИЯ

ИНАКОМЫСЛИЕ

- Le Boulluec A. *La notion d'hérésie dans la littérature grecque. II^e-III^e siècles*. Paris, Études augustinienes, 1985, 2 vol.
- Mansfeld J. *Heresiography in Context. Hippolytus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy*. Leiden, Brill, Philosophia antiqua 56, 1992.

ГНОСТИЦИЗМ

- Pétrement S. *Le dieu séparé. Les origines du Gnosticisme*. Paris, Cerf, 1984.
- Tardieu M. et Dubois J.-D. *Introduction à la littérature gnostique I, Collections retrouvées avant 1945, Initiations au Christianisme ancien*. Paris, 1986.
- Tardieu M. Les Gnostiques dans la *Vie de Plotin*. Analyse du Chapitre 16, Porphyre, *La Vie de Plotin II*. Paris, Vrin, 1992, 503–563.
- The Fac-simile Edition of the Nag Hammadi Codices*. Leiden, Brill, 1972–1984, 12 vol.
- The Nag Hammadi Library in English*, пер. и вст. ст. членов Coptic Gnostic Library Project of the Institute for Antiquity and Christianity, Claremont [Cal], изд. под ред. J. M. Robinson, 3^e éd. révisée. San Francisco, 1988.
- Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: Tratados filosóficos y cosmológicos*, пер. и прим. A. Piñero, J. Montserrat Torrents, F. García Bazán и др. Sagasta, ed. Trotta, 1997. [Новый исп. пер.]
- Переводы доступны в следующих сериях:
- *Bibliothèque copte de Nag Hammadi*. Québec, Presses de l'Université Laval, 1977.
 - *Sources gnostiques et manichéennes*. Paris, Cerf, 1984.
 - *Nag Hammadi Studies*. Leiden, Brill, 1971.
- А также в периодических изданиях:
- *Theologische Literaturzeitung*.
 - *Orientalistische Literaturzeitung*.

Ежегодная библиография по гностицизму публикуется в журнале *Novum Testamentum*.

Манихейство

В работе Н.-Ch. Puech. *Le manichéisme, Histoire des Religions*, II. Paris, Pléiade, 1972, 637–641 помещен список основных изданных источников. По тюрко-иранскому манихейству см.: Sundermann W. *Mittelpersische und parthische kosmologische und Parabeltexte der Manichäer*. Berlin, 1973; Zieme P. *Manichäisch-türkische Texte*. Berlin, 1975; Boyce M. *A reader in Manichaean middle Persian and Parthian*. Téhéran / Liège, 1975, со словарным дополнением, вышедшим в 1977 г. См. научную литературу по араби-

стике: Monnot G. *Penseurs musulmans et religions iraniennes*. Le Caire / Beyrouth, 1974. Сводка, отражающая исследования по манихейству, вышедшие после 1977 г., ежегодно публиковалась М. Tardieu в *Abstracta Iranica* с I, 1978 по X, 1986. Библиографические сведения собраны в *Études manichéennes: bibliographie critique 1977–1986*. Пересмотренные и дополненные сведения в *Abstracta Iranica*, vol. I–X, предисловие и индекс М. Tardieu. Téhéran / Paris, Institut français de recherche en Iran, 1988.

Tardieu M. *Le manichéisme*. Paris, PUF, «Que sais-je?», n° 1940, 1981.

Герметический корпус

Hermès Trismégiste, изд. и пер. А. D. Nock и А. J. Festugière. Paris, Les Belles Lettres, 1945–1954, 4 vol.

Festugière A. J. *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, 4. vol, 1942–1953, репринт Paris, Les Belles Lettres, 1983, 3 vol.

Fowden G. *The Egyptian Hermes*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1986.

Mahé J.-P. *Hermès en Haute-Égypte. Les textes hermétiques de Nag-Hammadi et leurs parallèles grecs et latins*. Québec, Presses de l'Université Laval, 1978–1982, 2 vol.

ИУДЕЙСКИЙ СИНКРЕТИЗМ

Аристобул

Fragmente jüdisch-hellenistischer Exegeten: Aristobulos, Demetrios, Aristeas, в *Unterweisung in lehrhafter Form*, изд. А. Н. J. Gunneweg и др., Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit III, 2. Gütersloh, G. Mohn, 1975, 261–279. [Издание фрагментов с немецким переводом.]

Walter N. *Der Thorasausleger Aristobulos. Untersuchungen zu seinen Fragmenten und zu pseudepigraphischen Resten der jüdisch-hellenistischen Literatur*, Texte und Untersuchungen 86. Berlin, Akademie Verlag, 1964.

Филон

Œuvres complètes, греч. текст и франц. пер. под ред. R. Arnaldez, C. Mondésert и J. Pouilloux. Paris, Cerf, 1961–1979, 35 vol.

Philo of Alexandria. An annotated bibliography, сост. R. Radice и D. T. Runia. Leiden, Brill, 1988.

Bréhier É. *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie* [1925]. Paris, Vrin, 1950.

Nikiprowetzky V. *Le Commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie*. Paris, Cerf, 1977.

Nikiprowetzky V. *Études philoniennes*. Paris, Cerf, 1997. [Сборник уже опубликованных статей.]

Runia D. T. *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. Leiden, Brill, *Philosophia antiqua* 44, 1986.

Runia D. T. *Philo and the Church Fathers*, A collection of papers by David Runia. Leiden, Brill, 1995.

ОРТОДОКСИЯ

Общая библиография

Рабочие инструменты

Geerard M. *Clavis Patrum Graecorum*. Turnhout, Brepols, 5 vol.: I (1983), II (1974), III (1979), IV (1980), V (1987). [Важнейший рабочий инструмент.]

Dekkers E. et Gaar A. *Clavis Patrum Latinorum* [1961]. Turnhout, Brepols, 1995³. [Важнейший рабочий инструмент.]

Wolfson H. A. *The Philosophy of the Church Fathers*, t. I, Cambridge [Mass.], Harvard Univ. Press, 1956.

Quasten J. *Initiation aux Pères de l'Église* [1950–1962]. Paris, Cerf. Т. 1–2: *Initiation aux Pères de l'Église*, пер. с англ. J. Laporte, 1955, 1957; т. 3: *L'âge d'or de la littérature patristique grecque du Concile de Nicée au Concile de Chalcedoine*, пер. с англ. J. Laporte, 1963; т. 4: *Du Concile de Nicée (325) au Concile de Chalcedoine (451)*. *Les Pères latins*, под ред. A. di Bernardino, пер. с итал. J.-P. Vagot, под ред. A. G. Hamman, предисловие J. Quasten, 1986. [Наиболее полное общее введение.]

Gueroult M. *La patristique et la tradition philosophique*, в *Histoire de l'histoire de la philosophie*, t. I. Paris, Aubier, 1984, chap. 3. [Превосходное введение, послужившее отправным пунктом для данной главы.]

Les règles de l'interprétation, изд. M. Tardieu. Paris, Cerf, 1987.

— Dubois J.-D. «L'exégèse des Gnostiques et l'histoire du canon des *Écritures*», 89–97.

— Hadot I. «Les Introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens», 123–146.

— Hadot P. «Théologie, exégèse, révélation, écriture dans la philosophie grecque», 13–34.

Общие работы

Spanneut Michel. *Le stoïcisme des Pères de l'Église, de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*. Paris, Seuil, 1957, 1969².

Ivanka E. von. *Plato Christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église* [1964], пер. E. Kessker и др. Paris, PUF, 1990.

Brown Peter. *Le renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le Christianisme primitif* [1989], франц. пер. Paris, Gallimard, 1995.

Dihle Albrecht. *Ethik*, в *Reallexikon, für Antike und Christentum* VI, Stuttgart, Anton Hiersemann, 1966.

Dihle Albrecht. *The Theory of Will in Classical Antiquity*. Berkeley / Los Angeles / London, Univ. Calif. Press, Sather Lectures 48, 1983.

Osborn Eric. *Ethical patterns in early Christian thought*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1976.

Тексты

Большие серии

Большая часть сочинений греческих и латинских Отцов находится в *Греческой патрологии* [с латинским пер., сокр. *PG*], Paris, 1844–1864, 221 vol. и в *Латинской патрологии* [сокр. *PL*], Paris, 1857–1866, 161 vol. Значительное число источников с тех пор стали предметом подлинно научного издания и/или перевода. Их обилие не позволяет представить сколько-нибудь полный список. Здесь приводятся лишь те, что упоминаются в настоящей работе, а также те, что содержатся в серии *Sources chrétiennes* [сокр. *SC*], Paris, Cerf, 1941, которая уже составляет более 400 томов и продолжает издаваться. Отметим некоторые другие серии:

- *Die griechischen christlichen Schriftsteller [der] ersten drei Jahrhundert* [сокр. *GCS*, Leipzig, Hinrichs, затем Berlin, Akademie Verlag, 1897–1992, 66 Bde; Neue Folge, Berlin, Akademie Verlag, 1995. [Издание текстов без переводов.]
- *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Archiv für die griechisch-christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhundert* [сокр. *TU*], Leipzig, Hinrichs, затем Berlin, Akademie Verlag, 1883. [По большей части исследования и комментарии.]
- *Patristische Texte und Studien* [сокр. *PTS*], Berlin, De Gruyter, 1964, 45 Bde. [Издание текстов без перевода.]
- *Oxford Early Christian Texts* [сокр. *OECT*], Oxford, Clarendon Press, 1970. [Тексты с англ. пер.]
- *Fontes Christiani* [сокр. *FC*], Freiburg / Basel / Wien, Herder, 1991. [Греч. или лат. текст и нем. пер.]

Библиографии

Bibliographia patristica, Internationale Patristische Bibliographie, I: Erscheinungen des Jahres 1956. Berlin, De Gruyter, 1959, etc. [Полезная, но несколько устаревшая библиография.]

Voces. Bibliographie alle Wörten und Begriffen aus der Patristik (1918–1978), сост. Н. J. Sieben. Berlin / New York, De Gruyter, 1980.

Авторы

[приводятся в алфавитном порядке]

Арнобий

PL V.

Arnobaeus. *Contre les Gentils*, изд., пер. и ком. H. Le Bonniec, liv. I. Paris, Les Belles Lettres, 1982.

Simmons M. B. *Arnobius of Sicca. Religious conflict and competition in the age of Diocletian*. Oxford, Clarendon Press, 1995.

Афинагор

PG VI; TU, 4, 2.

Athenagoras. *Legatio pro christianis*, изд. M. Marcovich, PTS, 31. New York / Berlin, De Gruyter, 1990.

Athénagore. *Supplique au sujet des chrétiens et sur la résurrection des morts*, вст. ст., текст и пер. B. Pouderon, SC, n° 379. Paris, Cerf, 1992.

Pouderon B. *Athénagore d'Athènes, philosophe chrétien*. Paris, Beauchesne, 1989.

Василий Кесарийский

PG, XXIX–XXXI; SC, n° 17 bis, 26 bis, 160, 299, 305, 357.

Basile. *Homélie sur l'Hexaéméron*, текст и пер. S. Giet, SC, n° 26 bis. Paris, Cerf, 1950.

Pouchet R. *Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondance*, Institutum Patristicum Augustianum, Roma, 1992.

Климент Александрийский

PG VIII–IX; GCS, 12, 15, 17, 36, 39, 52, 63.

Clément d'Alexandrie. *Protreptique*, изд. Cl. Mondésert в сотрудничестве с A. Plassart, SC, n° 2 bis. Paris, Cerf, 1949.

Clément d'Alexandrie. *Pédagogie*. Paris, Cerf: liv. I, изд. H.-I. Marrou и M. Harl, SC n° 70, 1960; liv. II, изд. Cl. Mondésert и прим. H.-I. Marrou, SC, n° 108, 1965; liv. III, изд. Cl. Mondésert, Ch. Matray и H.-I. Marrou, SC, n° 158, 1970.

Clément d'Alexandrie. *Stromates*: I: SC, n° 30, изд. Claude Mondésert, 1951; II: SC n° 38, изд. P. H. Camelot и Claude Mondésert, 1954; V: SC, n° 278 и 179, изд. Pierre Voulet и Alain Le Boulluec, 1981.

Lilla S. R. C. *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*. Oxford, Oxford Univ. Press, 1971. [Работа исключительных достоинств.]

- Méhat A. *Étude sur les «Stromates» de Clément d'Alexandrie*. Paris, Seuil, 1966.
 Osborn E. F. *The Philosophy of Clement of Alexandria*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1957.

Дионисий (Псевдо-) Ареопагит

PG III.

- Œuvres complètes du pseudo-Denys l'Aréopagite*, текст, предисл. и прим. M. de Gandillac. Paris, Aubier, 1943.
 Denys l'Aréopagite. *La hiérarchie céleste*, вст. ст. R. Roques, исслед. и критич. изд. текста G. Heil, пер. M. de Gandillac, SC, n° 58. Paris, Cerf, 1958.
Corpus Dionysiacum: I: *De Divinis nominibus*, изд. В. R. Suchla, PTS, 33, 1990; II: *De Coelesti Hierarchia, De Ecclesiastica Hierarchia, De mystica Theologia, Epistulae*, изд. G. Heil и A. W. Ritter, PTS, 36, 1991.
 Roques R. *L'univers dionysien* [1954]. Paris, Aubier, 1983².
 Vanneste J. *Le mystère de Dieu. Essai sur la structure de la doctrine mystique du pseudo-Denys*. Bruges, Desclée de Brouwer, 1959.

Евсевий Кесарийский

PG XIX–XXIV; GCS, 7, 9, 10, 11, 14, 20, 23, 24, 34, 43, 47, 49, 56, 57, 58.

- Eusèbe de Césarée. *Préparation évangélique*. Paris, Cerf: liv. I, изд. Jean Sirennelli и É. des Places, SC, n° 206, 1974; liv. II–III, изд. É. des Places, SC, n° 228, 1976; liv. IV–V, 17, изд. O. Zink и É. des Places, SC, n° 262, 1979; liv. V, 18–VI, изд. É. des Places, SC, n° 266, 1980; liv. VII, изд. G. Schroeder и É. des Places, SC, n° 215, 1975; liv. VIII–X, изд. G. Schroeder и É. des Places, SC, n° 369, 1991; liv. XI, изд. G. Favrelle и É. des Places, SC, n° 292, 1982; liv. XII–XIII, изд. É. des Places, SC, n° 307, 1983; liv. XIV–XV, изд. É. des Places, SC, n° 338, 1987.
 Eusèbe de Césarée. *Histoire ecclésiastique*, изд. С. Bardy и P. Perichon. Paris, Cerf: общее введение и индекс, SC, n° 73, 1960; liv. I–IV, SC, n° 31, 1952; liv. V–VII, SC, n° 41, 1955; liv. VIII–X, SC, n° 55, 1950.
 Barnes T. D. *Constantine and Eusebius*. Cambridge [Mass.], Harvard Univ. Press, 1993.
 Lyman J. R. *Christology and Cosmology. Models of divine activity in Origen, Eusebius and Athanasius*. Oxford, Clarendon Press, 1993.
 Places É. des. *Eusèbe de Césarée commentateur. Platonisme et Écriture sainte*. Paris, Beauchesne, 1982.
 Ricken F. Die Logoslehre des Eusebios von Caesarea und der Mittelplatonismus, *Theologie und Philosophie*, 1967, 341–358.

Григорий Назианзин

PG XXXV–XXXVIII; SC, n^{os} 208, 247, 250, 270, 284, 309, 318, 358, 384.

Ruether R. R. *Gregory of Nazianzus. Rhetor and Philosopher*. Oxford, 1969.

Bernardi J. *Saint Grégoire de Naziance. Le théologien et son temps (330–390)*. Paris, Cerf, 1995.

Григорий Нисский

PG XLIV–XLVI; SC n^{os} 1 bis, 6, 119, 178, 363.

Gregor von Nyssa und die Philosophie, изд. H. Dörrie. Leiden, Brill, 1976.

Daniélou J. *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nyssa*. Paris, Aubier, 1953².

Daniélou J. *L'être et le temps chez Grégoire de Nyssa*. Leiden, Brill, 1970.

Гермий

PG VI.

Hermias. *Satire des philosophes païens*, вст. ст., критич. изд. текста, прим., приложения и индекс R. P. C. Hanson и др., пер. D. Joussot, SC, n^o 388. Paris, Cerf, 1993.

Инполит

PG XVI; GCS, 1, 26, 46.

Hippolytus. *Refutatio omnium haeresium*, изд. M. Marcovich, PTS 25. Berlin / New York, De Gruyter, 1986.

Hippolyte. *Philosophumena ou Réfutation de toutes les hérésies*, франц. пер. A. Siouville. Paris, Rieder, 1928.

Osborne C. *Rethinking early Greek Philosophy: Hippolytus of Rome and the Presocratics*. London, Duckworth, 1987.

Vallee G. *A study in anti-Gnostic polemics: Irenaeus, Hippolytus and Epiphanius*. Waterloo [Can], Wilfried Laurier Univ. Press, 1981.

Иринеи Лионский

PG VII.

Irénée de Lyon. *Contre les hérésies*. I: SC, n^{os} 263 и 264, изд. A. Rousseau, 1979; II: SC, n^{os} 293 и 294, изд. A. Rousseau, 1982; III: SC, n^{os} 210 и 211, изд. A. Rousseau, L. Doutreleau и Ch. Mercier, 1965; IV: SC, n^o 100, изд. A. Rousseau и L. Doutreleau, 1965; V: SC, n^{os} 152 и 153, изд. A. Rousseau и L. Doutreleau, 1969.

Andia Y. de. *Homo vivens*. Paris, Études augustinienes, 1986.

Orbe A. *Espiritualidad de San Ireneo*. Roma, Ed. Pontificia Univ. Gregoriana, 1989.

Юстин

PG VI.

Justin. *Dialogue avec Tryphon*, изд. Georges Archambault. Paris, Picard, 1904.

Justin. *Apologies pour les Chrétiens*, изд. André Wartelle. Paris, Études augustiniennes, 1987.

Iustini Martyris *Apologiae pro Christianis*, изд. M. Marcovich, PTS 38. Berlin, De Gruyter, 1994.

Munier Ch. *L'Apologie de Justin philosophe et martyr*. Fribourg, Éd. Universitaires, 1994.

Pseudo-Justinus. *Cohortatio ad Graecos, De Monarchia, Oratio ad Graecos*, изд. M. Marcovich, PTS 32, Berlin / New York, De Gruyter, 1990.

Лактанций

PL VI–VII.

Lactance. *Institutions divines*, изд. Pierre Monat. Paris, Cerf: liv. I, SC, n° 326, 1986; liv. II, SC, n° 337, 1987; liv. IV, SC, n° 377, 1992; liv. V, SC, n° 204 и 205, 1973.

Bryce J. *The library of Lactantius*. New York, Garland, 1990.

Perrin M. *L'homme antique et chrétien. L'anthropologie de Lactance (250–325)*. Paris, Beauchesne, 1981.

Wlosok A. *Laktanz und die philosophische Gnosis*. Heidelberg, Universitätsverlag, 1960.

Мамерт Клавдиан

PL LIII.

Mamertini Claudiani *Opera*, в Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum II, критич. изд. A. Engelbrecht, 1885, 18–206.

Минуций Феликс

PL III.

Minucius Felix Marcus. *Octavius*, ed. B. Kytzler. Leipzig, Teubner, 1982 [editio nova].

Minucius Felix Marcus. *Octavius*, изд. J. Beaujeu [1964]. Paris, Les Belles Lettres, 1974².

Немесий

- Nemesius. *De natura hominis*, изд. М. Morani. Leipzig, Teubner, 1987.
 Némésius. *De la nature de l'homme*, франц. пер. J.-B. Thibault. Paris, Hachette, 1844.
 Domansky B. *Die Psychologie des Nemesios*. Münster, Aschendorff, 1900.
 Jaeger W. *Nemesios von Emesa. Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Posidonios*. Berlin, Weidmann, 1914.
 Kallis A. *Der Mensch im Kosmos. Das Weltbild Nemesios von Emesa*. Münster, Aschendorff, 1978.

Ориген

PG XI–XVII; GCS, 2, 3, 6, 22, 29, 30, 33, 35, 38, 40, 41, 62; SC [обширный перечень названий, из которых лишь некоторые отражены в данном списке].

La chair du Christ, изд. J.-P. Mahé, SC, n° 216 и 217, 1975.

Contre Celse: liv. I–II, изд. M. Borret, SC, n° 132, 1967; liv. III–IV, изд. M. Borret, SC, n° 136, 1968; liv. V–VI, изд. M. Borret, SC, n° 147, 1969; liv. VII–VIII, изд. M. Borret, SC, n° 150, 1969; общее введение, таблицы и индекс M. Borret, SC, n° 227, 1976.

Philocalie: 1–20, изд. M. Harl, SC, n° 302, 1983; 21–27, изд. Junod, SC, n° 226, 1976.

Les spectacles, изд. M. Turcan, SC, n° 332, 1986.

Traité des principes, изд. и пер. H. Crouzel и M. Simonetti: liv. I–II, SC, n° 252 и 253, 1978; liv. III–IV, SC, n° 268 и 269, 1980; дополнения и индекс, SC, n° 312; пер. лат. версии Руфина, изд. M. Harl, G. Dorival и A. Le Boulluec, пер. Paris, Études augustiniennes, 1976.

Crouzel H. *Bibliographie critique d'Origène*. Den Haag, Nijhoff, t. I, 1971; suppl. 1, 1982; suppl. 2, 1996.

Origeniana [Международный симпозиум по изучению творчества Оригена]: I [Montserrat, 18–21 сентября 1973], ред. H. Crouzel, G. Lomiento, J. Rius-Camps. Bari, 1975; II [Bari, 20–23 сентября 1977], сост. H. Crouzel и A. Quacquarelli. Roma, Ateneo, 1980; III [Manchester, 7–11 сентября 1981], изд. R. Hanson и H. Crouzel. Roma, Ateneo, 1985; IV [Innsbruck, 2–6 сентября 1985], изд. L. Lies. Wien, Tyrolia-Verlag, 1987; V [Chestnut Hill (Mass.), 1989, 14–18 августа 1989], изд. R. Daly. Leuven, Univ. Press, Peeters, 1992.

Danielou H. J. *Origène*. Paris, La Table Ronde, 1948.

Lubac H. de. *Histoire et Esprit*. Paris, Cerf, 1950.

Crouzel H. *Origène et la philosophie*. Paris, Aubier, 1961.

Braun R. *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertulien* [1962]. Paris, Études augustiniennes, 1977².

Nautin P. *Origène. Sa vie et son œuvre*. Paris, Beauchesne, 1977.

Casparly G. W. *Politics and exegesis. Origen and the two swords*. Berkeley / Los Angeles, Univ. of California Press, 1979.

- Neuschäfer B. *Origenes als Philologe*, Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 18. Basel, Reinhardt, 1987, 2 Bde.
- Heimann P. *Erwähltes Schicksal. Präexistenz der Seele und Christlicher Glaube im Denkmodell des Origenes*. Tübingen, Katzmann Verl., 1988.
- Origenes of Alexandria. His World and his Legacy*, изд. Ch. Kannengiesser и W. L. Peters. Notre-Dame [Ind.], Univ. of Notre-Dame Press, 1988.
- Scott A. *Origen and the Life of the Stars: a History of an Idea*. Oxford, Clarendon Press, 1991.
- Crouzel H. *Origène et Plotin*. Paris, Téqui, 1992.

Татиан

PG VI; TU, 4, 1.

- Tatiani *Oratio ad Graecos*, PTS 43, изд. M. Marcovich. Berlin / New York, De Gruyter, 1995.
- Tatien. *Discours aux Grecs*, пер. Aimé Puech. Paris, Picard, 1903.
- Tatianus. *Oratio ad Graecos*, текст и англ. пер. M. Whittaker. Oxford, Oxford Univ. Press, 1982.

Тертуллиан

PL I–II; SC [здесь находится значительное число сочинений Тертуллиана, отражающее заметный прогресс в издании его наследия. Мы приводим лишь некоторые из них].

- La chair du Christ*, вст. ст., критич. изд. текста, пер. и ком. J.-P. Mahé. Paris, Cerf, 1975.
- Tertulliano. *Contra Prasea*. Torino, Societ. ed. intern., 1985.
- Contre Marcion*, критич. изд. текста, пер. и прим. R. Braun: liv. I, SC, n° 365, 1990; liv. II, SC, n° 368, 1991; liv. III, SC, n° 399, 1994.
- De la prescription contre les hérétiques*, изд. P. de Labriolle и R. F. Refoulé, SC, n° 46, 1957.
- Les Spectacles*, вст. ст., критич. изд. текста, пер. и ком. M. Turcan, SC, n° 332, 1986; Tertullian. *De spectaculis*, лат. текст с параллельным англ. пер. R. Glover; Minucius Felix. *Octavius*, лат. текст с параллельным англ. пер. G. H. Rendall, Loeb Classical Library, N 250. Cambridge [Mass.], Harvard Univ. Press, 1984.
- Braun R. *Deus Christianorum*. Paris, Études augustiniennes, 1977.
- Braun R. *Approches de Tertullien: vingt-six études sur l'auteur et sur l'œuvre*, 1955–1990. Paris, Études augustiniennes, 1992.
- Moingt J. *Théologie de Tertullien*. Paris, Aubier, 1966–1969, 4 vol.

**ЧАСТЬ ВОСЬМАЯ
ВИЗАНТИЙСКИЙ МИР
И ГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ**

Люк Бриссон

Со строго исторической точки зрения византийский мир начинает свое существование 11 мая 330 г. — со дня, когда Константин торжественно основал на берегах Босфора новую столицу империи, — а заканчивает 29 мая 1453 г., со смертью последнего византийского императора, убитого в сражении под стенами столицы, и со вступлением турок в город. Но в контексте истории философии византийская философия начинается с закрытия Афинской школы Юстинианом в 529 г. (см. выше, с. 695).

Прежде чем приступить к дальнейшему рассмотрению, надо напомнить о следующем. Изучение того, что определяется как «византийская философия», с самого начала наталкивается на значительные трудности в отношении источников. Большое количество текстов, важность которых очевидна, остается все еще неопубликованным, а среди тех, что увидели свет, очень малая часть оказалась объектом настоящего критического издания.

КАКИМ ОБРАЗОМ ВИЗАНТИЯ СТАЛА СТОЛИЦЕЙ ФИЛОСОФОВ

Закрытие Афинской неоплатонической школы Юстинианом в 529 г. по Р. Х. связано с борьбой против воинствующего язычества, однако это событие не означало со стороны христианской империи стремления реформировать в религиозном духе высшее образование, как, впрочем, и образование среднее и начальное.

Мы плохо знакомы с начальными ступенями образования, но есть основания полагать, что на этом уровне античная традиция не пресекалась. В любом случае, многие свидетельства указывают на то, что Гомер оставался главным изучаемым автором. Михаил Эфесский (XII в.), друг Анны Комниной, который известен благодаря своим комментариям на Аристотеля, сообщает нам, что мальчики в школе должны были заучивать Гомера наизусть: средняя норма составляла 30 строк в день, но самые блестящие ученики могли доходить до 50 строк. Со

своей стороны, Михаил Пселл начал читать Гомера в возрасте восьми лет и через год уже прошел всю *Илиаду*.

Относительно высшего образования мы осведомлены намного лучше, чем относительно образования начального и среднего. При этом употребление термина «университет» для обозначения того типа учреждений, которые обеспечивали такое, более углубленное, образование, сомнительно: преподаватели риторики, права или философии, иногда нанимаемые и оплачиваемые гражданскими властями, проводили как частные лица занятия с учениками, привлеченными их личной репутацией.

Во времена наибольшего процветания Римской империи главные школы греческих провинций находились в Александрии, Антиохии, Афинах, Эфесе и Смирне. Были и другие, — но гораздо менее значимые, — в Пергаме и в Византии. К концу V в. ситуация изменилась.

В то время как Эфес, Пергам и Смирна полностью утратили свою известность, Афины (см. Часть шестую, главу «Платонизм», с. 653–654) оставались влиятельным центром. В Афинах преподавание философии сохранялось в течение VI в.; даже если эдикт Юстиниана (529) был менее эффективен, чем это можно предположить, нет никаких данных, свидетельствующих о том, что высшее образование продолжало существовать в прежних формах далее первой половины VI в.

Александрия (см. главу «Платонизм», с. 694–696), Антиохия и Газа были на привилегированном положении. Существовала школа права в Бейруте, но она, судя по всему, не пережила землетрясения, опустошившего город в 551 г.

В Александрии традиция оставалась живой дольше, чем где-либо в другом месте (как это можно было видеть в предыдущей главе), ибо там отмечаются проявления активности вплоть до арабского завоевания 641 г. Интеллектуальным авторитетом Александрии, даже если он не был уже таким, как прежде, объясняется тот факт, что именно этот город стал основным очагом философской и научной аккумуляции арабов, начиная с первых лет владычества Омейядов. Великие арабские мыслители читают Аристотеля глазами его александрийских комментаторов. Они также знакомы с творчеством Филопона (см. главу «Платонизм», с. 695).

Философская активность Антиохии известна преимущественно благодаря Либанию (314–393), наиболее знаменито-

му риторю своего времени; среди его учеников — Феодор, который был епископом Мопсуэстийским в период между 390 и 428 гг. и стяжал особую известность своими трудами по аллегорической экзегезе Библии, и, возможно, сам Василий Кесарийский (см. выше, с. 803). В 526 и 528 гг. в Антиохии произошли землетрясения; в 540 г. она была захвачена и разграблена персами.

В Газе наиболее известным главой школы Газы является Прокопий (ок. 465 — 529); сохранилась только часть его произведений. Будучи ритором, Прокопий написал ряд комментариев, в том числе *In Isaiam prophetam*, *In Genesin*, где он возобновляет ожесточенную полемику, направленную против учения о вечности мира, которую он уже вел в рамках своего опровержения *Начал теологии* Прокла. Два других представителя «школы» в Газе заслуживают отдельного упоминания вследствие того, что написали философские диалоги, вдохновившись Платоном, так что некоторые места в этих диалогах отражают идеи Платона и близки ему по стилю; диалоги эти направлены против идей, развивавшихся в неоплатонической школе Александрии. Речь идет об Энее (ок. 450 — 534), написавшем диалог *Теофраст*, посвященный бессмертию души, и о Захарии (465/466–550), авторе диалога *Аммоний*, посвященного сотворению мира.

Эней проходил курс обучения у Гиерокла, ученика Плутарха Афинского (см. выше, с. 691), в Александрии. Его *Теофраст* — это диалог между язычником Теофрастом, христианином Евксифеем и Эгиптом (последний практически не участвует в беседе). Диалог можно разбить на три части. После «драматического» введения следует первая часть, посвященная рассмотрению метемпсихоза и его сложностям; в этой части приводятся соответствующие мнения Платона, Плотина, Гарпократиона, Порфирия, Боэта, Нумения, Ямвлиха, Сириана и Прокла. Далее идет вторая часть, посвященная изложению ряда христианских апорий, опровергающих языческие учения, и это изложение завершается следующим признанием Теофраста: отныне он чувствует себя убежденным и отказывается от философии, чтобы обратиться в христианство.

Уроженец Газы, Захария отправился сначала в Александрию, чтобы посещать школу Аммония, сына Гермия (см. выше, с. 695). Затем он продолжил риторическое и юридическое образование в Бейруте; в Газу он вернулся в 491 г. и занял

ся там адвокатской деятельностью. Захария стал епископом Митиленским, и это дало ему право участвовать в Константинопольском соборе в 536 г. Его *Аммоний* — диалог, написанный с целью опровергнуть учение о вечности мира, которое исповедовалось в Александрии неоплатоником Аммонием, сыном Гермия, учеником Прокла. Положение, отстаиваемое Аммонием, совпадает с положением Прокла, согласно которому творение сводится к причинной связи, не зависящей от божественной воли. Захария цитирует *Тимея*, *Федона* и *Федра* Платона, приводит различные теории Аристотеля и ссылается на Василия Кесарийского и Григория Нисского.

Таким образом, видно, что города Среднего Востока и Малой Азии играли значительную роль в деле распространения античной культуры, и так было, пока юго-восточные провинции не попали в руки арабов. Только тогда Константинополь занял неоспоримое положение в сфере образования и культуры.

Многое указывало на то, что будущее свое развитие философия получит в Византии. В 330 г. Константин основал «университет», так называемый Капитолийский. В феврале 425 г. эдиктом Феодосия II ему была предоставлена возможность расширения. Императорский эдикт, судя по всему, придавал привилегированный статус учебному заведению, где учителя и их ученики могли бы заниматься предметами, входящими в систему высшего образования. В период с 425 по 1453 г. этот «университет» оставался плодотворным учебным центром и столпом классической традиции в пределах византийского мира. И хотя на протяжении веков «университет» претерпевал многочисленные преобразования и знал как взлеты, так и падения, он всегда оставался верен тому духу, который был предопределен его учреждением. В основании системы обучения лежали свободные искусства: геометрия, арифметика, музыка и астрономия; на ее вершине находились риторика, философия и право. Философия была представлена весьма скудно. При Феодосии II ей была посвящена только одна из двадцати кафедр; та же самая картина наблюдалась и при императоре Ираклии (610–641), когда эту кафедру возглавлял «вселенский учитель» (титул, изначально закреплявшийся за преподавателями права в Бейруте) Стефан (см. Часть шестую, главу «Аристотелизм», с. 757), ученик Иоанна Филопона, прибывший в Александрию, где он и получил образова-

ние. Роль «университета» в обществе всегда была одна и та же — сформировать образованную элиту, из которой император мог бы набирать персонал чиновников. Вот почему философия в этом учебном заведении была ориентирована на метафизику в меньшей степени, чем на предметы позитивные (*quadriivium* римлян): хороший философ — это хорошо эрудированный человек (по-гречески *polyhistor*), способный преподавать как можно больше разнообразных предметов; он также — и в первую очередь — ритор, в совершенстве владеющий искусством описаний, сочинения надгробных речей, панегириков в честь императора и различных трактатов, в основе которых лежит умение убеждать. Однако в этом учебном заведении всегда будут игнорироваться церковные предметы, точно так же как и в высшей школе, созданной в середине IX в. базилиевсом Феофилом во дворце Магнавра (см. ниже, с. 833–834).

Если же попытаться найти некий центр религиозного образования, в котором бы оно осуществлялось в противовес светскому образованию в императорском «университете», то мы обнаружили бы его скорее не в монастырях, где, конечно, было много школ, но школ, закрытых для мирян, а в таком весьма своеобразном учреждении, как патриаршая школа.

Монашество в форме строжайшего аскетизма стремительно развивалось в Восточной Церкви. Его авторитет возрос до такой степени, что императорам и патриархам приходилось считаться с точкой зрения монахов при принятии решений по самым важным вопросам церковного и религиозного порядка в целом. Монастырский аскетизм, пребывавший в нерасторжимой связи с определенным рода мистицизмом, сохранял более или менее тесные контакты с философской традицией, как это можно видеть на примерах Диадоба Фотикийского (V в.), св. Дорофея (VI в.), Иоанна Карпатосского (VII в.), св. Иоанна Лествичника (ок. 525 — 605), Иоанна Раифского (его почитателя), Илии Эджика (VIII в.). В еще большей степени несут на себе печать философии творения Леонтия Византийского (ок. 475 — 542/543) и особенно Максима Исповедника (580–662), который снова берет на вооружение — стремясь внести в них ясность — многие идеи Псевдо-Дионисия и которым вдохновляется Иоанн Скотт Эриугена в своем сочинении *Перифьюсеон*, способствуя тому, чтобы Максим Исповедник стал известен миру латинского Средневековья.

Истоки патриаршей школы, еще недостаточно проясненные, быть может, надо искать в VI в.; в любом случае, в VII в. эта школа существует как уже сложившееся учебное заведение. Учителя назначались в нее не сенатом, который представлял гражданскую власть, в частности и в вопросах образования (как это было в случае «университета»), а патриархом, т. е. властью церковной. Патриаршая школа была открыта влиянию со стороны светской культуры, однако лишь в очень ограниченной мере, так как Фотий и Пселл в этом отношении не являются сколько-нибудь характерными фигурами.

КАКОЙ СМЫСЛ ВИЗАНТИЙЦЫ МОГЛИ ВКЛАДЫВАТЬ В ПОНЯТИЕ «ФИЛОСОФИЯ»

Став христианами, греки не отреклись от античной мысли. Философия, понимаемая как автономная мыслительная деятельность, сосредоточенная на вопросах, касающихся мироздания и предназначения человека, оказалась, как и все прочие виды духовной культуры в этом всецело христианизованном обществе, тесно связанной и с античной традицией, и с христианской верой.

В византийском мире в терминах *philosophos* и *philosophia* существует двойственность смысла, унаследованная от соответствующего их употребления в неоплатонической Афинской школе и у Отцов Церкви.

Термин *philosophos* обозначает, в его светском понимании, того, кто интересуется специализированной литературой, именуемой словом *philosophia*, или того, кто создает подобный вид литературы. Смысл, который византийцы вкладывают в понятие *philosophia*, непосредственно восходит к неоплатонической Афинской школе. Для афинских неоплатоников философия Платона есть, в сущности, теология, в преподавании которой интерпретация второй части *Парменида* является кульминацией; однако восприятие этой теологии должно быть подготовлено усвоением таких инструментов познания, как аристотелевские логика и физика. Впрочем, смысл понятия *philosophos* часто оказывается настолько широким, что оно применяется для обозначения как мудреца, так и прорицателя, изрекающего оракулы или зрящего видения. Таким образом, «философами» называются Семь мудрецов, Гомер, Фукидид, Софокл, Сократ, Платон, Аристотель и Сибиλλα. Впо-

следствии термин *philosophos* становится даже синонимом понятия человека образованного и ученого, в противоположность людям из народа, необразованным и невежественным. Именно тогда снова начинает употребляться выражение *philosophoi kai rhētores*, «философы и риторы»; считалось, что и тем и другим присуще искусство владения средствами убеждения, а значит, и способность рассуждать.

В религиозном смысле *philosophos* — это монах, на практике осуществляющий *philosophia*, т. е. аскезу, позволяющую ему уподобиться Богу, как то предписывал Платон в *Государстве* (X, бп d–e) и в *Тезете* (176 b).

Эта смысловая двойственность со всей ясностью проступает в двух следующих текстах. Первый из них принадлежит Иоанну Цецу (начало XII в.): «Ложная философия — это та, которая кичится знанием, в то время как истинная философия — это философия монахов. Ее интересует смерть и умерщвление плоти, она состоит в познании реальностей истинно существенных и в уподоблении Богу, насколько это возможно для человеческого существа. Она сопряжена узами дружества с Премудростью и с Богом, она из искусств есть самое высокое искусство и наука, воспарившая над прочими науками, она — возвышенная музыка, она — средство врачевания души и т. п.» (*Хиллады* X, 590–598 Leone). Во втором тексте Михаил Пселл защищает Михаила IV Пафлагона (1034–1041) в следующих выражениях: «Между тем я знаю, что этот человек явил полнейшее благочестие после своего пришествия к власти и что он не только усердно посещал церкви Божии, но также выказывал пристрастие к философам, воздавая им исключительные почести. Под „философами“ же я понимаю не тех, кто исследовал сущность вещей, и не тех, кто изыскивал начало мира, пренебрегая началами собственного спасения, но тех, кто презрел мир и жил в общении с вещами, возвышающимися над этим миром» (*Хронография* IV, § 34 = I, p. 73 Renauld). Итак, Цец и Пселл вписываются в проблематику, сформулированную Отцами. Греческие философы имеют ярко выраженную склонность к метафизической интуиции, которая выявляет место, занимаемое человеком в мировом порядке, но их души с легкостью могут отвратиться от веры и погрузиться в созерцание этого миропорядка.

ПЛАТОНИЗМ И АРИСТОТЕЛИЗМ КАК ОСНОВНЫЕ ФИЛОСОФСКИЕ ТЕЧЕНИЯ

Из всех школ и всех философских течений Греции, как классической, так и эллинистической, к концу Античности и к началу эпохи Средних веков сохранились только платонизм и аристотелизм. В течение II в. стоицизм, эпикуреизм, пифагореизм, кинизм и скептицизм шли к упадку, а затем вообще перестали существовать как живая мысль. Чтобы противостоять аскезе и отречению от мира, которые проповедовались христианами, неоплатоники развили систему, где платоническая философия стала синонимом теологии — теологии, имеющей своей конечной целью уподобление Богу; и они прилагали недюжинные усилия к тому, чтобы доказать полное согласие такой теологии с другими языческими теологиями, как греческими, так и «варварскими». Аристотелевская традиция, с другой стороны, посредством логики и физики обеспечивала доступ к платонической теологии.

Итак, византийский платонизм не являлся плодом непосредственной интерпретации творений Платона. Разумеется, эти произведения были известны и напрямую, но интерпретация, объектом которой они становились, совпадала с той, что предлагалась Плотиним, Порфирием, Ямвлихом и особенно Проклом, которого критиковал, оставаясь, однако, в целом ему верным, Дамаский (см. выше, с. 694).

С другой стороны, аристотелизм выжил в византийском мире, в первую очередь, благодаря распространению *Исагоги* Порфирия, которая была представлена как комментарий на *Категории* (см. выше, с. 754–755). Следующие данные могут проиллюстрировать это утверждение. От византийского периода дошли 1000 рукописей Аристотеля, но только 260 рукописей Платона; численное отношение папирусов, сохранивших творения этих двух писателей, оказывается обратно пропорциональным: 44 папируса — в случае Платона и 8 папирусов — в случае Аристотеля. Кстати, подавляющее число рукописей, связанных с Аристотелем, относится к *Органону*.

Приведенные сведения выявляют черты, характеризующие роль и статус Аристотеля в философской традиции Византии. Изучение Аристотеля служило введением к изучению Платона и сводилось, в сущности, к изучению комментариев к трудам Аристотеля, осуществленных сквозь призму неопла-

тонизма по образцу Порфирия. И действительно, Аристотель рассматривался как философ, который подводит своей физикой и особенно своей логикой к чтению творений Платона, снабжая читающего инструментами, позволяющими эти творения понимать. Это объясняет тот факт, что труды, посвященные Аристотелю, представляя собой по большей части комментарии к *Органону*, хотя и другие его трактаты не обойдены вниманием, в чем можно убедиться, просмотрев список *Commentaria in Aristotelem Graeca* (в *CAG*, см. выше, с. 763–764). Заметим, что Софоний, автор XIII в., во введении, предваряющем его парафраз *De anima*, различает два рода комментаторов. Это экзегеты в собственном смысле слова, т. е. те, кто интересуется текстом как таковым и пытается прояснить передаваемое в нем учение; к этой группе принадлежат не только александрийцы, такие как Аммоний, Симпликий и Филопон, но также Александр Афродисийский. И те, кто пишет парафразы, кто стремится интерпретировать темные места в речах Аристотеля, как если бы они имели дело с речью оракула или гадателя; к этой группе, несомненно, принадлежат Фемистий и Пселл. Сам же Софоний пытается продвигаться по третьему пути, промежуточному по отношению к двум упомянутым.

В первое время изучать и преподавать философию в Византии было нелегко, так как условия, налагаемые религиозной ортодоксией, были весьма жесткими. Но постепенно стал развиваться некий «христианский гуманизм», который трактовал языческую мысль как необходимый этап на путях продвижения к христианству, что вынуждало, однако, идти на некоторые компромиссы. Так, например, Исаак Севастократор, брат императора Алексея Комнина (1140), написавший три очерка, в основе которых лежали малые произведения Прокла — *О зле*, *О Промысле* и *О свободе*, — заменил множественное число *theoi* (= боги) на единственное, *daimones* — на «ангелов», «оракулы Аполлона» — на «божественные пророчества». Он убрал имена языческих божеств — таких, как Гелиос, Селена, Немесида, Аполлон и Асклепий, которые, вероятно, счел оскорбительными для своей совести. Он удержался также от того, чтобы называть по именам Платона и Сократа. Он сознательно обошелся без упоминания о *Tykhē* (= случайность), входившей в противоречие с идеей Божественного Промысла. Он вплеl в текст Прокла цитации из Псевдо-Дионисия. И для того, что-

бы установить связь между Единым, Божественным и множественностью, он ввел три триады Псевдо-Дионисия.

ПЕРЕДАЧА ТЕКСТОВ И ИХ ИНТЕРПРЕТАТОРЫ

Поддержание преподавания античной культуры на всех уровнях послужило стимулом для передачи текстов, которые являлись носителями этой культуры. Школы, нуждавшиеся в них как в орудиях своей профессиональной деятельности, должны были обеспечивать формирование эрудитов, способных эти тексты понимать, передавать и, главное, изъяснять с помощью своих критических примечаний и комментариев.

VII–VIII века

По мнению многих историков, царствование Ираклия (610–641) ознаменовало собою конец античного мира. В этот период арабы осуществили свои первые значительные завоевания и, закрыв Средиземное море для международной торговли, подорвали экономическую базу Римской империи. Структура образования сохранилась, но культура переживала относительный упадок. Невозможно определить, в какой мере этому упадку способствовали иконоборческие споры. С негодованием обличая крайности, в которые впадали почитатели мощей и икон — подобий «идолам», — иконоборцы были склонны простирать свое осуждение на светскую культуру. Пагубность их роли в интеллектуальной жизни, возможно, была преувеличена, в том смысле что некоторые признаки оживления интеллектуальной активности стали заметны еще до окончания иконоборческих споров в 843 г. Более того, приблизительно в 754 г. Иоанн Дамаскин, поборник почитания святых икон, имел возможность выступить против политики византийских императоров-иконоборцев, которые не могли принять против него каких-либо ответных репрессивных мер, так как он проживал на мусульманской территории. В творчестве Иоанна Дамаскина сочетаются идеи Порфирия, Аммония и Аристотеля, а светские науки рассматриваются в качестве инструментов, необходимых для теологии. Кроме того, он выражает глубокое восхищение Платоном, философию которого расценивает как до такой степени сообразную учению Христа, что заявляет, будто она непосредственно почерпнута из Ветхого Завета.

В течение этих двух веков, когда философия переживала период упадка, передача текстов продолжалась. Появилось техническое нововведение, а именно: замена унциального письма курсивным, что изменило историю распространения античных текстов более радикальным образом, чем два нововведения, появившиеся в IV в. по Р. Х., — речь идет о замене папируса пергаментом как писчим материалом и о переходе от свитка к кодексу, т. е. к книге, ставшей прообразом нашей современной книги (относительно всех этих нововведений см. Приложение, с. 867–873). Уменьшив стоимость книг, два первых нововведения позволили значительно расширить их производство. Но взятие на вооружение нового типа письма потребовало существенных усилий по адаптации к нему. Транслитерация предполагала ответственную и трудоемкую работу. Для начала следовало провести дешифровку унциальных строк, тесно примыкающих друг к другу без знаков пунктуации и, как правило, без акцентуации; затем следовало переписать исходный текст, переведа его в курсивное письмо, где встречались сокращения, слова писались отдельно, имели акцентуацию и связывались друг с другом с помощью более или менее разработанной пунктуации. Представляется весьма вероятным, что переписчик, прежде чем приступить к своей работе в собственном смысле слова, «размечал» исходный текст и отдавал его на проверку корректору. Но именно на этих первых подступах к тексту возникало много примечательных ошибок, вошедших в реестры разночтений, составленные палеографами. Транслитерация выступила, таким образом, в роли «фильтра» по отношению к книжной культуре, и все, что просочилось через этот фильтр, дошло до наших дней, остальное же оказалось утраченным.

IX–X века

К середине IX в. благодаря Иоанну Хараксу и Георгию Хировоску почувствовалось наступление некоторой культурной оттепели. Но доминирующей фигурой в те времена был Лев, платоник, которого называли «*mathēmatikos*», поскольку он был способен читать лекции по любым отраслям знания. Его считают главой новой «школы». Эта школа, созданная базилиевсом Феофилом, сыном Михаила II Травла (820–829), во дворце Магнавра, была позднее, в 863 г., преобразована ке-

сарем Вардой. Ее задачей было готовить потенциальных чиновников, и она располагала четырьмя кафедрами: грамматики, геометрии, астрономии и философии. Феодор и Феодегий — иная их деятельность нам неизвестна — преподавали там соответственно геометрию и астрономию, а Комитас, несколько эпиграмм которого сохранились в греческой антологии (*Anth. Pal. XV, 36–38*), — грамматику; Лев же преподавал философию.

Быть может, более значима деятельность того склонного к платонизму неизвестного и анонимного ученого, который жил в третьей четверти IX в. Он был владельцем прекрасной библиотеки, от которой до наших дней дошел десяток рукописей. Ядром этого собрания (собрания, философского по своему содержанию) являются шесть манускриптов, написанных одной и той же рукой, среди которых — знаменитый *Parisinus graecus*, 1807, т. е. один из двух манускриптов, положенных в основу современных изданий текстов Платона: упомянутый манускрипт составляет вторую часть двухтомного издания Платона. К этой библиотеке принадлежит также манускрипт, содержащий тексты Максима Тирского и *Didaskalikos* Алкиноя; два других манускрипта заключают в себе соответственно *Комментарий* Прокла на *Государство* и *Комментарий* Прокла к *Тимею*; пятый манускрипт содержит единственное свидетельство относительно главных сочинений Дамаския, а последний манускрипт объединяет тексты географов, мифографов, парадоксографов, а также фальсифицированные памятники эпистолярного жанра (Гиппократ и др.). Существование в Константинополе в эту эпоху такого собрания позволяет оценить тот интерес, который поддерживался тогда в отношении платонической традиции.

Это свидетельство обладает тем большей парадоксальной значимостью, что из 280 глав любопытного памятника эрудиции, каковым является *Библиотека* Фотия (ок. 810 — ок. 893), только три главы посвящены философии: codices 214 и 251, трактующие о Гиерокле-неоплатонике, и codex 212, где речь идет о скептике Энесидеме. В остальном там можно обнаружить только упоминания о теологических трудах и о сочинениях светского содержания, причем среди последних преобладают сочинения исторические. Состав этой библиотеки дает нам довольно ясное представление о том, с чем именно хотели ознакомиться те молодые люди, движимые тягой к зна-

нию, которые посещали собрания, устраиваемые Фотием у себя дома.

В следующем поколении доминирующей фигурой является Арефа (ок. 860 — после 932), которого обычно рассматривают как ученика Фотия. Арефа стал знаменит благодаря тому обстоятельству, что до нас дошли восемь томов его библиотеки, содержащие на полях его собственноручные пометки (пример см. ниже, на с. 872). Список сохранившихся томов дает возможность судить о направленности его интересов: это том Евклида, том Платона (известный *Clarkianus*, 39), включающий все диалоги, кроме *Государства*, *Тимея* и *Законов* (этот манускрипт рассматривается как второй по значению из позволивших установить текст, положенный в основу современных изданий Платона), *Органон* Аристотеля, том Лукиана, том Аристида и три тома христианской литературы. Что касается пометок Арефы, то они позволяют оценить уровень его философской и литературной культуры. А тот факт, что до нас дошли многие манускрипты этой эпохи, очень качественно представляющие текст важнейших произведений, несомненно, свидетельствует о том, что Арефа был не единственным эрудированным читателем своего поколения.

К концу X в. сам император, Константин Багрянородный (912–959), выступил одновременно и как писатель, и, что еще важнее, как инициатор огромной энциклопедической работы, которая так никогда и не была доведена до конца. Другая инициатива, будучи менее амбициозной, чем та, которую проявил император, сделала возможным создание *Суды*, завершенной предположительно в начале XI в.; именно *Суда* позволяет охарактеризовать с количественной и качественной стороны знания той эпохи в целом ряде областей. *Суда*, смысл наименования которой остается загадкой, содержит около 30 000 статей: это могут быть как отдельные глоссы, разъясняющие значение какого-либо слова, так и заметки о понятиях, а также исторические, биографические и библиографические справки о знаменитых личностях. Статьи расположены в алфавитном порядке, с некоторыми особенностями, связанными с византийской фонетикой.

Для того чтобы написать свои статьи, посвященные биографиям философов, составители *Суды* делали многочисленные заимствования из сочинения Диогена Лаэртского *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*, из анонимной

Жизни Пифагора (с этим сочинением, кстати, знаком Фотий), из *Жизни Аполлония Тианского*, из *Жизнеописаний софистов* Филострата, из *Жизни Прокла* Марина и из *Жизни Исидора* Дамаския. Для статей, посвященных учению тех или иных философов, составители *Суды* перерабатывали материал, получаемый из вторых или даже из третьих рук, используя сборник, содержащий в сводном виде доксографические разделы из сочинения Диогена Лаэртского, из комментариев Александра Афродисийского на *Топику* и Иоанна Филопона на *De anima* и, быть может, доксографические разделы из сочинения Иоанна Дамаскина *Источник знания*. Единственный философ, который цитируется непосредственно, — Марк Аврелий. К этому списку можно было бы присовокупить *Сонник* Артемидора и *Эпитому* Аристофана Византийского, составленную на основе зоологических трактатов Аристотеля.

XI век

В интеллектуальной истории XI века доминируют Михаил Пселл, его приверженцы и ученики.

Пселл родился в конце весьма продолжительного царствования Василия II (976–1025) и был учеником Иоанна Мавропода, который в одной из своих эпиграмм молит Иисуса даровать спасение Платону и Плутарху, так как они и образом мышления, и душою были совсем недалеки от Закона, каковой сам Иисус пришел проповедовать. В течение всей своей жизни Пселл пытался сочетать философию и риторику, приводя их в согласие между собою, но рассматривал их не как самоцель, а как средства формирования совершенного человека, при том, однако, условия, что к этим средствам будет присоединена некоторая доля политики. В таком духе он и реформировал «университет». Начинающих сначала приобщали к грамматике, риторике и диалектике (*trivium*), которые преподавались его другом и коллегой Никитой. Затем переходили к предметам, относящимся к высшему образованию: к арифметике, геометрии, музыке и астрономии (*quadrivium*). И только потом приступали к философии, начиная с логики Аристотеля.

В «университете» Иоанн Итал, наиболее выдающийся ученик Пселла, стал в 1055 г. его преемником в качестве «консула философов». Вместе со своим учеником Евстратием, которому латинский мир воздаст особое почитание как комментато-

ру *Никомаховой этики*, Итал был автором внушительного числа произведений; у обоих было много учеников. В эту эпоху философия в Византии приобрела такое значение, что Поль Лемерль считает возможным говорить о «правительстве философов».

В течение последних пяти веков существования Византийской империи наблюдается возрастание антицерковных тенденций, развивающихся в русле высвобождения философской мысли. Этот феномен, по сути, совпадал с возрождением неоплатонизма Прокла. Судя по всему, Итал именно как представитель этого направления был осужден церковным собором. Около 1076–1077 г. десять пунктов, выдвинутых без упоминания имени Итала, были осуждены на другом соборе. Но 13 марта 1082 г., в Неделю православия, учение Итала, сжато изложенное в одиннадцати статьях, было предано анафеме в присутствии самого повинного профессора. Вот краткое содержание девяти первых обвинений, которые Итал признал основательными. Итал обвинялся в следующем. 1) Он рационально объяснял воплощение Христа и наличие в нем двух природ – божественной и человеческой. 2) Реанимировал заблуждения древних языческих философов относительно человеческой души, неба, земли и творений. 3) Учил о метемпсихозе и тем самым отрицал бессмертие души и жизнь будущего века. 4) Исповедовал вечность материи и Идей. 5) Ставил греческих философов и ересиархов над Отцами Церкви и над святыми. 6) Отрицал чудеса Христа, Девы Марии и святых. 7) Рассматривал светскую культуру не только как элемент интеллектуального формирования человека, но и как сокровищницу истины. 8) Признавал существование Идей, утверждая, что материя существует сама по себе, воспринимая Идей, и, значит, отрицал абсолютную независимость Творца (ср. статью 4). 9) Учил, что люди воскреснут в иных телах, чем те, в которые они облечены в этом мире (ср. статью 3). После предания анафеме Италу было воспрещено заниматься преподаванием в любых, как публичных, так и частных, формах и он был сослан в монастырь. Сохранились некоторые из его философских рассуждений (около ста кратких текстов) и фрагменты комментариев на Аристотеля, подававшие меньше поводов для осуждения, чем его платонические сочинения.

XII век

Подобные же меры были приняты и против учеников Итала, но в конечном счете все они оказались оправданы. Осуждение Итала повлекло за собой временное замалчивание платонизма в пользу аристотелизма, что можно видеть в царствовании Мануила Комнина на примере вступительной лекции, прочитанной Михаилом Анхиальским, новым «консулом философов». Такого рода перемены вписывались в непресекающуюся традицию, имеющую глубокие корни, и не содержали в себе ничего революционного; речь шла, в первую очередь, о смене акцентов: стали в меньшей степени интересоваться метафизикой, а в большей степени — логикой, эпистемологией и космологией.

Мы были бы лучше осведомлены относительно ситуации, возникшей после этого осуждения, если бы было издано полное собрание сочинений Феодора Смирнского, который стал преемником Михаила Анхиальского. Соотношение сил между платонизмом и аристотелизмом представляется недостаточно выраженным. Прокл становится объектом резких нападок в большом манифесте Николая Мефонского — в его *Разъяснении*, сводящемся к последовательному опровержению *Начал теологии*, но вместе с тем именно Прокл выдвигается на первый план братом императора Алексея Комнина Исааком Севастократором (1140), который, как мы уже говорили, написал три очерка, вдохновившись малыми произведениями Прокла *О зле*, *О Промысле* и *О свободе*. В эту же эпоху изучению Аристотеля покровительствовала Анна, дочь императора, относительно которой ее мать Ирина Дукена вынашивала амбициозные планы и которой пришлось удалиться в монастырь после обвинения в подготовке заговора против своего брата Иоанна (1118–1143). Михаил Эфесский (XII в.) и Евстратий Никейский (1050–1120) деятельно способствовали обновлению аристотелизма. Следуя Стефану Александрийскому, Михаил Эфесский написал комментарии ко многим трактатам Аристотеля по вопросам логики, риторики, биологии и этики, не оставив без внимания его *Метафизику* и даже *Политику*. Со своей стороны, Евстратий Никейский снабдил комментариями, в частности, *Никомахову этику* и *Вторую Аналитику*; переведенные на латинский язык, эти комментарии имели большое влияние на Западе. И, наконец, Феодор Продром (ок. 1080 — после 1160)

написал логическое сочинение, до сих пор еще мало изученное: это комментарий на *Исагогу* Порфирия, озаглавленный *Xenēdēmos* (или, иначе, *На «Пять звучаний»*), и комментарий — среди прочих — на II книгу *Второй Аналитики*, который будет частично воспроизведен в пересказе, приписываемом Иоанну Хортасмену (ок. 1370 — 1436/1437); относительно всего этого см. главу «Аристотелизм» Части шестой, с. 757–760).

Григорий Коринфский хронологически — первая из видных фигур XII в., но не самая важная, если сравнить его с братьями Цецами. Старший, Исаак, умер еще молодым человеком в 1138 г. Его младший брат Иоанн прожил намного дольше и, несмотря на трудности в начале карьеры, оставил значительное литературное наследие. Он был экстравагантной личностью, писал практически на все темы и имел многочисленных покровителей. В европейском мире Иоанн Цец стал одним из первых людей, зарабатывавших себе на хлеб литературной деятельностью; будучи плодовитым автором, он, по собственному свидетельству, написал более 60 книг. Большинство этих произведений прямо или косвенно связаны с его преподавательской деятельностью и посвящены Гомеру. До нас дошли три его сочинения, в которых предложена аллегорическая интерпретация Гомера, причем принципы такой интерпретации почерпнуты у различных философских школ.

Первым из этих сочинений является комментарий на *Илиаду*, составленный около 1140 г., когда Иоанну Цецу было не более 30 лет. Излюбленная тема Цеца — аллегория, но он разбавляет ее рядом более или менее существенных соображений, заимствованных из схолий, т. е. из примечаний, объясняющих отдельные термины, выражения или целые места из *Илиады*; схолии эти находятся в более полном манускрипте (с ним был знаком Евстафий) названной поэмы Гомера — *Venetus A.* Комментарий Цеца, не сохранившийся в своем целостном виде, до сих пор еще не опубликован.

Два других сочинения адресованы совершенно иному кругу читателей. Это *Аллегории Гомера*, полный текст которых стал недавно доступным: *Аллегории Гомера, на «Илиаду» и на «Одиссею»*, 1–13, 13–24. Речь идет о двух пространственных поэмах, посвященных императрице Ирине, супруге Мануила I. Урожденная Берта фон Зульцбах, императрица, состоявшая в свойстве с императором Конрадом III Гогенштауфеном, была представлена еще молодой девушкой к Константинопольскому двору.

Поэтому она высказала пожелание, чтобы было написано несложное введение к творчеству величайшего поэта ее приемной родины. Цец согласился взять на себя эту задачу. В первых 527 стихах своей *Хроники* — единственных, которые до нас дошли, — он рассуждает об аллегории как таковой.

Но из всех византийских ученых, быть может, наиболее полное представление мы имеем о Евстафий, самые значительные произведения которого дошли до наших дней. Родился он около 115 г., а в 1185 г. прекрасно проявил себя во время захвата Фессалоники норманнами. Умер Евстафий приблизительно в 1195–1199 г. Прославившийся, в первую очередь, своими комментариями на *Илиаду* и *Одиссею*, Евстафий — автор малооригинальный, но он использует большое количество чужих произведений, что и делает интересным его собственное творчество.

Сначала преподаватель риторики в патриаршей школе Константинополя, Евстафий затем стал митрополитом Фессалоникийским (ок. 1174–1177). Его *Parekbolai* на *Илиаду* и *Одиссею* дошли до наших дней, в рукописях, предположительно написанных рукою самого автора. Наиболее правдоподобна гипотеза, что это — текст лекций, которые он читал в патриаршей школе до своего отбытия в Фессалонику. Осуществить эту гигантскую работу Евстафию позволило то обстоятельство, что он имел в своем распоряжении не только экзегетические комментарии на *Илиаду* и *Одиссею*, составленные византийцами, но и отредактированный вариант (более полный, чем дошедший до нас в *Venetus A*) той компиляции, которая была сделана в IX в. и которая содержала в себе критический аппарат к текстам Гомера. Вот почему Евстафий может воспроизводить интерпретации физического, морального и исторического порядка, относящиеся к очень многим местам из *Илиады* и *Одиссеи*, — интерпретации, получившие развитие в особенности в среде стоиков.

XIII век

Взятие Константинополя венецианцами и их союзниками в 1204 г. и перемещение византийского двора, вплоть до 1261 г., в Никею означало время приостановки культурного развития империи. Император Иоанн Дука Ватац (1222–1254) учредил в Никее школу философии, которую сначала возглавлял Ники-

фор Влеммид (1197–1272). Он был послан во Фракию, в Македонию, на гору Афон и в Фессалию, в частности, с целью купить драгоценные рукописи, а при необходимости сделать с них копии. Никифор писал сочинения на научные и философские темы, которые использовал как учебные пособия. Прекрасными примерами таких учебных пособий являются его логика, вдохновенная *Исагогой* Порфирия, и краткий курс физики.

После того как, в 1261 г., Константинополь был отвоеван византийскими войсками, «университет» был восстановлен. Но в царствование Андроника II Палеолога (1282–1328) признаки необратимого экономического и политического упадка становились все более очевидными, хотя парадоксальным образом именно тогда культурная жизнь достигла беспрецедентно высокого уровня. Среди первенствующих ученых эпохи династии Палеологов наиболее значимая фигура — Максим Плануд (ок. 1255 — ок. 1305). Его интересы простирались на все области *тривиума* и *квадривиума*. Более того — явление, исключительное для этой эпохи, — его знание латинского языка позволило ему осуществить перевод многих текстов, созданных на Западе. Среди современников Максима Плануда, представляющих меньший интерес, чем он сам, следует упомянуть Софония, опубликовавшего парафразы сочинений Аристотеля; Мануила Мосхопула (род. ок. 1265); Димитрия Триклиния (род. ок. 1316–1319); Георгия Пахимера (1242–1310), который, будучи в равной мере склонным и к платонизму, и к аристотелизму, написал в платоническом духе *Парафраз Дионисия Ареопагита* (ок. 1280) и продолжение принадлежащего Проклу *Комментария* на вторую часть платоновского *Парменида*, а в аристотелевском духе — *Эпитому философии Аристотеля* в двенадцати книгах и, около 1300 г., *Тетрабиблос*, иначе *Quadrivium*, или *Трактат о четырех науках*. Георгию Пахимеру мы обязаны также копией *Комментария* Прокла к *Алквиаду I* Платона и сокращенным изложением сочинения Боэция *De differentiis topicis*, ранее переведенного с латинского языка на греческий Мануилом Холоволом.

XIV век

В начале XIV в. оказываются противопоставленными две концепции Аристотелевой науки — «современная», в большей степени ориентированная на астрономию, и «древняя», в боль-

шей степени обращенная к физике. «Модернисты» представлены Никифором Хумном (1250–1327), который около 1315 г. написал девять трактатов, касавшихся проблем вечности мира и вечности материи и озаглавленных *О природе мироздания, о первых и простых телах, о материи и формах*. Его наиболее оригинальным произведением является *Опровержение Плотина относительно души* — изложение психологии перипатетиков, адаптированное к креационистской тематике. Без колебаний отвергая положения о предсуществовании души и о припоминании, Никифор Хумн поддерживает, в противовес платонизму, аристотелевскую теорию абстракции. В свою очередь, Феодор Метохит (1270–1333) пишет в 1317 г. *Начала астрономической науки* — парафраз *Альмагеста* Птолемея — и дает полное изложение Аристотелевой науки о природе в работе, озаглавленной *О физике Аристотеля в целом* и посвященной вопросам физики, психологии, биологии и метеорологии. В своих *Двух обличениях невежественных писателей*, сочиненных в 1323–1324 г., Феодор Метохит утверждает превосходство Птолемеевой астрономии и математики над древней физикой, понимаемой так, как ее интерпретирует Никифор.

По мере захвата Малой Азии турками гора Афон становилась все более значимым центром монастырской жизни Византии. Синайский монах Григорий обосновался там в царствование Андроника II (1282–1328) и ввел «исихию», т. е. «квиетизм», и молитвенные приемы, практикуемые в среде восточных монахов. С помощью этих приемов монах должен отыскивать то место в сердце, где сосредоточены способности души: прижимаясь подбородком к груди, он не отрывает взгляда от своего пупка, старается почти не дышать и непрерывно призывает имя Иисусово. Таким образом можно достичь непосредственного единения с Богом. Адепты этих молитвенных приемов рассказывали, что им дано было видеть великий свет, преисполнявший их неизреченной радости, — нетварный свет Божий, отличный от божественной сущности, тот свет, который был явлен апостолам на горе Фавор.

С таким учением столкнулся Варлаам, когда он вынужден был укрыться на горе Афон. Будучи греком по крови, но не по языку, Варлаам родился в Семинаре (Калабрия); в 1328 г. он прибыл в Грецию, в Фессалонику, ради изучения греческого языка. Приблизительно в 1330 г. Варлаам отправляется в Константинополь, где ему удастся завоевать благосклонность им-

ператора Иоанна VI Кантакузина (1341–1355), который возлагает на него преподавание философии в монастыре Спасителя. Вследствие поражения во время публичного диспута с Никифором Григорой, чья репутация затмевала его собственную, он удаляется на гору Афон, где оказывается среди монахов, проникнутых мистицизмом и враждебно настроенных против классических исследований и схоластики.

Ополчившись на главного представителя этого мистического направления, а именно на Григория Паламу, который выступил с защитой положений исихастов («квиелистов») в двух своих произведениях: *В защиту священнобезмолвующих* (1337–1341) и *Сто пятьдесят глав физических, богословских, нравственных и практических* (1350), Варлаам пишет, в свою очередь, *Малые труды против исихастов*. В *Послании Игнатию-исихасту* — единственном из этих малых трудов, дошедшем до наших дней, тогда как все другие известны нам только по цитациям, приводимым противниками, — содержится сильная по своей аргументации защитительная речь в пользу рационального метода, представленного Платоном и Аристотелем, а также в пользу необходимости прибегать к светской науке для разрешения теологических вопросов.

Исихастские споры завершились поражением Варлаама; он был осужден на соборе 1341 г. Дело дошло даже до канонизации Григория Паламы. Однако это не помешало Григорию Акиндину, который сначала был врагом Варлаама и другом Паламы, а затем возглавил движение антипаламизма, написать трактат в семи книгах о сущности и действовании Бога, причем первые две книги трактата — это почти дословно переведенные извлечения из *Суммы теологии* Фомы Аквинского.

Проведя три года в тюремном заключении после победы «паламитов» на соборе 1351 г., Никифор Григора (1295–1360) выступает с резкой критикой как исихастов, так и их противников. В своей трилогии, направленной против Варлаама, в которой *Antilogia* посвящена смирению, *Philomathês* — высокомерным людям, а *Phlorentios* — мудрости, Никифор Григора предстает как философ, апеллирующий и к Плотину, и к Аристотелю, и к Проклу и довольно убедительно настаивающий на согласии (*symphonia*) между греческими философами и Отцами Церкви.

Что касается Николая Кавасилы (ок. 1320 — ок. 1398), который был сторонником Иоанна Кантакузина во время граж-

данской войны (1341–1355), то он удалился в Манганский монастырь. Две его книги — *О жизни во Христе* и *Изъяснение божественной литургии*, написанные около 1380 г., составили эпоху в истории мистицизма. Противник Никифора Григоры, он объявил писания Паламы непогрешимыми, однако Никифор не принял это во внимание и, осудив отшельническую жизнь, отмежевался от исихастов.

Значение исихастских споров огромно, так как они выходят за рамки теологии. Мы имеем дело с борьбой между университетской культурой, связанной с классической традицией, и монашеской духовностью, не испытывающей к эллинизму, который совпадает для нее с язычеством, ничего, кроме ненависти и презрения. На одном полюсе этого противостояния находятся схоластики, подобные Варлааму, и гуманисты, подобные Никифору Григоре, а на другом — монахи и их глава Григорий Палама, пребывающие в убеждении, что молитва и созерцание составляют высшую ступень христианской жизни. Этот конфликт привел к радикальному размежеванию позиций и высветил те вопросы, в которых Церковь и приверженцы эллинистического гуманизма придерживались прямо противоположных воззрений.

XV век

В XV в. мы обнаруживаем в лице Плифона ярко выраженную ностальгию по античной культуре и приверженность Платону, — но уже вдали от Константинополя, в Мистре. Во время правления Кантакузина латинское Ахайское княжество, постепенное отвоевывание которого началось с первых побед, одержанных Михаилом VIII над Вильгельмом Вильбардуэном, превращается в деспотат — «деспотат Мистры», по названию города, находящегося недалеко от древней Спарты, где Вильбардуэн воздвиг свой самый укрепленный замок. Этот деспотат, законодательно являвшийся уделом второго сына императора, превратился практически в независимое государство: в 1402 г. его границы простирались до Матегрифона (Акова), в 1415 г. — до Коринфа, в 1432 г. — до Коринфского залива на севере и побережья Ионического моря на западе.

Именно там жил и трудился Георгий Гемист Плифон, который родился и получил образование в Константинополе, а впоследствии провел некоторое время при мусульманском

дворе Адрианополя. Этот удивительный человек изменил свое имя «Гемист» («полный», «дородный») на «Плифон» («полный», «наполненный»), означающее практически то же самое, но более созвучное имени «Платон» («широкий», «просторный»). Платон, известный Плифону, — это Платон, принадлежащий традиции Пселла, который черпал свое вдохновение в неоплатонизме. Все более и более увлекаясь мистицизмом, Плифон задумал — в середине XV в. — возобновить попытки Порфирия, Ямвлиха и Прокла основать на руинах христианского вероисповедания новую универсальную религию. Противником Плифона был Георгий Схоларий (1405–1472), написавший комментарии на *Исагогу* Порфирия и на многие логические трактаты Аристотеля, следуя томистской методике. Комментарий каждого разбираемого места предваряется общим введением; затем следуют вопросы и возражения, на которые даются ответы. В своем сочинении *Против Плифоновых апорий, касающихся Аристотеля* он выступает с возражениями на краткий трактат Плифона *О различиях между Платоном и Аристотелем*, написанный в 1439 г. Трактат Плифона можно расценивать как первую в новой истории попытку сопоставления двух систем мысли, которые начиная с III в. рассматривались как взаимодополняющие; при этом намерение автора состоит в том, чтобы доказать неизменное превосходство ученика Сократа над Стагиритом.

Присутствие Плифона в Ферраре, а затем во Флоренции на соборе, ставившем своей целью объединение Церковью (1438–1439), может рассматриваться как наиболее значительное событие в его жизни, так как именно Плифон стоит у истоков возрождения платонической философии на Западе. Под влиянием Плифона Козимо Медичи стал вдохновителем проекта, который позднее был реализован Марсилио Фичино, основавшим в 1459 г. во Флоренции Платоновскую Академию.

О двух авторах, Георгии Трапезундском и Виссарионе, продолживших за пределами Константинополя те споры, которыми были отмечены последние годы империи, мы говорили выше, в Части шестой (см. с. 759). В сочинении *Против клеветы на Платона* Виссарион пытается показать, что наветы на Платона со стороны Георгия Трапезундского по большей части сводятся к фактическим ошибкам.

Итак, византийский мир до самого конца ревниво оберегал унаследованную им греческую культуру. И хотя в этом мире

безраздельно господствовала одна религия — христианство, философия, неразрывно связанная с риторикой, продолжала передаваться из поколения в поколение, конечно, подвергаясь интерпретации, делавшей ее приемлемой для тех, кому она предназначалась.

ДВА ЗНАЧИТЕЛЬНЫХ АВТОРА

Здесь будут представлены только два автора — Пселл и Плифон (их место в истории уже было определено: см. выше, с. 836, 844–845), поскольку они более других демонстрируют именно такое восприятие греческой философии византийским миром. Византийцы читали тексты Платона и Аристотеля, однако естественная для них интерпретация этих текстов исходила из неоплатонических школ Афин и Александрии, которые с самого начала — в рамках энциклопедического образования, где риторике отводилось привилегированное место, — искали согласия между всеми философиями и всеми теологиями, между философией и теологией, между христианской теологией и другими теологиями. По их мнению, Аристотель должен был служить введением к Платону, причем не к тому Платону, который был исторически известным философом, а к Платону-теологу, который передавал посвященным (особенно во второй части *Парменида*) религиозную доктрину, согласную со всеми другими религиями, и прежде всего с христианством. Поэтому понятно, почему византийцы, обеспечившие передачу философских текстов в своих собственных интересах, направили усилия не на изобретение новых форм мысли, а на достижение наиболее полного синтеза тех различных течений мысли, которые составляли их духовную атмосферу.

Пселл

С этой точки зрения наиболее интересным для нас мыслителем является Пселл. Ему одному реально удалось осуществить двойной синтез: между языческими теологиями, как греческими, так и «варварскими», с одной стороны, и между этими языческими теологиями и христианской теологией — с другой.

Основную часть своего времени Пселл посвящал служению императорам — занимаясь написанием *Хронографии*. Но его деятельность и влияние не ограничивались дворцом, так как он

заведовал кафедрой философии в «университете». В качестве преподавателя он пользовался большим успехом и привлек к себе множество учащихся. Помимо *Хронографии*, которая начинается с царствования Василия II и которая, изобилуя забавными эпизодами и личными заметками, по жанру ближе к мемуарам, чем к официальной истории, Пселл писал надгробные речи для своих друзей, родственников и известных людей; ему принадлежит огромная корреспонденция, а также сборник, названный издателями *De omnifaria doctrina*, который представляет собой совокупность небольших трактатов, посвященных различным философским понятиям и в большинстве своем написанных под влиянием *De philosophorum placitis* Плутарха, и т. д.

Полученное Пселлом образование, внедрению которого он и сам впоследствии способствовал как преподаватель императорской школы, объясняет свойственное ему стремление к синтезу. В надгробном похвальном слове в честь своего учителя Никиты Пселл признается: «Прежде чем я отдался философии, я был влюблен в риторику», — и в этом он идет по стопам Дамаския (см. главу «Платонизм» Части шестой, с. 694). Чтобы сформировать собственный стиль, он терпеливо и прилежно читал Демосфена, Платона, Плутарха и Лисия. Вот почему в одном из своих писем он доверительно сообщает: «Я сочетаю философию с риторикой и стремлюсь достичь согласия со всеми вещами с помощью их обеих».

Целью курса философии, который обеспечивал Пселл в императорском «университете», было преподавать, посредством Аристотелевой логики и физики, основы философской мысли. Довольно точное отображение этого преподавания можно найти в *Малых философских произведениях*, опубликованных в 1989 г. под названием *Philosophica minora*, в двух томах, где трактуются проблемы логики, естественных наук, метафизики и философской теологии. Эти примечания к курсу и ответы на вопросы, касающиеся конкретных философских проблем, — труд истинного преподавателя философии. Однако философия представлялась Пселлу лишь подготовлением к метафизике, а в этой области все проистекало от Аристотеля или, точнее сказать, от аристотелевской интерпретации Платона, переданной через Плотина и особенно через Прокла. Таким образом, понятно, почему метафизика оказывается тождественной теологии. С другой стороны, история философии,

как, впрочем, и у Прокла, не ограничивалась у Пселла греческой мыслью. Она простиралась и на «варварскую» мудрость (Египет, Халдея, Палестина) и должна была достигнуть гармонии с христианской верой.

И действительно, наиболее ценные, в силу их количества и качества, сведения Пселл сообщает нам именно о *Халдейских оракулах* (относительно этих загадочных текстов см. главу «Платонизм», с. 689). *Халдейским оракулам* Пселл посвятил целый ряд малых произведений. Три важнейшие из них — следующие:

1. *Комментарий на «Халдейские оракулы».*
2. *Изложение халдейских верований.*
3. *Очерк верований халдеев.*

Наряду с этими основными сочинениями, в его трудах там и тут встречаются краткие ученые рассуждения, в которых Пселл сжато излагает систему халдеев. *Оракулы* окажут определяющее влияние не только на Пселла: еще и в XIV в. Никифор Григора, комментируя трактат Синесия *О свидениях*, будет их широко цитировать. А Георгию Плифону мы обязаны первым изданием *Халдейских оракулов* (под названием *Магические оракулы учеников Зороастра*).

Итак, подобно Проклу, Пселл хочет гармонизировать теологии Платона и Пифагора и теологические учения *Орфических расподий* и *Халдейских оракулов*. Но, в отличие от Прокла, он пытается согласовать эти языческие теологии с теологией христианской. Теория плагиата, согласно которой все написанное греками заимствовано у Моисея, позволяет ему достигнуть этой цели. Однако именно интерес Пселла к *Халдейским оракулам* вынуждает его выступать против теургии, прорицательства и культа демонов. Эти выступления, которые были сочтены малоубедительными, не спасли его от обвинения в языческих тенденциях, выдвинутого Иоанном Ксифилином из Трапезунда.

Пселл стремится реализовать тот обширный синтез всех дисциплин, включая и оккультные науки, который пытались осуществить неоплатоники Афинской школы. Все управляется каузальностью в рамках универсального детерминизма. Каждая реальность имеет свою причину, и, двигаясь от следствий к причинам, можно взойти к Богу — первой причине, — который, однако, действует через посредство природы каж-

дой реальности. Хотя у всего есть свое собственное основание существования, это не значит, что все причины нам известны. Божественное недоступно для нас в своей целостности, но и природа не может быть познана в своей целостности путем рассуждения. Только ум, который превышает рассуждения, постигает вещи непосредственно, без доказательства, через интуицию.

Таковы идеи, развиваемые в трактате *О золотой цепи*. Тема *Золотой цепи* напрямую связана со следующим знаменитым местом из *Илиады*. Зевс собрал богов на самой вершине Олимпа. Он воспрещает им оказывать помощь троянцам или данайцам и грозит тем, кто вздумает его ослушаться. Свою речь он заканчивает такими словами:

Или дерзайте, изведайте, боги, да все убедитесь:
Цепь золотую теперь же спустив от высокого неба,
Все до последнего бога и все до последней богини
Свесьтесь по ней; но совлечь не сможете с неба на землю
Зевса, строителя вышнего, сколько бы вы ни трудились!
Если же я, рассудивши за благо, повлечь возжелаю, —
С самой землею и с самым морем ее повлеку я
И моею десницею окрест вершины Олимпа
Цепь обовью; и вселенная вся на высоких повиснет —
Столько превышает богов и столько превышает я смертных!

(*Илиада* VIII, 18–27)¹

В соответствии с неоплатонической метафизикой трех ипостасей, Кронос, следующий за Ураном, уподобляемым Единственному, рассматривается как чистый Ум, который дает рождение Мировой Душе и с которым сопряжены узы творения в целом. Определив место, занимаемое Зевсом в этой системе, Пселл переходит к этимологии его имени. Бог этот называется то «Зевс», то «Дий». Два имени, слитые в одно, выражают его функцию и его потенцию. Зевс дает рождение всем богам, всем ангелам, всем героям и соответственным существам женского рода. Если перечисленные существа разделены на пары, то это значит, что мужские божества соотносятся с Умом, а женские божества — с Душами.

Для Пселла золотая цепь есть символ сцепления всех вещей. Она связывает низшие существа с первой причиной. Но, даже соединенные с Зевсом, низшие существа не способны заста-

1. Пер. Н. И. Гнедича.

вить его спуститься вниз, в то время как Зевс может заставить их подниматься вверх, подчиняя двоякому движению: «исхождение»/«возвращение».

Трактат завершается интерпретацией темы золотой цепи в духе христианства. Но в данном случае речь идет только о способе выражения. Пселл ограничивается тем, что заменяет имена Зевса и других языческих божеств именами христианского Бога и небесных духов. Он объясняет, что золотая цепь — не что иное, как связь ангелов и людей с тем Богом, который находится на верхнем конце этой цепи.

При таком подходе цель человеческого существования состоит в уподоблении Богу посредством добродетели. Для достижения этой цели надо преодолеть множественные уровни добродетелей, впервые выделенные и описанные Порфирием (*Сентенции*, 32): гражданские добродетели, которые в чувственном мире регулируют отношения человека с ему подобными; очищающие добродетели, которые позволяют мудрецу абстрагироваться от чувственного, чтобы достигнуть бесстрастия на пути к умопостигаемому; добродетели созерцательные, имеющие своей целью созерцание умопостигаемого; добродетели теургические, позволяющие через экстаз соединиться с первым Богом.

Пселл не ограничивается выявлением скрытого смысла мифов и прояснением символов, заключенных в числах; он аллегорически перетолковывает притчи и делает это уже не на ученом языке, а на языке народном, обнаруживая тем самым, что ему также присуща способность образного осмысления вещей божественных.

Плифон

Плифон примет положения Пселла и доведет их до крайности. Платонизм побудит его к отрицанию христианства. Иудаизм и производные от него религии исповедуют общую им всем веру в «единого Бога, Творца неба и земли». Все сущее является прямым и непосредственным следствием деятельной и свободной воли всемогущего Бога. Именно этот догмат стал камнем преткновения для платонизма в целом и для такого платоника, как Плифон. Ни одна причина не может приводить к следствиям, сущностно отличным от нее самой. Существа, различающиеся по своей природе, с необходимостью

должны происходить от причин, также субстанциально друг от друга разнящихся. Доказывая необходимость посредников между первоначалом вещей и различными реальностями чувственного мира, платонизм Мистры доходит, таким образом, до оправдания и реставрации политеизма.

Эти идеи сформулированы в трактате *Законы*, догматическом сочинении, где теология соединяется с философией. Законополагающие принципы выдвигаются здесь без какого-либо обоснования. Работа содержит свод социальных, политических, моральных и религиозных реформ. Конечная цель, по Плифону, заключается в том, чтобы обеспечить человеку соответствующую ему форму счастья. Но сначала нужно познать человека, а познать человека невозможно без определения его места в мироздании.

Универсум Плифона населен существами божественными и не божественными; первые — это чистые умы, пребывающие в занебесной области, вторые, состоящие из души и тела либо из одного только тела, обитают в небесах и в подлунном мире. Весь универсум эманировал, в нисходящем порядке, из мысли Зевса, великого бога, первоначала, и совечен ему, ибо происходит из него как из причины, а не во временном смысле. Следовательно, Зевс не может изменить свою волю. Так же как и универсум, он подчинен жесткому детерминизму через непреложную связь с Судьбой, с *Heimarmenē*.

Реальности классифицируются в порядке их генерации. Посейдон, старший сын Зевса, ведает творением в целом, его братья — стихиями, Гера — числом существ и их размножением, низшие боги — законами бытия. По мере того как мы продвигаемся вниз по иерархической лестнице, соответствующие полномочия становятся все менее и менее общими, так как согласно платоновской теории идей общее объемлет собою частное. За сферой богов следуют гении, демоны, души, обособленные от тел, бессмертные, как боги, но способные впадать в грехи и заблуждения, и, наконец, люди, состоящие из души и тела, чье предназначение — уподобляться богам.

I. Абстрактные категории = мир надчеловеческий, или божественный, = Зевс и дети Зевса

А) *Категории вневременные* = законнорожденные дети Зевса

01. бытие = Зевс (Бог)

02. действительность = Посейдон (Noys)

- 03. возможность = Гера
- 04. тождество = Аполлон
- 05. различие = Артемида
- 06. покой = Гефест
- 07. движение
 - a) спонтанное = Дионис
 - b) сообщаемое извне = Афина
- 08. астральная природа = Атлант
 - a) блуждающие звезды = Тифон
 - b) неподвижные звезды = Диона
- 09. демоническая природа = Гермес
- 10. человеческий дух = Плутон
- 11. телесная природа = Рея
- 12. эфир и тепло = Латона
- 13. воздух и холод = Геката
- 14. вода и текучесть = Фетида
- 15. земля и твердость = Гестия

В) *Категории временные = незаконнорожденные дети Зевса*

- 16. время = Кронос
- 17. продолжение рода = Афродита
- 18. телесная жизнь человека = Кора
- 19. животная жизнь = Пан
- 20. растительная жизнь = Деметра

II. Конкретные категории = дети Посейдона

А) *Категории бессмертные = законнорожденные дети Посейдона*

- 21–27. Солнце, Луна и прочие блуждающие звезды, или планеты, = Гелиос, Селена, Эосфор, Стилбонт, Фенонт, Фазтон, Пирознт
- 28. светила, или неподвижные звезды, = прочие, безымянные, астральные боги
- 29. демоны

В) *Категории смертные = незаконнорожденные дети Посейдона*

- 30. люди
- 31. животные
- 32. растения
- 33. неорганические субстанции

Эта таблица, похожая на те, которые можно составить исходя из комментариев Прокла, синтезирует все, что обнаруживается в греческой философии. Бытие, тождество, различие, покой и движение суть пять родов из платоновского *Софиста*. Действительность и возможность, без сомнения, заимствова-

ны у Аристотеля. Эфир, воздух, вода и земля эквивалентны четырем стихиям, принятым философами со времен Эмпедокла. А противопоставление неподвижных и блуждающих звезд восходит к *Тимею* Платона. Остальные категории являются еще более известными.

Посредством имен олимпийских богов Плифон обозначает бытие и его законы, природу и происхождение сущих, сходство и различие между ними. Боги Плифона сродни умопостигаемым идеям, но таким, которые стали личностями.

Для Плифона философия есть теология — «националистическая» теология постольку, поскольку она укоренена в греческой традиции: «Люди придерживаются весьма различных мнений о божестве... Что до нас, то мы останемся приверженцами учения, с которым лучше всего знакомы, т. е. учения Зороастра, которое проповедовали также Пифагор и Платон; оно превосходит все прочие своей правильностью, а кроме того, для нас это учение национальное» (*Законы*)¹. У Плифона, основавшего в Мистре, неподалеку от древней Спарты (на Пелопоннесе), своего рода тайное общество, где он преподавал неоплатонизм, можно обнаружить в обостренной форме то ностальгическое чувство, которое с давних пор побуждало греческих мыслителей заново усваивать, как нечто им безраздельно принадлежащее, весь комплекс отечественных традиций, включая и мифы. Но кому было по силам осуществить такие планы? Только царь может противостоять деспотизму сильных мира сего, с одной стороны, и деспотизму народа — с другой. Но достоинство законов, которые должны вдохновлять царя на подобную деятельность, с необходимостью зависит от наших представлений о Боге: он един, он промыслитель, он есть совершенство.

За всей этой системой вырисовывается неоплатонический идеал гармонии, существующей между философией и теологией, идеал, который у Плифона вписывается в рамки особой религии со своим культом и своим богослужением. Кстати, первая глава *Законов*, названная «Культом богов», включает календарь религиозных праздников. Это вполне естественно для мыслителя, говорившего Георгию Трапезундскому во время своего пребывания во Флоренции, что скоро весь мир при-

1. Автор дает эту цитату в переводе А. Pelissier по изданию С. Alexandre, p. 256 — см. Библиографию.

мет религию, которая, не являясь ни христианством, ни исламом, не будет расходиться с древним язычеством.

Итальянские гуманисты испытывали к Плифону, умершему 26 мая 1452 г., столь глубокое благоговение, что в 1475 г. его бранные останки были извлечены из могилы и перенесены в Римини, в церковь Св. Франциска, по распоряжению правителя Римини Сиджизмондо Пандольфо Малатесты, отвоевавшего Мистру у турок. Так прах платоника из Мистры нашел пристанище, подобно его ученикам и его идеям, в той Италии, которая одна только могла отныне стать колыбелью Возрождения.

БИБЛИОГРАФИЯ

За более общими сведениями можно обращаться к труду Herbert Hunger. *Die Hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, 2 Bde. München, Beck, 1978. Перевод этой книги на современный греческий язык, сделанный в 1987 г., представляет интерес ввиду приложения итоговой библиографии. См. также: Н. G. Beck. *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*. München, Beck, 1959; и G. Podskalsky. *Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14–15 Jahr.)*. München, Beck, 1977. [Сборник прежде публиковавшихся статей.]

См. также работу Louis Bréhier в трех томах [1946–1950] *Le monde byzantin*, изданную в карманном формате в серии L'évolution de l'Humanité n° 13, *Vie et mort de Byzance*, новое издание (февраль 1992 г.) имеет предисловие Gilbert Dagron, n° 20, *Les institutions de l'Empire byzantin*, n° 21, *La civilisation byzantine*.

Oxford Dictionary of Byzantium. Oxford, Oxford Univ. Press, 1991, 3 vol., служит полезным инструментом для работы.

Чтобы составить представление об образовании в Византии см.:

- Wilson N. G. *Scholars in Byzantium*. London, Duckworth, 1983.
- Lemerle P. *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X^e siècle*. Paris, PUF, 1971.
- Constantinides C. N. *Higher education in Byzantium in the thirteenth and early fourteenth centuries (1204 – ca 1310)*, Texts and Studies in the History of Cyprus II. Cyprus Research Center, Nicosia, 1982.

О содержании парижской философской серии см.: Westerink L. G. *La collection philosophique*, в Damascius. *Traité des premiers principes. De l'Ineffable et de l'Un*, t. I, изд. L. G. Westerink и пер. J. Combès. Paris, Les Belles Lettres, 1986, LXXXIII–LXXX.

Философия

- Histoire de la philosophie*, fasc. suppl. II: *La Philosophie byzantine*, сост. Émile Bréhier, продолжено Basile Tatakis. Paris, PUF, 1949.
- Lemerle Paul. Le gouvernement des philosophes: l'enseignement, les Écoles et la culture, *Cinq études sur le XI^e siècle byzantin*. Paris, CNRS, 1977, p. 193–248.
- Westerink L. G. *Texts and Studies in Neoplatonism & Byzantine Literature*. Collected papers. Amsterdam, Hakkert, 1980.
- Большой объем информации можно найти в разделе «Moyen Age — Renaissance» в *Encyclopédie philosophique universelle*, III: *Les Œuvres philosophiques*. Dictionnaire, t. I. Paris, PUF, 1992.
- Издания текстов см. в *Corpus Philosophorum Medii Aevi. Byzantini Philosophi = Philosophi Byzantini*. Athènes, Académie d'Athènes, Leiden, Brill / Paris, Vrin / Bruxelles, Ousia. [Названия из этой серии даются отдельно.]

Авторы

[приводятся в алфавитном порядке]

Арефа

- Scripta minora*, rec. L. G. Westerink. Leipzig, Teubner, 1968–1972, 2 vol.
- Scholia on Porphyry's Isagoge*, изд. M. Share. Athens, 1994.
- Wilson Nigel G. *Scholars in Byzantium*. London, Duckworth, 1983, 120–135.

Варлаам

- Barlaam Calabro. *Epistole greche, I primordi episodici e dottrinari delle lotte esicaste*, изд. G. Schiro. Palermo, 1954, 229–330.
- Schiro G. Варлаам и философия в Фессалонике в XIV в. [на совр. греч.], *Hetairia Makedonikon Spoudon*, 32, 1959, 10 сл.

Виссарион

- Bessarionis cardinalis *Adversus calumniatorem Platonis*. Romae [s. d. 1469?]; *In calumniatorem Platonis libri IV*. Venetiis, in aedib. Aldi Romani, 1503 и 1516; совр. изд. в L. Möhler. *Kardinal Bessarion*. Paderborn, Schöningh, 3 Bde. См. в особенности Bd III.
- Vast H. *Le Cardinal Bessarion (1403–1472). Étude sur la Chrétienté et la Renaissance vers le milieu du XV^e siècle*. Paris, 1878; переиздание Genève, 1997.
- Labowsky L. *Bessarion's Library and the Biblioteca Marciana*. Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1979.

Диадок Фотикийский

- Œuvres spirituelles*, изд. É. des Places, SC, n° 5 bis. Paris, Cerf, 1966.

Дорофей из Газы

PG LXXXVIII.

Œuvres spirituelles, вст. ст., греч. текст., пер. и прим. L. Regnault и Dom J. de Préville, SC, n° 92. Paris, Cerf, 1963.

Илия Экдик

PG XC и CXXVII.

The Philocalia, изд. и пер. под ред. G. E. H. Palmer. Boston, Faber & Faber, 3, 1979, 32–65.

Эней из Газы

Enea di Gaza. *Teofrasto*, изд. M. E. Colonna. Napoli, Libreria Scientifica, 1958. Греч. текст, итал. пер., ком. и индекс. [Работа посредственная, но единственная в своем роде. Существует неполный французский перевод, в целом весьма удачный, в M. N. Bouillet. *Les Ennéades de Plotin*. Paris, Hachette, 1857–1861, франц. пер. t. II, p. 673–687.]

Segonds A. Ph. Ainéas de Gaza, dans *Dictionnaire des Philosophes Antiques I*, 1987, 82–87.

Георгий Пахимер

Quadrivium de Georges Pachymère, изд. P. Tannery, текст пересмотрен и издан E. Stéphanou, Studi et Testi 94. Città del Vaticano, 1940.

Commentary on Plato's Parmenides (Anonymous Sequel of Proclus, Commentary), изд. и англ. пер. T. A. Cadra, S. M. Honea, P. M. Stinger и G. Unholtz, вст. ст. L. G. Westerink, *Philosophi Byzantini* 4. Athènes, Académie d'Athènes, Leiden, Brill / Paris, Vrin / Bruxelles, Ousia, 1989.

Proclus. *Sur le premier Alcibiade de Platon I*, изд. и пер. A. P. Segonds. Paris, Les Belles Lettres, 1986, CXV–CXVIII.

Георгий Трапезундский (Схоларий)

Comparationes philosophorum Aristotelis et Platonis. [Venetiis, 1523]; репринт New York, 1965.

Monfasani J. *George of Trebizond. A Biography and Study of his rhetoric and logic*. Leiden, Brill, 1976.

Григорий Палама

Œuvres de Grégoire Palamas, изд. P. Chestou. Thessalonique, 1962, 5 vol.

Défense des saints hésychastes, изд. и франц. пер. J. Meyendorff. Louvain, 1959, 2 vol.; 1974, 2-е, исправленное, изд.

Meysendorff J. *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*. Paris, Seuil, 1959.

Исаак Комнин (Севастократор)

Сочинения, приписываемые Исааку Комнину, изданы Daniel Isaac, в Приложении к кн.: Proclus. *Trois études sur la Providence*. Paris, Les Belles Lettres, I, 1977, p. 153–223; II, 1979, p. 109–169; III, 1982, p. 129–200.

Иоанн Лествичник

Saint Jean Climaque. *L'Échelle sainte*, франц. пер. P. Deseille, Abbaye de Bellefontaine, Spiritualité orientale 24, 1978.

Иоанн Хортасмен

Briefe, Gedichte und Kleine Schriften, Prosopographie, Einleitung, Text, изд. H. Hunger. Wien, Verlag der österr. Akad. der Wiss., 1969.

Canart P. et Preton G. Les recueils organisés par Jean Chortasmenos et le problème des autographes, *Studien zum Patriarchatsregister von Konstantinopel*. Wien, Verlag der österr. Akad. der Wiss., Bd 1, 1981, 115–178.

Иоанн Дамаскин

Die Schriften des Johannes von Damaskos, изд. P. B. Kotter. Berlin / New York, De Gruyter: I: *Institutio elementaria. Capita philosophica (Dialectica)* als Anhang: Die Philosophischen Stücke aus *Cod. Oxon. Bodl. Auct.* T. 1. 6, Patristische Texte und Studien 7, 1969; II: *Expositio fidei*, PTS, 12, 1973; III: *Contra imaginum calumniatores orationes tres*, PTS, 17, 1975; IV: *Liber de haeresibus. Opera polemica*, PTS, 22, 1981; V: *Opera homiletica et hagiographica*, PTS, 30, 1989.

Иоанн Итал

Johannis Itali *Opera*, изд. N. Kецакмадзе. Tiflis, 1966.

Gouillard J. Le *synodikon* de l'orthodoxie, *Travaux et mémoires*, 2, 1967, 188–202; La religion des philosophes, *Travaux et mémoires*, 6, 1976, 305–324; Le procès officiel de Jean l'Italien. Les actes et leurs sous-entendus, *Travaux et mémoires*, 9, 1985, 133–174.

Леонтий Византийский

PGLXXXVI.

Evans D. B. *Leontius of Byzantium. An Origenist Christology*. Washington, Dumbarton Oaks St. 13, 1970.

Максим Исповедник

PG XC–XCI.

- Maximi Confessoris *Opera*, Corpus Christianorum. Seria Graeca. Turnhout, Brepols / Leuven, Univ. Press: I: *Quaestiones ad Thalassium I–LXV*, ed. C. Laga et C. Steel, 1980–1990, 2 vol.; II: *Quaestiones et dubia*, ed. J. J. Decleek, 1992; III: *Ambigua ad Iohannem*, ed. E. Jeuneau, 1988; IV: *Opuscula exegetica duo*, ed. P. van Deun, 1991.
- Von Balthazar U. *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner* (с текстами). Einsiedeln, 1961²; франц. пер. первого изд. L. Lhaumet и Н.-А. Prenthout. Paris, Aubier, 1947.
- Symposium sur Maxime le Confesseur* [Fribourg 2–5 septembre 1980], изд. F. Heinzer и Chr. Schönborn. Fribourg [Suisse], Éd. Univ., 1982.

Никифор Влеммид

PG CXLII.

- Nicephori Blemmydae Autographia sive curriculum vitae necnon Epistula universalior*, ed. J. A. Munitiz, Corpus Christianorum. Seria Graeca. Turnhout, Brepols / Leuven, Univ. Press, 1984.
- Gegen die Vorherbestimmung des Todeskunde*, текст, пер. и ком. W. Löckner, *Philosophi Byzantini* 2. Athènes, Académie d'Athènes, Leiden, Brill / Paris, Vrin / Bruxelles, Ousia, 1985.

Никифор Хумн

- Œuvres, в *Anecdota graeca*, III, изд. J.-F. Boissonnade. Paris, 1831; V, Paris, 1833; *Anecdota nova*, изд. J.-F. Boissonnade. Paris, 1844; в *Philosophia*, 3, 1973, 361–379, изд. L. G. Bénakis.
- Sevcenko I. *Étude sur la polémique entre Théodore Métochite et Nicéphore Choumnos*. Bruxelles, Byzantion, 1962.
- Verpeaux J. *Nicéphore Choumnos, homme d'État et humaniste byzantin* (1250/1255–1327). Paris, Picard, 1959.

Никифор Григора

- Nicephori Gregorae *Antilogia et Solutiones quaestionum*, изд. P. L. M. Leone, *Byzantion*, 40, 1970, 471–516.
- II *Philomathès è Peri hybristikôn* di Nicefore Gregora, изд. P. L. Leone, в *Studi byzantini e neoellenici*, 8–9, 1971–1972, 171–201.
- Fiorenzo o Intorno alla sapienza*, изд. P. L. M. Leone. Napoli, Università di Napoli. Cattedra di filologia bizantina, 1975.
- Guilland R. *Essai sur Nicéphore Grégoras. L'homme et l'œuvre*. Paris, 1926.

Николай Кавасила

- La vie en Christ*, вст. ст., критич. изд. текста, пер. и прим. М. Н. Congourdeau. Paris, Cerf: liv. I–IV, SC, n° 355, 1989; liv. V–VIII, SC, n° 361, 1990.
- Explication de la divine liturgie*, вст. ст. и пер. S. Salaville, SC, n° 4 bis. Paris, Cerf, 1967.
- Angelopoulos A. A. *Nicolas Cabasilas. Sa vie, son œuvre*. Thessalonique, 1970.
- Lot-Borodine M. *Un maître de spiritualité au XIV^e siècle* [1926]. Paris, 1958².

Николай Метфонский

- Nicholas of Methone. *Refutations of Proclus' Elements of Theology*, изд. A. D. Angelou, Philosophi Byzantini 1. Athènes, Académie d'Athènes, Leiden, Brill / Paris, Vrin, 1984.
- Dräseke J. Nikolaos von Methone, *Byzantinische Zeitschrift*, 1, 1892, 438–478.
- Podskalsky G. Nikolaos von Methone und die Proklosrenaissance in Byzanz, *Orientalia christiana periodica*, 42, 1976, 509–523.

Фотий

PG CI–CIV.

- Photius. *Bibliothèque*, изд. и пер. R. Henry. Paris, Les Belles Lettres, 1959–1977, 8 vol.
- Schamp J. *Photios, historien des lettres. La Bibliothèque et ses notices historiques*. Liège / Paris, Les Belles Lettres, 1987.

Плифон (Георгий Гемист)

- Pléthon. *Traité des lois*, изд. С. Alexandre, с франц. пер. А. Pelissier. Paris, 1858; репринт Amsterdam, Hakkert, 1966; Paris, Vrin, 1962.
- Pléthon. *Traité des vertus*, критич. изд., пер. и ком. В. Tambun-Krasker, Philosophi Byzantini 3. Athènes, Académie d'Athènes, Leiden, Brill / Paris, Vrin / Bruxelles, Ousia, 1987.
- Oracles chaldaïques*, recension de G. Pléthon, изд., пер. и ком. В. Tambun-Krasker. Арабский пер. *Magica logia* с франц. пер. М. Tardieu, Philosophi Byzantini 7. Athènes, Académie d'Athènes, Leiden, Brill / Paris, Vrin / Bruxelles, Ousia, 1995.
- Georgii Gemisti Plethonis *Contra Scholarii pro Aristotelis objectiones*. Leipzig, Teubner, 1988.
- Lagarde B. *Des différences entre Platon et Aristote*, изд. B. Lagarde, thèse de doctorat de 3^e cycle, Univ. de Paris IV-Sorbonne, 2 t., 1976.
- Lagarde B. Georges Gémiste Pléthon. Contre les objections de Scholarios en faveur d'Aristote (Réplique), *Byzantion*, 59, 1989, 354–507.
- Bartegaliotes. *La critique d'Aristote chez Pléthon comme expression de l'anti-aris-*

totélisme au XV^e siècle. Athènes, Fondation de recherche et d'édition de philosophie néo-hellénique, 1980.

Masai F. *Pléthon et le néo-platonisme de Mistra*. Paris, Les Belles Lettres, 1958.

Проконий из Газы

PG LXXXVII.

Dräseke J. Prokop von Gaza, *Widerlegung des Proklos*, *Byzantinische Zeitschrift*, 6, 1897, 55–91.

Stiglmayr J. Die Streitschrift des Prokop von Gaza gegen den Neoplatoniker Proklos, *Byzantinische Zeitschrift*, 8, 1899, 263–301.

Пселл

Философские сочинения

Lettre à Michel Cérulaire sur la chrysoptée, изд. J. Bidez, в *Michel Psellus. Épître sur la chrysoptée*. Opusculs et extraits sur l'alchimie, la météorologie et la démonologie, Catalogue des manuscrits alchimiques grecs VI. Bruxelles, 1928; изд. U. Criscuolo, в Michele Psello. *Epistola a Michele Cerulario*. Napoli, Bibliopolis, 1973, 1990².

Commentaire des Oracles chaldaïques, изд. E. des Places, в *Oracles chaldaïques*, с подборкой древних комментариев. Paris, Les Belles Lettres, 1971, 1996² (см. также *Opusculs philosophiques*, изд. M. Duffy и D. J. O'Meara, II, 1989, 126–152).

Michele Psello. *Epistola a Giovanni Xifilino*, изд. U. Criscuolo. Napoli, Bibliopolis, 1973, 1991².

Acte d'accusation contre Michel Cérulaire, изд. L. Bréhier, *Revue des études grecques*, 16, 1903, 375–416; 17, 1904, 35–76.

De omnifaria doctrina, изд. L. G. Westerink. Nijmegen, Centrale Drukkerij, 1948.

Michael Psellus. *Philosophica minora*, изд. J. M. Duffy и D. J. O'Meara. Leipzig / Stuttgart, Teubner: I (сочинения по логике и естественным наукам), 1992; II (сочинения по метафизике и теологии), 1989.

Aurea Catena Homeri, изд. текста G. Sathas, в *Annuaire de l'Association pour l'encouragement des études grecques en France* V, 1875, p. 215–219; Lévêque Pierre. *Aurea catena Homeri. Une étude sur l'allégorie grecque*, Annales littéraires de l'Université de Besançon, 27. Paris, Les Belles Lettres, 1959. [Франц. пер. и комментарий.]

Michaelis Pselli *Commentarii in Physicen Aristotelis*, в пер. В. Camotius, репринт венецианского изд. 1554 г., вст. ст. Ch. Lohr. Stuttgart / Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1990.

Philosophica Symmiktá, A miscellany in the trad. of M. Psellos, Codex Baroccianus graecus 131, критич. изд. I. N. Pontikos, *Philosophi Byzantini* 6. Athènes, Académie d'Athènes, Leiden, Brill / Paris, Vrin / Bruxelles, Ousia, 1992.

Богословские сочинения

Michael Psellus. *Theologica*, t. I, изд. P. Gautier. Leipzig / Stuttgart, Teubner, 1989.

Сочинения по риторике

Gautier P. *Traité sur la rhétorique*, *Prometheus* 3, 1977, 193–203.

Zervos C. *Un philosophe néo-platonicien du XI^e s., Michel Psellos. Sa vie, ses œuvres, ses luttes philosophiques, son influence*. Paris, Leroux, 1919.

Benakis L. Studien zu den Aristoteles-Komentaren des Michael Psellos, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 43, 1961, 215–238; 44, 1962, 33–61.

«Суда»

Suidae lexicon, изд. A. Adler. Leipzig, Teubner, 1928–1938, 5 vol. (пятый том содержит индекс и очерк о рукописной традиции); 2-е изд. Teubner 1968–1971.

Adler A. *Suidas, Realencyclopädie*, IV A 1, 1931, 675–717.

Феодор Метохум

Theodori Metochitae *Miscellanea philosophica et historica*, изд. C. G. Müller и M. T. Kiessling. Leipzig, Teubner, 1821.

Sevcenko I. *Étude sur la polémique entre Théodore Métochite et Nicéphore Choumnos*. Bruxelles, Byzantion, 1962.

De Vries – van der Velden E. *Théodore Métochite. Une réévaluation*. Amsterdam, J.-C. Geiben, 1987.

Феодор Продром

Tannery P. Théodore Prodrome, *Sur le grand et le petit* (à Italikos), *Annuaire de l'Association pour l'enseignement des études grecques en France*, 21, 1887, 104–119.

Цец

Morgan G. *Homer in Byzantium. John Tzetzes, Approaches to Homer*, изд. C. A. Rubino и C. W. Shelmerdin. Austin, Univ. of Texas, 1983, p. 165–188.

Boissonnade J. F. *Tzetzae Allegoriae Iliadis*. Paris, 1851. А также H. Hunger, *Byzantinische Zeitschrift*, 49, 1956, p. 249–310 [относительно *Одиссеи*: 1–12]; Id., *ibid.*, 38, 1955, p. 4–48 [относительно *Одиссеи*: 13–24].

Захария из Газы

Zacharia Scolastico. *Ammonio*. Napoli, La Buona Stampa, 1973. Греч. текст, итал. пер., ком. и индекс М. Е. Colonna. [Посредственная, но единственная в своем роде работа.]

Merlan Ph. Ammonius Hermiae, Zacharias Scholasticus and Boethius, *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 9, 1968, 193–203.

ПРИЛОЖЕНИЕ
ЧТО СЛЕДУЕТ ЗНАТЬ, ПРЕЖДЕ
ЧЕМ ПРИСТУПАТЬ К ИЗУЧЕНИЮ
АНТИЧНОЙ МЫСЛИ

Моника Канто-Спербер
Люк Бриссон

История греческой философии, представленная нами в этом сборнике, со всей ясностью обнаруживает целый ряд требований, предъявляемых к ее исследователям. Эта история непрестанно напоминает нам о том, что она связана с текстами, написанными на таких носителях, материальные характеристики которых нельзя не принимать во внимание. С другой стороны, эти тексты не могут составлять лишь объект непосредственного чтения (как если бы они заключали в себе исчерпывающую полноту своего собственного смысла): чтение должно подпитываться знанием их теоретического, а также исторического, идеологического, политического, социального и экономического контекста. Тексты, изучаемые в рамках античной философии, никогда не могут рассматриваться с какой-то одной точки зрения. Вместе с тем многообразие интерпретаций, обусловленное различием точек зрения, не бесконечно, так как тексты эти соотносятся с совокупностью референтов, или объектов (исторических, культурных и философских), позволяющих делать разумный и научно обоснованный выбор между всеми этими интерпретациями. Такая соотнесенность с объектами составляет, в сущности, единственный инструмент «верификации», если она вообще возможна в области классических исследований.

Мыслимое таким образом, изучение греческой философии требует определенных базовых свойств: это критический в целом склад ума, это решимость противиться любому стереотипу, любой банальной условности касательно того или иного автора, касательно любого философского течения и его ответвлений; это отказ от использования какого бы то ни было текста (фрагмента или свидетельства), в отношении которого неизвестно, каково его происхождение, с какой целью он был написан, какими путями до нас дошел, — иными словами, отказ от использования текстового материала, источник, передача и интерпретация которого не проверены.

ПРОБЛЕМЫ

Тексты, составляющие корпус древней философии, никогда не могут быть объектом непосредственного чтения по нескольким причинам. Прежде всего, эти тексты — а здесь мы будем говорить только о греческих текстах — написаны на языке, относительно которого никто не обладает полноценной лингвистической компетентностью. Весь корпус состоит исключительно из текстов, понимание и интерпретация которых всецело зависят от других текстовых источников. Чтобы прояснить значение греческого слова, мы не обращаемся к носителю языка, а прибегаем к словарю или к грамматике, составленным, в свою очередь, на основании письменных текстов. Далее, эти тексты являются артефактами, т. е. памятниками письменности, реконструированными, в большей или меньшей степени, издателями, взявшими на себя труд их установления и передачи. Для того чтобы этот определяющий момент стал понятен, необходимо сразу же дать некоторые сведения о материальной стороне написания текстов в Античности.

Первыми носителями, употреблявшимися для переписывания философских текстов, были камень и папирус.

До наших дней дошло очень мало философских текстов, высеченных на камне (правда, надо заметить, что многочисленные надгробные надписи эллинистической и римской эпох стали объектом новейших исследований относительно философского представления о смерти и что тысячи надгробных надписей, содержащих слова: «Я, философ такой-то...», послужили к созданию просопографии — или описанию личностей — античных философов). Со времен Платона (конец V в. — начало IV в.) ни один философ не прибегал более к «каменному носителю». Сомнительно даже то, что философы-доплатоники высекали свои мысли на камне. Но зато они вполне могли писать черновики или предварительные заметки на тонком слое воска, нанесенного на поверхность деревянной дощечки; затем воск раздавливали и подготавливали к новому употреблению (см. иллюстрацию на с. 867).

При этом все же следует упомянуть о чрезвычайно интересном исключении, хотя оно и является достоянием более поздней эпохи. В 1884 г. в городе Эноанде (в Киликии) была обнаружена весьма пространная надпись, высеченная на высокой



Упражнение в письме. Египет, II в. до Р. X.

Деревянная дощечка, покрытая воском 260 × 178 мм (воск: 211 × 128 мм).

Учитель письма дал ученику задание переписать две «гномы» (сентенции) и сам наметил четыре группы параллельных линий, чтобы тот мог на них ориентироваться.

Транскрипция:

σοφουπαρανδροσπροσδεχουσιμβουλιαν
μηπασινεικητοιςφιλοισπιστευεται [I. -ετε]

Источник: *Greek Manuscripts of the Ancient World*, by E. G. Turner, second ed. by P. J. Parsons, Institute of Classical Studies, Bulletin Suppl. 46, 1987

стене, на агоре, по распоряжению некоего Диогена (известного как Диоген из Эноанды, представителя поздней эпикурейской школы), жившего во II в. по Р. X. Чувствуя приближение смерти, этот философ распорядился сделать на камне назидательную надпись, дабы ознакомить «своих сограждан и всех иностранцев, которые будут проездом в Эноанде» с единственным учением, способным, по его мнению, избавить людей от страха смерти.

Итак, даже ранее эпохи Платона использование папируса было очень широко распространено в среде философов. Текст писали параллельными колонками, причем пользовались крупными буквами без знаков акцентуации (от 15 до 25 в каждой строке, хотя термин, служащий для обозначения та-

ких букв, — «унциалы» — значит буквально следующее: «буква, которая составляет 12-ю часть строки из 12 букв»); буквы эти имели довольно ярко выраженную геометрическую конфигурацию (см. иллюстрацию на с. 869). Было бы ошибочным уподоблять унциалы заглавным буквам, поскольку они не соответствуют заглавным греческим буквам, которые нам известны, не говоря уже о том, что тогда не проводилось никакого различия между буквами заглавными и строчными. Если это позволяли плотность и качество папирусов, текст писали на обеих сторонах (как, например, в папирусах из *Index Academicorum*). Слова, написанные на папирусе, не были отделены друг от друга, и, естественно, не проставлялось никаких знаков пунктуации. Полосы папируса, шириной от 18 до 20 см и длиной от 12 до 15 м затем свертывались; таким образом, трудно было прочесть несколько строк текста, не развернув папирус полностью, если только не существовало технического средства, которое позволяло бы разворачивать папирус как с одного, так и с другого края. Знакомство с отдельными этапами истории философии зависит от возможности прочитать записанное на таком исключительно хрупком материале, как папирус. Наиболее известное подтверждение тому — следующее. Около 1750 г. при раскопках так называемой виллы Пизонов, погребенной под застывшей лавой во время извержения Везувия 24 августа 79 г. н. э., было обнаружено примерно 800 свитков папирусов. Это капитальное открытие дало возможность ознакомиться с неизвестными прежде произведениями Эпикура и, кроме того, извлекло из небытия весьма значимое философское наследие Филодема из Гадар, который был в Афинах учеником эпикурейца Зенона Сидонского и являлся «духовным отцом» Луция Кальпурния Пизона Цезонина, владельца вышеупомянутой виллы. Извлечение папирусов было в XVIII в. делом технически сложным, так как для того, чтобы получить доступ к свиткам, археологам приходилось прокапывать галереи, воздух внутри которых был тлетворным из-за скопившихся там газов. Но особенно тонких технических приемов требовал сам процесс развертывания папирусных свитков; процесс этот осуществлялся медленно: папирусы на многие месяцы погружались в резервуары с химическими субстанциями, и только после этого можно было приступать к их разворачиванию; в наше время достаточно погружения на несколько минут. Затем, надо учитывать и то,



Папирус, содержащий фрагмент текста платоновского *Федона*

Платон. *Федон*, 102. *Egypt Exploration Society*. Конец I / начало II в. по Р. X.

B. P. Grenfell, A. S. Hunt. POxy. XV 1809; Pack² 1391. Оксиринх, конец I / начало II в. (предположительно), верхняя часть папирусного свитка, 117 × 113 мм.

Отметим, что примечания, точный смысл которых с достоверностью не установлен, были добавлены на верхнем поле письмом другого типа — более мелким и более близким к курсивному.

Транскрипция (*Федон*, 102 е 1–8):

απολωλεναι: υπομενονδε
 καιδεξαμενοντηνμικρο
 τητα· ουκεθελεινειαιετε
 ρονηδπερην· ωσπερευω· δε
 ξαμενοςκαιυπομειναστην
 μικροτητα· καιετιωνδσ[ερ]
 ειμιουτοσβαυτοσ· σμικροσ
 ειμι· εκεινοδεουτετολιμ[η]

Источник: *Greek Manuscripts of the Ancient World*, by E. G. Turner, second ed. by P. J. Parsons, Institute of Classical Studies, Bulletin Suppl. 46, 1987

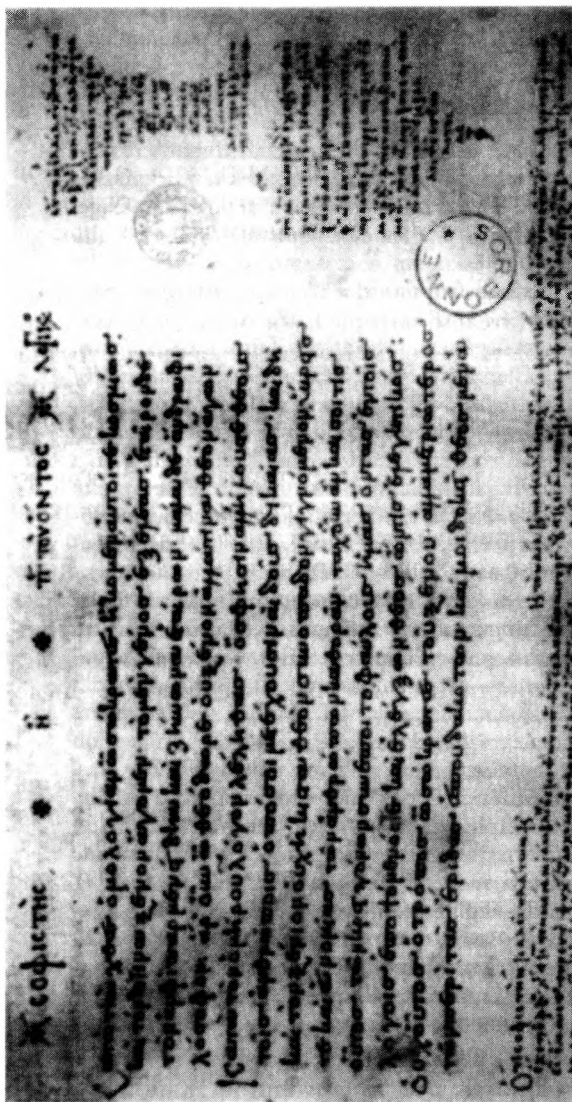
что само чтение — процедура медленная и тонкая: буквы иногда трудно распознать, слова часто написаны не раздельно, отсутствует, так сказать, даже намек на пунктуацию, хотя папирусы местами содержат диакритические знаки, которые служат для аннотирования текста (как о том упоминает Диоген Лаэртский по поводу Платона: III, 65–66). Кроме того, папирусы найдены почерневшими, обуглившимися от жара, иногда порванными; однако написанное все же можно прочитать при очень сильном освещении, а применяемый для этого с недавних пор бинокулярный микроскоп намного упростил процесс чтения. Разумеется, указанные исходные трудности воспрепятствовали быстрому освоению этого исключительно важного собрания. Но несколько лет назад процесс этот был ускорен благодаря инициативности Марчелло Джиганте, профессора Неаполитанского университета, и преданному служению науке молодых итальянских, норвежских, английских и французских исследователей.

Ссылаясь на текст, помещенный на папирусе, принято указывать папирус в целом, обозначив его происхождение (эта информация предваряется буквой P), его инвентарный номер и в случае необходимости — конкретные строки. Например, обозначение P.Oxy. 2102 отсылает нас к Оксиринхскому папирусу № 2102 (II в. по Р. X.).

Свиток папируса был до II в. по Р. X., т. е. в течение более чем восьми веков, основным носителем художественных и философских греческих текстов. Начиная с этого времени применяется новая технология. Листья папируса больше не свертывают, а режут и складывают в тетрадь до того, как покрывают материал письменами. Эти тетради являются чаще всего кватернионами — листами, сложенными вдвое. С другой стороны, пергамент, изготавливаемый из козьей кожи (им пользовались с давних времен, о чем свидетельствует Геродот, V, 58), на переломе II и III вв. по Р. X. применяется все шире и с IV в. окончательно вытесняет папирус, даже в Египте. Слово «пергамент» происходит от искаженного «Pergamon» — названия города, особенно прославившегося производством этого материала. Кожа, в своем естественном виде непригодная для письма, подвергалась специальной обработке; чтобы уменьшить толщину кожи, ее скребли пемзой. В результате она становилась тонкой и белой; затем ее еще отбеливали с помощью мела. Почти во всех случаях можно было писать на обеих сто-

ронах кожи, и, хотя пергамент стоил дороже, чем папирус, он был и более долговечным материалом. Замена папируса пергаментом, почти совпавшая по времени с началом оформления папируса в виде тетрадей, довольно скоро повлекла за собой отказ от свитка: использование пергаментных свитков оказалось неудобным. Сочли предпочтительным соединять пергаменты в кодекс, т. е. своего рода книгу, иногда снабжаемую деревянной обложкой. Кодекс можно было открыть на нужной странице, что значительно упрощало доступ к тексту. В IV в. употребление кодекса было преобладающим, как для папируса, так и для пергамента.

Любая рукопись, содержащая философский текст, переписывалась обычно читателем, который мог быть членом какой-либо школы или не быть таковым. Критики и эрудиты, трудившиеся в Александрии в конце IV в. по Р. Х., исправили, более или менее удачно, большое количество философских текстов, подчас придавая этим текстам новый вид. В регионе Средиземноморья существовали также, территориально достаточно равномерно распределенные, библиотеки — как публичные, так и частные, представляющие собой либо собрания папирусов (как библиотеки городов Оксирих и Геркуланум), либо собрания пергаментов. В первые века нашей эры библиотека Памфила, которой пользовался Евсевий Кесарийский, и Папская библиотека в Риме убедительно свидетельствуют о наличии библиотек в христианском мире. Подавляющее число манускриптов греческих текстов, дошедших до наших дней, оказались переписаны (или изготовлены) и сохранены в Византийской империи. Подробнее об этом см.: Nigel Wilson. *Scholars in Byzantium*. London, Duckworth, 1983; A. Dain. *Les Manuscrits* (1964), 3-е изд., пересмотренное и дополненное, Paris, Les Belles Lettres, 1975; R. Devreesse. *Introduction à l'étude des manuscrits grecs*. Paris, Kincksieck, 1954; C. H. Roberts and T. C. Skeat. *The Birth of Codex*. Cambridge University Press, 1983; E. G. Turner. *Greek Papyri. An Introduction*. Oxford, Clarendon Press, 1968, а также *Greek Manuscripts of the Ancient World*, 2-е изд., пересмотренное и дополненное, изд. P. J. Persons, BS 46, 1987. Два замечательных примера анализа манускриптов Платона и Аристотеля можно найти в учебном курсе, прочитанном Жаном Иригуэном (Irigoin) по данному предмету. Он опубликован в виде резюме в *Annuaire du College de France*, 1986 (1985/1986 учебный год; исследование ряда манускриптов Платона) и 1987 (1986/1987

Bodleianus Clarkianus 39, fol. 113^r

Этот манускрипт, ныне хранящийся в Bodleian Library в Оксфорде, был закончен в 895 г. Работа выполнена писцом, известным под именем Иоанн Каллиграф, для Арефы (ок. 860 — после 932), ставшего архиепископом Кесарии Каппадокийской.

На фотографии над первой строкой читается заглавие Σοφιστής и два подзаголовка диалога: ἡ περὶ τοῦ ὄντος, [жанр] λογικός. Далее следуют первые слова, прописанные Феодором: Κηχά τῆν ἄλλοις ἀμολογάν...

Сколии на полях написаны рукой Арефы. Первая, справа вверху, которая призывает к авторитету Страбона, чтобы поместить Элею в Италию, начинается так: Ἀύτη ἡ Ἑλλάς οὐκ ἔτιναι ὑπέλεγον τῆς Ἰταλίας, εἰ τι δεῖ Στραβῶνι πεῖθεσθαι τῷ γεωγράφῳ.

Источник: *Scribes and Scholars. A guide to the Greek and Latin Literature*, by L. D. Reynolds and N. Wilson. Oxford, Clarendon Press, 1974 [2nd edition revised and enlarged], Plate III

учебный год: исследование манускриптов аристотелевской *Поэтики*.

Спустя несколько столетий (приблизительно в IX в.) изменились правила транскрипции античных сочинений. Тексты, изначально написанные унциальным письмом, были переведены в минускульное письмо, слова были разделены, стали применяться (в некоторых случаях) знаки акцентуации и (иногда) знаки пунктуации (см. иллюстрацию на с. 872). Разделение слов и неудачное использование знаков акцентуации и пунктуации стали источником многочисленных ошибок и двусмысленностей. Кроме того, некоторые трудноразличимые унциалы (как Α, Δ, Λ, альфа, дельта, лямбда) были транслитерированы с неточностями. И, наконец, изменение системы произношения и особенно явление итацизма, т. е. редукция к звуку *i* гласных Ε, Η, Υ (эпсилон, эта, ипсилон) и дифтонгов *ai*, *ei* и в некоторых случаях *oi*, также создала проблемы: *physin* («природу») и *phēsin* («он сказал») произносились одинаково (*phisin*); *heteron* («другое», «другого») и *hetairon* («товарища») звучали как *hitiron*. Все это объясняет тот факт, что в большинстве случаев работа копиистов отмечена характерными ошибками. Но, с другой стороны, транслитерация унциального письма в минускульное письмо способствовала трудам по подготовке подлинно критического издания; так, транслитерированные экземпляры, оригиналы которых утрачены, иногда доброкачественнее, чем самые древние папирусы.

Приведем в качестве примера затруднение, хорошо известное исследователям творчества Платона. В одном пассаже VI книги *Государства*, 509 d 7, Платон сравнивает отношение между миром чувственных объектов и миром умопостигаемых реальностей с делением линии. В той версии, которой придерживается большинство издателей, текст гласит: «Если взять линию, разделенную на два неравных отрезка...» (*grammēn dikha tetmēmenēn labōn anisa tmēmata* / γραμμὴν δίχα τετμημένην λαβὼν ἄνισα τμήματα). Трудность сопряжена со словами *tetmēmenēn labōn anisa* (буквально: «Если взять [линию,] разделенную на неравные [отрезки]», при том что *anisa* является винительным падежом множественного числа среднего рода от *anisos* («неравный») и зависит от *tetmēmenēn* («[линию,] разделенную»)). Наилучший манускрипт (A = *Parisinus* 1807) содержит *anisa*, но другой, превосходный, манускрипт (F = *Vindo-*

bonensis 55) содержит *an isa* (от *isos*, «равный»). Ставка в этой смысловой «игре» велика: если принять *anisa*, это значит, что отрезки линии, описываемой Платоном в его знаменитой аллегории, неравны; если же исходить из чтения *an isa*, те же самые отрезки оказываются равными. Интерпретация онтологии и эпистемологии Платона отчасти может зависеть от нашего выбора. Мы имеем дело с неразрешимой проблемой, коль скоро мы понимаем, что унциальный текст в целом выглядел следующим образом: *LABONANISA*. Откуда копиистам было знать, где провести разделение в этой череде букв? Деление можно осуществить так: *LABON AN ISA*, — что означает: «если взять равные [отрезки]». А можно разделить буквы и так: *LABON ANISA*, — «если взять неравные [отрезки]». Таким образом, невозможно расчлнить текст, руководствуясь строго филологическими соображениями (относительно всего этого см.: Y. Lafrance. *Pour interpréter Platon. La ligne en République VI 509 d – 511 e*, t. I: *Bilan analytique des études 1804–1984*. Montréal, Bellarmin – Paris, Les Belles Lettres, 1986; t. II: *Le texte et son histoire*. Montréal, Bellarmin, 1994).

Если все древние тексты в определенном смысле слова являются артефактами, то всё же в разной мере. Действительно, следует различать тексты двух типов. Есть тексты, которые можно расценивать как полные (или почти полные), и есть фрагменты, сохраненные другими авторами, часто очень поздними (по отношению к предполагаемому времени написания фрагмента), и в целом внушающие мало доверия.

1. Рассмотрим сначала первый случай, лучший из всех возможных: когда мы располагаем полными произведениями, даже если они принадлежат к наследию какого-либо автора, дошедшему до нас лишь частично. Это касается, в сущности, очень малого числа греческих авторов — прежде всего, Платона, Аристотеля, Эпиктета, Марка Аврелия и Плотина. Их произведения еще со времен Античности стали предметом вполне приемлемого издания. Но, с учетом сказанного, было бы заблуждением придавать термину «издание» современный смысл. Ни один из названных пяти авторов, чьи сочинения дошли до нас без особых потерь, не вверял рукописи своих текстов издателю, который взял бы под контроль их копирование и распространение. В Античности «издание» тек-

ста сводилось к тому, чтобы предоставить в распоряжение возможных любителей «эталонную» копию, которая затем в течение многих веков переписывалась читателями совершенно бесконтрольно. Когда в XIX в. и начале XX в. были осуществлены первые подлинные издания античных трудов — подлинные в том смысле, что они предполагают более или менее четкое установление «эталонного» текста, — такой текст мог быть лишь «составлен» по материалам папирусов, манускриптов (разнородных, разновременных и написанных разным письмом), а также различных свидетельств.

Специалист, предпринимающий в наши дни издание древнего текста, берется за многотрудное дело. Сначала он должен проследить историю рукописной традиции: отыскать рукописи текста, восстановить их хронологию, которая простирается иногда на десять веков, и воссоздать их филиацию. Чтобы ясно отобразить эту историю, он пользуется *стеммой*, т. е. схемой, указывающей на отношения хронологического первенства и родства между рукописями. Для примера обратимся еще раз к сочинениям Платона, в целом достаточно хорошо изданным. Два самых древних манускрипта Платона — это пергаменты, датируемые IX в. по Р. Х. Стало быть, более тринадцати веков отделяют их от того времени, когда Платон написал свои диалоги. Это значит, что в течение более чем тысячи лет тексты Платона переписывались — и невозможно установить меру точности копий. Этим объясняются расхождения между рукописями, как правило, отражаемые в критическом аппарате лучших изданий; конкретный пример мы рассмотрим в разделе, посвященном проблемам чтения и интерпретации древних текстов (см. ниже, с. 894–895).

Иногда бывает и так, что мы находим цитации в текстах, более ранних, чем манускрипты, которыми мы располагаем, — либо в папирусах, либо (что, прежде всего, касается творчества Аристотеля) в древних комментариях, где сначала дословно приводят текст, а затем подвергают его анализу. Некоторые греческие тексты полностью или частично сохранились на языке ином, нежели язык оригинала. Бывает также, что перевод какого-либо греческого текста на другой язык является более ранним, чем самый древний манускрипт. Например, древнейшие арабские переводы *Метафизики* Аристотеля, часто связанные с сирийской версией, являются в большинстве сво-

ем более ранними по отношению к самым древним греческим манускриптам этого текста (так, перевод *Метафизики*, выполненный Астатом для Ал-Кинди в IX в., — более ранний и по отношению к *Parisinus* 1853, датируемому X в., и по отношению к *Laurentianus* 8712 с, который датируется XII в.). В течение последних десятилетий стали все чаще использовать переводы на арабский, сирийский и армянский языки трудов Аристотеля, Порфирия и Прокла, чтобы осуществить современные издания, обеспечивающие более надежное воспроизведение текстов. Эти переводы были сделаны на основе манускриптов, принадлежащих к другим «семействам», которые современные специалисты не могут не добавлять к *стеммам* издателей XIX в.

2. Второй случай, наихудший из всех возможных, — тот, когда мы располагаем не полными текстами, а текстами, существующими, с одной стороны, в виде фрагментов, дословных цитат, приведенных и таким образом сохраненных авторами разных эпох и разных направлений, нередко склонными к манипулированию этими текстами и к их адаптации, а с другой стороны, в виде свидетельств, сохранившихся в большом количестве доксографических текстов, которыми, однако, трудно пользоваться. Тексты этих двух типов иногда даны вперемешку, как в *Приготовлении к Евангелию* Евсевия Кесарийского.

Прежде всего — чтобы связать этот случай с предыдущим, — надо сказать, что некоторые из фрагментов приводятся авторами, упомянутыми выше. И, значит, проблемы установления и интерпретации, относящиеся к полным текстам этих авторов-источников, а *fortiori* переходят на те места, где они цитируют других авторов. Далее, надо всегда принимать во внимание и контекст, в каком цитируются тексты, и намерения автора, предопределяющее эти цитации. Наконец, серьезнейшая проблема, связанная с текстами, дошедшими до нас только в виде фрагментов, состоит в том, что один и тот же фрагмент может быть сохранен разными авторами, и при этом с различиями, даже если смысл его оказывается почти одинаковым.

Самый яркий пример — фрагменты некоторых софистов, известные нам в основном по текстам Платона, который приводит их, как правило, в критическом контексте. В особенно-

сти это касается Протагора. В высшей степени показательны и другие примеры — взятые из поэмы Парменида.

В своем издании поэмы (*Études sur Parménide*, t. I: *Le poème de Parménide. Texte, traduction, essai critique*, изд. Denis O'Brien и Jean Frère. Paris, Vrin, 1987) Денис О'Брайен приводит, среди прочих, два характерных случая (на с. 7 и на с. 34).

а) Первый случай — 29-я строка 1-го фрагмента. Мы даем перевод всего этого места, выделяя спорное слово: «Ты должен узнать все — и бестрепетное сердце *убедительной* истины (Alētheiēs eureitheos / Ἀληθείης εὐπειθέος), и мнения смертных, в которых нет непреложной достоверности». Четыре автора, писавшие в I–III вв. н. э., — Плутарх из Херонеи, Секст Эмпирик, Климент Александрийский и Диоген Лаэртский — единодушны в своем утверждении, что богиня изложит истину «убедительную» (букв. «благоубедительную», eureitheos). Для Прокла (410?–485) истина является «ярко сияющей» («благоосвещенной», eupheggeos), тогда как для Симпликия (VI в.) она — «кругловидная» («благоокругленная», eukykleos). Понятно, что ни о какой достоверности здесь речи быть не может, так как эти авторы писали спустя много веков после создания поэмы, но все же наиболее удовлетворительным представляется первое из предложенных чтений. Что касается двух последних вариантов, то, по всей вероятности, они объясняются тем, что неоплатоникам Проклу и Симпликию трудно было допустить сопряженность в одном выражении «истины» и «убеждения» — понятий, столь четко разведенных Платоном, в частности в *Тимее*, 29 с 3.

б) Еще одно интересное затруднение содержится в 4-й строке 8-го фрагмента. Приведем это место: «[То, что есть, есть] Единственное, *цельное в своем составе* (oylomeles/οὐλομελές)¹, недвижимое и завершенное». Согласно Плутарху и Проклу, Сущее названо «цельным в своем составе» (oylomeles), в то время как Симпликий, Климент Александрийский, Евсевий, Феодорит и Филопон утверждают, что оно «единственное в своем роде» («единородное», monogenes). И здесь первое прочтение по смыслу более удовлетворительно, тогда как второе прочтение, по сути, отсылающее к *Тимее*, 31 b 3, было принято, вероятно, чтобы нейтрализовать плюрализирующую коннотацию, связанную с выражением «цельное в своем составе» (ou-

1. Букв.: «с целыми членами», т. е. без порока.

lomeles), — коннотацию, которая могла бы неприятно удивить читателя *Собфиста*, где Парменид предстает как поборник идеи единства сущего.

Оба примера недвусмысленно свидетельствуют о том, что авторы, цитирующие эти два места из поэмы Парменида, не могут избавиться от своего рода «платонической ортодоксии».

Вторая причина, делающая интерпретацию фрагментов весьма и весьма рискованной, связана с тем, что тексты эти были переданы нам авторами, жившими намного позже Парменида. Парменид, автор V в. до Р. Х., известен нам, в первую очередь, через Симпликия, написавшего свои комментарии в VI в. по Р. Х. И есть все основания опасаться, что текст поэмы Парменида мог претерпевать изменения на протяжении десяти веков, отделяющих эпоху, в которую жил этот философ, от эпохи, когда Симпликий цитировал главные фрагменты поэмы. Надо думать, что в культурной и философской атмосфере этих двух эпох были существенные различия. Еще один пример. Тезисы скептиков, отстаиваемые авторами I в. до Р. Х. (такими как Энесидем) или другими, более поздними авторами (Агриппа), доступны нам в основном через их изложение у Секста Эмпирика, автора начала III в. по Р. Х. Невозможно обойтись и без сочинения Диогена Лаэртского *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*, на которое всякий исследователь вынужден непрестанно ссылаться, так как это единственное древнее сочинение, излагающее историю философии начиная с досократиков. Однако эта «история философии» не может быть датирована более ранним временем, чем III в. по Р. Х. (поскольку Диоген Лаэртский упоминает Секста Эмпирика (IX, 116), но, по-видимому, не знает о существовании авторов-неоплатоников).

Третья причина затруднений сопряжена с тем, что наше знакомство с фрагментами зависит не только от случайностей их передачи, как мы уже видели, иногда растягивающейся более чем на десять веков, но и от деформаций или адаптаций, порой сознательных, а порой спонтанных. И действительно, во всей Античности трудно найти среди доксографов хотя бы одного «историка философии», который заботился бы о том, чтобы восстановить точно и непредвзято воззрения цитируемых им авторов. При цитировании какого-либо автора «историк» нередко занимает позицию «за» или «про-

тив». Но тут есть нюансы. Так, Диоген Лаэртский претендует на более или менее «нейтральное» изложение текстов большинства авторов, о которых ведет речь. Симпликий стремится представить доксографию досократиков, сколь возможно аутентичную и основанную на текстах. Ипполит становится пристрастным только в отношении опровергаемых им христианских еретиков. У тех древних авторов, которые, напротив, в высшей степени пристрастны, главная причина предвзятости в том, что они мыслят философию не как корпус доктрин, а как некий образ жизни, и его-то они ревностно стремятся оправдать и защитить перед лицом соперников или врагов. Но здесь тоже надо проводить различия. Те философии, которые проповедают определенный образ жизни, — как, например, эпикуреизм — полностью основываются на корпусе доктрин и ищут в нем оправдания своей истинности; впрочем, именно под этим углом зрения они и предстают в большинстве доксографий. А с другой стороны, некоторые доктрины — возьмем тот же аристотелизм — никогда не представляются в качестве некоего образа жизни. Однако есть еще одна, более существенная, причина необъективности античного «историка». Он считает своей главной задачей восстановление филиаций между великими философскими школами, чтобы «одарить» их знаменитыми предшественниками, чтобы сделать более внятными разработанные ими доктрины путем редукции этих доктрин к более распространенным и более привычным мыслям, а порой и затем, чтобы облегчить их опровержение.

Обратимся опять-таки к известному примеру: к предполагаемому пифагореизму Платона. Этот пифагореизм впервые упоминается Аристотелем, который видит в Пифагоре предтечу платоновского учения об идеях, что, с точки зрения Аристотеля, облегчает опровержение подобной доктрины. Несколько веков спустя, в начале христианской веры, интерпретация Платона в духе пифагореизма снова получает распространение; она отвечает желанию особо отметить эзотеричность творчества Платона, связав его с Таинствами (наложив на него печать «загадочности»), и, кроме того, объяснить интерес, проявляемый этим философом к современным ему математикам. Но совершенно ясно, что как в первом, так и во втором случае «пифагореизм» Платона есть, прежде всего, предмет интерпретационного конструирования, из кото-

рого невозможно извлечь никакой достоверной информации касательно реального влияния Пифагора или пифагорейцев на Платона.

Наконец, следует подчеркнуть, что наше понимание греческого философского мира в какой-то мере зависит от переводов. Оно зависит, в первую очередь, от перевода греческой философской лексики на латинский язык. Определенные эпохи истории греческой философии известны нам только через свидетельство латинских авторов (например, наш основной информатор относительно истории Академии – Цицерон); предлагаемый ими перевод греческих терминов часто вызывает сомнения, но именно его нам пришлось усвоить: так, *physis* переводится как *natura*, что по-французски мы тоже передаем словом «nature»; *enargeia* – как *evidentia* (французское «évidence»¹); *eulogos* – как *probabilis* (французское «probable»²), хотя буквальный перевод скорее должен был бы закрепить за *eulogos* значение «разумный», «обоснованный». В целом, ни один из этих латинских переводов не сохраняет этимологическую подоснову переводимого греческого термина. И, наконец, сегодняшние читатели в подавляющем большинстве зависят при чтении древних текстов от их переводов на тот или иной современный язык. А переводы эти сталкиваются с целым рядом специфических проблем, вплоть до невозможности перевода некоторых терминов, передачи отдельных случаев игры слов и отражения важных стилистических моментов.

Итак, причины, делающие невозможным непосредственный контакт с греческим текстом, связаны с материальными параметрами текста (его носитель и язык) и с историей его передачи. Этими причинами объясняется тот факт, что мы почти лишены возможности, не подвергаясь огромному риску, некритично принимать текст таким, каков он есть, или таким, каким он представляется. Сомнения относительно природы текста влияют, вызывая как бы цепную реакцию, и на само наше понятие об античном «авторе», и на нашу концепцию развития древней философии. Действительно, проблемы, сопряженные с критикой источников, вводят нас в область двух категорий серьезнейших трудностей, касающихся: а) под-

1. Очевидность.

2. Вероятный, правдоподобный.

линности произведений и фрагментов и б) хронологии древних авторов, а также соответствующей хронологии их произведений.

а) Кем что написано, кто именно является автором того или другого произведения — вопрос, неизменно актуальный в отношении античной традиции. Поскольку не существует прямой связи между автором и его произведением, мы всегда можем задуматься о подлинности текста. Сомнение не снято даже с ряда известных произведений тех авторов, которые в целом достаточно убедительно идентифицированы: если говорить о Платоне, это *Алкивиад II* и *Послезаконие*; если говорить об Аристотеле, это некоторые части *Метафизики*, например книга К. Бывает, что автор вообще остается неизвестным. Например, тот факт, что Диоген Лаэртский приводит список одноименных лиц в конце каждого раздела, посвященного какому-либо философу, показывает, что идентификация автора была во времена Античности делом непростым для «историка» философии. Такая неопределенность в вопросе о личности некоторых философов греческого корпуса частично объясняется тем, что библиотекари или составители каталогов античных библиотек приписывали знаменитым авторам (чтобы повысить собственный престиж, чтобы придать бóльшую ценность своему собранию или даже из корыстных побуждений) многочисленные сочинения, относительно которых позднее было установлено, что они не могли быть написаны данными авторами. Эти апокрифические тексты часто тем многочисленнее, чем более знаменит автор, которому они приписываются. Не зная личности автора, многие тексты приписывали знаменитым философам потому лишь, что не составляло трудности апеллировать к известному имени — будь то Платон, Аристотель или Архит. Проблемы аутентичности или неправомерной атрибуции становятся еще более сложными, когда речь идет о фрагментах и о неполных произведениях. В некоторых случаях мы не знаем ни того, был ли фрагмент написан тем или иным автором (есть сомнение в подлинности), ни того, имеем ли мы дело с дословной цитацией того или иного автора или же с таким свидетельством, которое резюмирует доктрину этого автора в выражениях, принадлежащих цитирующему лицу.

Неуверенность в подлинности произведения идет рука об руку с неуверенностью относительно личности автора. В зна-

менитом издания досократиков филолог конца XIX в. Герман Дильс приписывает Демокриту из Абдер (философу V в. до Р. X.) фрагмент (№ 142 = Damascius. *In Phileb.*, 24, p. 15 Westerink), по мнению современных специалистов, принадлежащий платонику, личность которого не установлена, но который в любом случае не мог писать ранее III в. н. э. (т. е. более чем на семь веков позднее того времени, когда жил Демокрит). Основанием для отрицания принадлежности фрагмента № 142 Демокриту стало следующее: Демокрит заявляет здесь по поводу *Кратила* Платона, что он поддерживает тезис Кратила (отстаивающего естественный характер наименований), а это противоречит содержанию другого фрагмента, приписываемого с относительной достоверностью Демокриту (№ 26 = Proclus. *In Crat.*, б. 20 сл. Pasquali), где этот философ — не будем забывать, современник Сократа — выражает согласие с тезисом Гермогена (доказывающего условно-договорное происхождение имен).

Наконец, бывает и так, что неуверенность относительно личности автора какого-либо текста приводит специалиста в области античной философии к сомнению в существовании того или иного автора. Самый впечатляющий пример — апокрифические сочинения, созданные в эллинистическую эпоху и приписываемые пифагорейцам, имена которых упоминаются более ранними авторами: мы не знаем с достоверностью, существовали ли эти лица в реальности или же это всего лишь имена.

b) Неуверенность касательно отношения между автором и произведением затрудняет также установление того, в какой период творчества автора было написано какое-либо конкретное произведение. Эта неопределенность порождает ряд вопросов, связанных с интерпретацией воззрений данного автора. Так, интерпретация платоновской концепции умопостигаемого будет существенно различаться в зависимости от того, был ли *Тимей* написан Платоном раньше или позже *Парменида*. Действительно, если *Тимей* написан позже *Парменида*, можно заключить, что критические соображения, сформулированные по поводу теории идей в *Пармениде*, не повлекли за собой отказ от этой теории, в противном же случае к такому выводу прийти невозможно. Другой трудный случай — датировка тех сочинений Аристотеля, в которых заметно влияние платонизма. Ни один показатель не обеспечивает их твердую дати-

ровку, так как мы, по существу, не знаем, насколько длительным и устойчивым было это влияние. Таким образом, нет никаких оснований утверждать, — если только не считать вопрос закрытым, — что «платонические» сочинения Аристотеля написаны в начале его литературной деятельности.

Способов, позволяющих хотя бы приблизительно установить относительное (по отношению к другим произведениям) время написания автором какого-либо конкретного произведения, в сущности, совсем немного. Первое, что надо сделать, — это составить список свидетельств, где содержится упоминание о внешних событиях, особенно исторических, поддающихся датировке и указывающих время, ранее которого не могло быть написано интересующее нас философское сочинение. Далее, надо отметить у нашего автора все места, где есть отсылки к другим текстам из его наследия; такие отсылки нередко встречаются у Аристотеля, а также у Платона. Наконец, надо прибегнуть к сравнительному изучению стилистических приемов, употребляемых как обдуманно, так и безотчетно (использование той или иной частицы, того или иного союза, той или иной формулировки и т. д.). Применение информатики в течение последних десятилетий дало новый импульс такого рода исследованиям. Но обращение к какому-либо из этих способов не позволяет во всех случаях получить абсолютно убедительные результаты, даже если хронология творчества Цицерона точно установлена, а хронология творчества Эпикура расценивается как почти достоверная. Автор мог умышленно прибегнуть к анахронизму, а выбор определяющих стилистических признаков остается нередко произвольным и не является решающим фактором. В случае Платона можно с достаточной уверенностью разбить диалоги на три или четыре группы, однако невозможно в точности установить порядок написания диалогов внутри каждой из групп.

Хронологическая последовательность трудов какого-либо автора приобретает особое значение, если совокупность этих трудов подверглась в прямом смысле слова рекомпозиции ради осуществления их научного издания. В этом плане большой интерес представляют *Эннеады*. Порфирий сообщает нам, что к тому времени, когда он был допущен в школу Плотина, в 263 г., его учителем уже был написан 21 трактат. В течение пяти лет его пребывания в школе, до 268 г., добав-

ляет Порфирий, Плотин сочинил еще 24 трактата. Наконец, в последние два года жизни, до 270 г., Плотин, удалившись в Кампанию, переслал еще девять трактатов (пять — в 269 г. и четыре — в 270 г.) Порфирию, который находился в Лилибее, в Сицилии. В 5-й и 6-й главах своей *Жизни Плотина* Порфирий снабжает нас в высшей степени полезной информацией, уточняя хронологическую последовательность создания этих трактатов. Порфирий также указывает на то, что рукописи Плотина, которыми он располагал, были плохо написаны и пестрели орфографическими и стилистическими ошибками, так как Плотин из-за серьезных проблем со зрением не перечитывал написанного (*Жизнь Плотина*, 8. 1–6). Кроме того, ни один из трактатов не был озаглавлен (*Жизнь Плотина*, 4. 17–18); каждый трактат идентифицировался по первым словам и обозначался номером, соответствовавшим времени его написания. Таким образом, трактаты Плотина наличествовали сначала в виде издания, которое можно назвать школьным, но не научным. И, быть может, именно к этому изданию обращается Евсевий Кесарийский в 312 г., когда пишет *Приготовление к Евангелию*. В 300 г., спустя 30 лет после смерти Плотина, Порфирий предпринимает первое научное издание творений своего учителя. Он выправляет рукописи, не сообщая нам, какого рода правку вносит и в каком количестве; он дает название каждому трактату и, главное, он распределяет 54 трактата Плотина на шесть групп по девять трактатов, так что каждая из них образует *Эннеаду* (т. е. группу из девяти трактатов). Кроме того, Порфирий разделяет шесть *Эннеад* на три тома. Первый том включает *Эннеады* I (вопросы этики), II (вопросы физики) и III (об универсуме). Второй том включает две *Эннеады*: IV (о душе) и V (об уме). Третий том содержит одну *Эннеаду* VI (посвященную Единому). Нет нужды доказывать важность и достоинства этого научного издательского труда, осуществленного, повторяем, через несколько десятилетий после смерти Плотина. Но тем не менее корпус сочинений Плотина в издании Порфирия весьма отличен — и в том, как он представлен, и в том, как он композиционно оформлен, — от совокупности произведений, написанных Плотиним. В этом можно сразу убедиться, рассмотрев, каким образом Евсевий Кесарийский, который незнаком с изданием Порфирия, цитирует трактаты Плотина, — обозначая их только хронологически, без соотнесения с той или иной *Эннеадой* (в *Приготовлении к Евангелию* XV, 10 и 22

отрывок, соответствующий *Эннеаде* IV, 7, разделен не так, как в издании Порфирия, и Евсевий приводит пассаж о душе, отсутствующий в трактате, изданном Порфирием). К тому же Порфирий — единственный, кто сообщает нам, что число трактатов Плотина было равно 54; и вполне возможно, что Порфирий сам разбил написанное Плотиним на 54 трактата: число 54 обладало исключительной значимостью в построениях пифагорейцев, к которым питал склонность Порфирий, поскольку это результат умножения шестерки на девятку (шестерка же есть результат умножения первого нечетного числа на первое четное число, а девятка получается умножением первого нечетного числа на само это число). В наши дни принято постоянно подчеркивать, что так называемые *Эннеады* Плотина — следствие реконструкции текстов Плотина Порфирием. Таким образом, цитируя текст Плотина, необходимо не только ссылаться на *Эннеады* в издании Порфирия, но и указывать номер трактата, соответствующий хронологическому порядку его написания. Расхождения между этими двумя системами отсылок могут быть совершенно очевидными: так, последний трактат шестой *Эннеады* (обозначаемый как *Enn. VI, 9 [9]*), заключительный в систематическом порядке, задуманном Порфирием, на самом деле, как на то указывает № 9, был написан Плотиним в начале его литературного поприща. В наши дни такой переводчик Плотина, как Пьер Адо, для идентификации того или иного трактата приводит номер, соответствующий порядку написания, и первые слова трактата. Например: *Трактат 38 [Enn. VI, 7]* («Когда Бог или один из богов послал души в рождение, он поместил на лице „светоносные глаза“...»), Paris, Cerf, 1988. Или: *Трактат 9 [Enn. VI, 9]* («Все сущие суть сущие благодаря Единому...»), Paris, Cerf, 1994.

Некоторых авторов очень трудно позиционировать во времени по отношению к другим авторам или же безотносительно к ним. В случае мыслителей-досократиков существуют сложнейшие проблемы, касающиеся абсолютной и относительной хронологии. Часто бывает, что вместо дат рождения и смерти философа указывается дата его акме, причем она связывается с Олимпиадой — четырехгодичным периодом, начинающимся и заканчивающимся в августе. Термин «акме» практически не поддается переводу: речь идет о периоде наибольшей активности философа, о вершине, о зените его карьеры, который приходится примерно на его сорокале-

тие. Но поскольку период акме у разных авторов может быть различным и поскольку он может соответствовать весьма различным реальностям — либо философы достигают своей акме раньше или позже, либо доксографы условно соединяют время акме с другим возрастом, а не с сорокалетием, — такой хронологический ориентир остается очень расплывчатым. Обратимся к примеру Анаксимена из Милета. Аполлодор Александрийский (II в. до Р. Х.) относит акме Анаксимена, по свидетельству Диогена Лаэртского, ко времени взятия Сард; Диоген добавляет, что умер Анаксимен в шестьдесят третьую Олимпиаду (528–525 до Р. Х.), во всяком случае, если принять поправку Дильса, так как в рукописях есть путаница, что делает сообщаемую ими хронологическую информацию совершенно невнятной. Коль скоро взятие Сард Киром падает на 544–543 или 546–545 г. до Р. Х., Анаксимен должен был бы родиться около 586 г., а умереть в возрасте, приближающемся к 60 годам, около 528 г. Множество гипотез, необходимых для того, чтобы установить такую дату, приводит при любой попытке к результатам, исключительно малодостоверным. Подобные недостоверности, усугубляемые тем, что искомая дата чаще всего устанавливается с помощью другой даты, столь же сомнительной, довольно часты в отношении доплатоновской эпохи; однако они становятся гораздо более редким явлением начиная с Платона.

Из наших замечаний и из приведенных нами сведений вытекает рекомендация общего характера. Никакая осторожность не будет излишней при чтении, цитировании, интерпретации или использовании античного текста. Средства из области филологии и истории, позволяющие выработать такую позицию крайней осторожности, вполне реальны. Мы стараемся их описать. Главное из них состоит в том, чтобы серьезно и осмотрительно относиться к критике источников; далее мы покажем, в чем конкретно это выражается. Еще один важнейший ресурс — умение воспользоваться той внутренней информацией, которая содержится в наследии какого-либо автора или в древней философии, понимаемой как некое целое. Наконец, самое действенное средство оградить себя от ошибок — овладение различными источниками информации об античном мире, имеющимися в нашем распоряжении. Об этом мы и поговорим в первую очередь.

НЕКОТОРЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ РЕШЕНИЯ ПРОБЛЕМ

Греческий мир — это мир, история и культура которого, к счастью, достаточно хорошо известны. Поэтому поиск информации о том или ином событии, том или ином лице или топониме, упоминаемых в античном философском тексте, — дело не безнадежное. Стремление установить связь между философией, историей и культурой соответствует такой исследовательской позиции, когда философия — разумеется, несводимая только к этому ее аспекту — рассматривается как культурный объект, созданный в определенный момент истории. Греческие философы сами побуждают к такому подходу к философии, поскольку их сочинения изобилуют аллюзиями исторического и культурного порядка. К тому же иные из них даже хотели в некоторых случаях — особенно ярким примером здесь могут послужить Платон, Аристотель и стоики — оказывать прямое воздействие на историю и духовную жизнь своей эпохи.

ЗНАНИЕ ИСТОРИЧЕСКОГО И КУЛЬТУРНОГО КОНТЕКСТА

Одна из главных забот исследователя древней философии заключается в том, чтобы поместить тексты и отдельные проблемы в исторический и культурный контекст — для лучшего их понимания и во избежание анахронизмов. Вот перечень самых совершенных на сегодняшний день инструментов для изучения греческого, римского и византийского мира.

История

Греция

Общая история

Will Edouard. *Le monde grec et l'Orient, I: Le V^e siècle* [1972]. Paris, PUF, 1994 [нов. изд.].

Will Edouard, Goukowsky Paul et Mossé Claude. *Le monde grec et l'Orient, II: Le IV^e siècle et l'époque hellénistique* [1975]. Paris, PUF, 1993 [нов. изд.].

Préaux Claire. *Le monde hellénistique*, 2 vol. Paris, PUF, 1978.

Orrioux Claude et Schmitt Pantel Pauline. *Histoire grecque*, Paris, PUF, 1995.

Политика

- Hansen Mogens H. *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène* [1991]. Paris, Les Belles Lettres, 1993 [франц. пер.].
- Will Edouard. *Histoire politique du monde hellénistique* [1966]. Nancy, 1982 [2-е изд.].

Религия

- Burkert Walter. *Greek religion* [1977]. Oxford, Blackwell, 1985.
- Bruit Zaidman L. et Schmitt Pantel Pauline. *La religion grecque dans la cité à l'époque classique*. Paris, PUF, 1989.
- Vernant J.-P. *Mythe et société en Grèce ancienne*. Paris, Maspero, 1974.

Экономика и общество

- Austin Michael et Vidal-Naquet Pierre. *Économies et sociétés en Grèce ancienne*. Paris, 1972 [несколько переизданий].
- Rostovtzeff M. I. *Histoire économique et sociale du monde hellénistique*, 1941, переизд. Paris, Laffont, «Bouquins», 1989.

Литература

- Saïd Suzanne, Trédé Monique et Le Boulluc Alain. *Littérature grecque*. Paris, PUF, 1996. [Есть раздел по христианской литературе.]

Различные вопросы

- Vial Cl. *Lexique d'antiquités grecques*. Paris, Colin, 1972.
- Hammond N. *Atlas of the Greek and Roman World in Antiquity*. Princeton [NJ], Princeton Univ. Press, 1981.

*Рим**Общая история*

- Piganiol A. *La conquête romaine*. Paris, PUF, 1974⁶.
- Le Gall J. et Le Glay M. *L'Empire romain. Le Haut-Empire de la bataille d'Actium à la mort de Sévère Alexandre (31 av. — 235 apr. J.-C.)*. Paris, PUF, 1987.
- Chastagnol A. *Le Bas-Empire*. Paris, Colin, coll. «U2», 1969.
- Sartre M. *L'Orient romain*. Paris, Seuil, 1991.
- Le Glay Marcel, Voisin Jean-Louis et Le Bohec Yann. *Histoire romaine*. Paris, PUF, 1991.

Политика

Humbert M. *Institutions politiques et sociales de l'Antiquité*. Paris, Précis Dalloz, 1989³.

Экономика и общество

Rostovtzeff M. *Histoire économique et sociale de l'Empire romain*, пер. Jean Andreau. Paris, Laffont, «Bouquins», 1988.

Alföldy G. *Histoire sociale de Rome (avec des Remarques complémentaires)*, франц. пер. E. Évtgard, содержит также список публикаций на французском языке, посвященных римскому обществу, с 1971 г., сост. Y. Le Bohec. Paris, Picard, 1991.

Религия

Le Glay M. *La religion romaine*. Paris, coll. «U2», 1991³.

Turcan Robert. *Les cultes orientaux dans l'Empire romain*. Paris, Les Belles Lettres, 1989.

Литература

Zehnacker Hubert et Fredouille Jean-Claude. *Littérature latine*. Paris, PUF, 1993. [Есть обширный раздел о христианской литературе.]

*Византия**История*

Bréhier Louis. *Le monde byzantin* [1946–1950], вновь опубликовано в серии «L'évolution de l'humanité». Paris, Albin Michel:

- n° 13: *Vie et mort de Byzance*, новое изд. февр. 1992 с предисловием Gilbert Dagron;
- n° 20: *Les institutions de l'Empire byzantin*;
- n° 21: *La civilisation byzantine*.

Литература

Hunger Herbert. *Die Hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*. München, Beck, 1978, 2 Bde.

Культура

Wilson Nigel G. *Scholars in Byzantium*. London, Duckworth, 1983.

Lemerle Paul. *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X^e siècle*. Paris, PUF, 1971.

Constantinides C. N. *Higher Education in Byzantium in the thirteenth and early fourteenth Centuries (1204 — ca 1310)*, Texts and Studies in the History of Cyprus II, Cyprus Research Center, Nicosia, 1982.

Различные вопросы

Oxford Dictionary of Byzantium. Oxford, Oxford Univ. Press, 1991, 3 vol.

История греческой философии

Zeller Edouard. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 3 Bde. Leipzig, 1844–1852 (5-е изд. Leipzig, 1919–1922). Имеется французский перевод (до софистов включительно), изд. Émile Boutroux: *La Philosophie des Grecs considérée dans son développement historique*, 2 vol. Paris (I, 1877: ионийцы/пифагорейцы; II, 1882: от элеатов до софистов). Итальянский перевод 5-го нем. изд. подг. R. Mondolfo et al.: *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*. Firenze, La Nuova Italia, 1932–1979.

Ueberweg Friedrich. *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, I: *Die Philosophie des Altertums* (1852), изд. K. Praechter, 12-е изд. Berlin, 1926. Этот труд, значительно переработанный, вновь издан под заглавием *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des Altertums*. Вышло два тома:

- Band 3: *Die hellenistische Philosophie* [Аристотель, Древняя Академия, перипатетики], изд. H. Flashar. Basel–Stuttgart, Schwabe & Co., 1983;
- Band 4: *Die hellenistische Philosophie* [древний пирронизм, Новая Академия, Эпикур], изд. H. Flashar, Basel–Stuttgart, Schwabe & Co., 1983.

Brehier Émile. *Histoire de la philosophie*, 1-е изд. 1926, 1927 [переиздание в Quadrige, Paris, PUF, 1981, 1989].

Robin Léon. *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, 1-е изд. 1942, новое издание с библиографическим приложением, изд. Pierre-Maxime Schuhl, Paris, Albin Michel, 1953.

Guthrie W. K. C. *A History of Greek Philosophy*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1962–1981 [содержание томов см. в библиографии по отдельным авторам].

Irwin T. *Classical Thought*. Oxford University Press, 1989.

Dumont J.-P. *Éléments d'histoire de la philosophie antique*. Paris, Nathan, 1993.

Философские словари

Dictionnaire des philosophes antiques, под ред. Richard Goulet. Paris, Éd. du CNRS, I (1989), II (1994).

Encyclopédie philosophique universelle, t. II: *Les notions philosophiques*, под ред. Sylvain Auroux. Paris, PUF, 1990; t. III: *Les œuvres philosophiques*, *Dictionnaire*, под ред. Jean-François Mattéi. Paris, PUF, 1992.

Dictionnaire des philosophes, изд. Denis Huisman. Paris, PUF, 1994 [2-е изд.].

Здесь приведены только самые общие издания. По отдельным авторам и темам см. библиографические списки, которые приводятся в конце каждого раздела настоящего издания.

Энциклопедии

Pauly A., Wissowa G., Kroll W., Mittelhaus K. *etc. Realencyclopädie des klassischen Altertums*. Stuttgart, 1894. Эта масштабная работа остается фундаментом изучения Античности. Однако ее использование для неспециалистов затруднительно. Сокращенный вариант, несколько адаптированный для современного читателя и, таким образом, более доступный, издали K. Ziegler и W. Sontheimer: *Der kleine Pauly. Lexikon der Antike*, 5 Bde. München, 1975 (обычно называется *kleine Pauly* — «малый Паули»); готовится переиздание.

Oxford Classical Dictionary, изд. N. G. L. Hammond и H. H. Scullard [1948]. Oxford, Clarendon Press, 1970 [2-е изд.]. Существует французский перевод (Paris, Laffont, «Bouquins», 1993), однако неудобный для пользования, поскольку он сделан с первого издания и не имеет библиографии.

Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, изд. W. Haase и H. Temporini. Berlin — New York, De Gruyter, 1972 (обычно сокращенно обозначается ANRW). Обширное собрание исследований на разных языках (многие из них на французском), по различным вопросам, касающимся римского мира, в частности, по всей греческой философии римского периода. Состоит из двух частей; многотомное издание. Vol. 36, включающий на сегодняшний день 7 томов, посвящен истории науки и философии; здесь много важных работ по истории философии.

Справочник общего характера, *Dictionnaire de l'Antiquité*, выйдет в PUF в 1998 г.

Словари и лексиконы

Античные лексиконы

Тимей Софист. *Словарь Платона*, изд. Hermann, *Platonis opera*. Leipzig, Teubner, t. VI. Тимей Софист составил этот словарь, вероятно, в IV в. по Р. X.

Суда (также приводится под именем *Свида*), изд. Ada Adler. Этот лексикон был составлен в конце X в. (описание см. на с. 835–836). *Суда* основывается на византийских источниках, которые восходят к более древним, и требует очень осторожного обращения, хотя

этот текст служит для нас единственным источником сведений по многим вопросам и о многих авторах. Прежде говорили о *Своде* как об авторе (такого мнения придерживается и последний издатель Ada Adler), но теперь принято считать, что *Суда* — название труда, хотя относительно его смысла нет единого мнения.

Исихий Александрийский, автор сборника, составленного не позднее V в. по Р. X.: Hesychii Alexandrini *Lexikon*, rec. M. Schmidt. Iena, F. Mauke, 5 vol., 1858–1868; rec. et em. K. Latte. Hauniae, Munksgaard, I: *Alpha-Delta*, 1953; II: *Epsilon-Omega*, 1966.

Словари и лексиконы

Работа с источниками предполагает использование словарей, из которых наиболее полезны следующие:

Bailly A. *Dictionnaire de la langue grecque*. Paris, Hachette, 1900. Словарь старый, но необходимый.

Liddell-Scott-Jones. *Greek-English Lexicon*, сост. Henry George Liddell и Robert Scott [1843], пересмотрен и дополнен Henry Stuart Jones, с Supplement, 1968. Oxford, Clarendon Press, 1977; новое изд. 1996. На сегодняшний день лучший греческий словарь.

Lampe G. W. H. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford, Clarendon Press, 1961.

Эллинистам можно также рекомендовать:

Denniston J. D. *The Greek Particles* [1934]. Oxford, Clarendon Press, 2-е, дополненное, изд. 1975.

Kühner Raphael. *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, 1834, в двух частях, каждая из которых состоит из 2-х томов. Как правило, пользуются третьим изданием: часть I (in neuer Bearbeitung von D^r Friedrich Blass), 1890–1892; и часть II (in neuer Bearbeitung von D^r Bernhard Gerth), 1898–1904. Hannover-Leipzig, Hahnsche Buchhandlung.

Среди современных изданий не существует словаря терминов или понятий, характерных для Античности. Но имеется большое число лексиконов по отдельным авторам; они приводятся в библиографических списках к каждому разделу.

Следует особо отметить работу Jaap Mansfeld. *Prolegomena. Questions to be settled before the Study of an Author or a Text*. Leiden, Brill, Philosophia antiqua 61, 1994. В ней затрагиваются многие вопросы, обсуждаемые в настоящем Приложении.

УСТАНОВЛЕНИЕ ТЕКСТА

1. Тексты из греческого корпуса, дошедшие до нас в более или менее полном виде, стали предметом одного или нескольких изданий, снабженных научным справочным аппаратом. Еще раз напомним, что понятие издания означает при этом установление греческого текста, корректного и достоверного. Таким образом, во всех случаях речь идет о гипотетической реконструкции текста в том его виде, в каком он должен был существовать исходно как написанный конкретным автором.

Чтобы осуществить издание греческого текста, издатель должен для начала провести классификацию наличествующих папирусов и манускриптов по принципу их древности и качества; результаты такого рода исследований отражаются в диаграмме или *стемме*. Затем, сопоставив манускрипты, издатель устанавливает текст, дополнительно указывая все варианты текста, называемые чтениями (так надо поступать в идеале, но некоторые издатели, чтобы не перегружать критический аппарат, не упоминают чтений, возникших в результате грубых фактических ошибок). Эти чтения, как правило, помещаются в нижней части страницы, на пространстве, занимаемом тем материалом, который обычно и называют критическим аппаратом. Чтения идентифицируются различным образом, в зависимости от манускрипта или папируса, где они зафиксированы. За издателем остается право избирательно упоминать те или иные исправления, предложенные современными авторами.

Самые современные издания снабжены также критическим аппаратом свидетельств (или тестимоний), т. е. цитаций отдельных частей текста, встречающихся у авторов древних, но живших в более поздние времена. Эти свидетельства тоже принимаются во внимание при установлении текста.

Укажем, как надо пользоваться критическим аппаратом, читая знаменитый текст, принадлежащий Платону (Платон. *Федр* 250 a 1 — c 1):

Платон. Федр 250 a 1 — c 1

- a1 «Αναμμιμνήσκεισθαι δὲ ἐκ τῶνδε ἐκεῖνα οὐ ῥάδιον ἀπάσῃ,
 2 οὔτε ὅσαι βραχέως εἶδον τότε τάκει, οὔθ' αἰ δεῦρο
 3 πεσοῦσαι ἐδυστύχησαν ὥστε ὑπὸ τινων ὁμιλιῶν ἐπὶ τὸ
 4 ἄδικον τραπόμεναι, λήθην ὦν τότε εἶδον ἱερῶν ἔχειν·
 5 ὀλίγοι δὴ λείπονται αἷς τὸ τῆς μνήμης ἱκανῶς πάρε-
 6 στιν· αὐταὶ δέ, ὅταν τι τῶν ἐκεῖ ὁμοίωμα ἴδωσιν, ἐκ-
 7 πλήττονται καὶ οὐκέθ' αὐτῶν γίγνονται. Ὁ δ' ἔστι τὸ
 b1 πάθος ἀγνοοῦσι διὰ τὸ μὴ ἱκανῶς διασθάνεσθαι.
 2 «Δικαιοσύνης μὲν οὖν καὶ σωφροσύνης καὶ ὅσα ἄλλα
 3 τίμια ψυχᾷς οὐκ ἔνεστι φέγγος οὐδὲν ἐν τοῖς τῆδε
 4 ὁμοιώμασιν, ἀλλὰ δι' ἀμυδρῶν ὀργάνων μόγις αὐτῶν καὶ
 5 ὀλίγοι, ἐπὶ τὰς εἰκόνας, ἰόντες θεῶνται τὸ τοῦ εἰκα-
 6 σθέντος γένος· κάλλος δὲ τότε ἦν ἰδεῖν λαμπρόν, ὅτε, σὺν
 7 εὐδαίμονι χορῶ, μακαρίαν ὄψιν τε καὶ θέαν, ἐπόμειοι
 8 μετὰ μὲν Διὸς ἡμεῖς, ἄλλοι δὲ μετ' ἄλλου θεῶν, εἰδόν τε
 9 καὶ ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν ἣν θέμις λέγειν μακαριωτά-
 c1 την, ἣν ὀργιάζομεν

TEST.: 250 b 2 δικαιοσύνης — b 4 ὁμοιώμασιν PROCL., *ibid.* 320, 11; *In Parm.* 809, 38 || b 6 κάλλος — λαμπρόν PROCL., *Th. pl.* 1, 24 (S. W. 107, 18) || b 6 ὅτε — c 6 δεδασμευμένοι CLEM., *Str.* 5, 14, 138, 3 || b 8 μετὰ μὲν — θεῶν ORIG., *C. Cels.* 8, 4 || b 9 τελετῶν — g c 1 μακαριωτάτην PROCL., *Th. pl.* 1, 20 (S. W. 96, 10).

250 a 2 οὔτε... οὔθ': οὐδέ... οὐδ' W οὔτε... οὐδ' W² || 3 προσπεσοῦσαι W || ὥστε BDWP γρ. T²: οὔτε T || 7 οὐκέθ' αὐτῶν HERMIAS 176, 6: οὐκέτ' αὐτῶν codd. <έν> αὐτῶν Hirschig || b 3 ἔνεστι: ἔστι PROCL. HERMIAS 176, 17 || οὐδὲν om. HERMIAS *ibid.* || 5 ὀλίγοι ex ὀλίγοις T² || 8 ἄλλοι: ἄλλων CLEM. || ἄλλου θεῶν: ἄλλων δαιμόνων ORIG. || τε om. P³ add. P³ altera manus || 9 τῶν BD P³: om. TWP CLEM. || ἦν cogf. Pat. 1808: ἦ BDTWP CLEM. ei ESCOF. || c 1 ὀργιάζομεν W: ὀργιάζομεν BDTP CLEM. HERMIAS 178, 19 || ὄντες om. CLEM.

СВИДЕТЕЛЬСТВА И КРИТИЧЕСКИЙ АППАРАТ

Под греческим текстом Платона, изданным Claudio Moreschini, *Ceuvres complètes* IV, 3, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 42, правая, помещены два абзаца дополнительного текста. В первом дана опись свидетельств, т. е. мест, процитированных древними авторами. Второй абзац представляет собой критический аппарат в собственном смысле слова; здесь отмечены чтения, находящиеся в манускриптах и в свидетельствах, содержащих в себе этот текст. Критический аппарат позволяет получить информацию о происхождении текста, предоставленного в распоряжение читателя (манускрипты, папирусы или пергаменты, древние цитации или конъектура, предложенная ученым), что дает читателю возможность не присоединяться к выбору, сделанному издателем.

Припоминать то, что там, на основании того, что есть здесь, не- 250
 легко любой душе: одни лишь короткое время созерцали тогда то,
 что там; другие, упав сюда, обратились под чужим воздействием к
 неправде и на свое несчастье забыли все священное, виденное ими
 раньше. Мало остается таких душ, у которых достаточно сильна па-
 мять. Они всякий раз, как увидят что-нибудь, подобное тому, что бы-
 ло там, бывают поражены и уже не владеют собой, а что это за состо-
 яние, они не знают, потому что недостаточно в нем разбираются. b

В здешних подобиях нет вовсе отблеска справедливости, воздерж-
 ности и всего другого, ценного для души, но, подходя к этим изобра-
 жениям, кое-кому, пусть и очень немногим, все же удастся, хотя и с
 трудом, разглядеть при помощи наших несовершенных органов, к
 какому роду относится то, что изображено. Сияющую красоту мож-
 но было видеть тогда, когда мы вместе со счастливым сонмом виде-
 ли блаженное зрелище, одни — следуя за Зевсом, а другие — за кем-
 нибудь другим из богов, и приобщаясь к таинствам, которые можно
 по праву назвать самыми блаженными и которые мы совершали¹ c

Test.: «Testimonia» = Свидетельства

Зачем нужен аппарат свидетельств?

Нижеследующие места цитируются различными авторами: двумя
 христианскими — Климентом Александрийским (150?–216?) и Ориге-
 ном (185?–255?), а также автором-язычником Проклом (410?–485 по
 Р. X.).

Климент Александрийский

— *Stromata*, изд. O. Stählin. Leipzig, 1909.

Ориген

— *Contra Celsum*, изд. P. Koetschau. Leipzig, 1899.

1. Пер. А. Н. Егунова («ФН»). Разбивка на абзацы сделана в соответствии с
 приведенным греческим и французским текстом.

Прокл

In Platonis Alcibiadem commentaria, изд. L. G. Westerink. Amsterdam, 1954; или современное издание Прокла, *Sur le premier Alcibiade de Platon*, текст установлен и переведен A. Ph. Segonds, 2 vol. Paris, Les Belles Lettres, 1985.

Procli Commentarium in Platonis Parmenidem в *Procli Opera inedita*, изд. V. Cousin. Parisiis, 1864 [2^e изд.], col. 617–1242 [перепечатано у Olms, Hildesheim, 1961].

Théologie platonicienne, текст установлен и переведен H. D. Saffrey и L. G. Westerink, t. I. Paris, Les Belles Lettres, 1968.

Поскольку эти авторы цитируют текст в состоянии более раннем по сравнению с самыми древними из дошедших до нас манускриптов (IX в.), тот текст, который они приводят, заслуживает внимания и должен быть отражен в критическом аппарате, при условии, если у нас есть разумные основания быть уверенными, что цитирующий не изменяет цитируемый или якобы цитируемый текст. Иными словами, имея дело с древними цитациями, надо проявлять осмотрительность, в чем мы еще убедимся (см. случай ἄλλου θεῶν в 250 b 8).

Ключ к прочтению

В этом аппарате мы находим первое и последнее слово цитации, разделенные знаком тире и сопровождаемые точными отсылками (страница, параграф и строка).

Подробное описание свидетельств

От δικαιοσύνης в 250 b 2 до ῥμοιώμασιν включительно в 250 b 4 — место, цитируемое Проклом в комментариях к платоновскому *Алквиаду I* (р. 320. 11) и *Пармениду* (col. 809. 38).

От κάλλος в 250 b 6 до λαμπρόν — место, цитируемое Проклом в *Теологии Платона* (lib. I, cap. 24, p. 107, l. 18).

От ὅτε в 250 b 6 до δεδασμευμένοι в 250 с 6 — место, цитируемое Климентом Александрийским в *Строматах* (V, 14, 138. 3).

От μετὰ μὲν в 250 b 8 до θεῶν (в той же строке) — место, цитируемое Оригеном в сочинении *Против Цельса* (8, 4).

От τελετῶν в 250 b 9 до μαχαριωτάτην в 250 с 1 — место, цитируемое Проклом в *Теологии Платона* (I, 20, 96. 10).

Критический аппарат

Ключ к прочтению

Каждая единица критического аппарата разделена на две части двоеточием. Слева от двоеточия находится в некоторых случаях принятый к чтению текст, сопровождаемый указанием источников (манускрипты, содержащие этот текст, обозначенные аббревиатурой, которая их идентифицирует) или именем филолога (если речь идет о конъектуре); в других случаях слева от двоеточия дается принятое

чтение без аббревиатуры, т. е. без указания на манускрипты, откуда исходит такое чтение. Это то, что называется отрицательным аппаратом: в сущности, это способ обозначить все прочие манускрипты, существующие наряду с теми, которые находятся с правой стороны от двоеточия (см. случай *οὐτε... οὐθ'*).

С правой стороны от двоеточия находится отвергнутый текст, всегда сопровождаемый свидетельствами о нем или несколькими возможными конъектурами.

Папирусы, манускрипты и комментарии

- Π³ *Оксиринхский папирус* (1017) II или III в. по Р. X.
- B *Bodleianus Clarkianus* 39, один из самых древних манускриптов Платона, заверченный в 895 г.; он хранится в Bodleian Library в Оксфорде.
- D *Marcianus gr.* 195 (coll. 576), датируемый XII в.; хранится в Библиотеке Св. Марка в Венеции.
- T *Marcianus App. Class.* IV, 1 (coll. 542), датируемый, возможно, X в.; хранится в Библиотеке Св. Марка в Венеции.
- W *Vindobonensis Suppl. gr.* 7, который, судя по всему, датируется X или XI в.; хранится в Вене.
- P *Palatinus Vaticanus gr.* 173, датируемый X или XI в.; хранится в Библиотеке Ватикана.
- Par. 1808 *Parisinus gr.* 1808, манускрипт XIII в., хранится в Национальной библиотеке в Париже. Этот манускрипт указывается без аббревиатуры, так как не приводится постоянно. Дело в том, что по своему происхождению он вторичен, и поэтому оригинальные чтения, которые в нем содержатся, являются всего лишь конъектурами, сделанными неким византийцем.
- Escor. *Escorialensis Y. I.* 13, манускрипт XIII или XIV в., хранится в Эскориале, в Испании: в сущности, он должен был бы обозначаться как *Scorialensis*. Замечания касательно Par. 1808 относятся и к Escor.

В случае *Федра* текст установлен исходя из пяти манускриптов: B, D, T, W и P. По сравнению с ними, остальные манускрипты обладают малой значимостью.

Hermias Гермий — ученик Сириана, записавший курс, прочитанный его учителем относительно *Федра* (курс прослушал также Прокл). Эти записи курса Сириана были изданы под заглавием *In Platonis Phaedrum Scholia* в Париже в 1901, изд. P. Couvreur [перепечатано у Olms, Hildesheim, 1971 с индексом, составленным С. Zintzen].

Чтение критического аппарата

В 250 а 2 вместо οὔτε... οὐθ' мы находим οὐδέ... οὐδ' в W, но какой-то древний исправитель этого манускрипта (обозначенный аббревиатурой W²) предложил читать οὔτε... οὐδ'. Смысл варьируется соответственно природе, или значению, двойного отрицания. Выбор, сделанный Морескини, объясняется следующим образом. Текст, содержащийся в В и в Т, неоспорим (его нельзя отвергнуть), так как он обнаруживает согласие между самыми древними манускриптами. В этом случае W не обладает весомостью, а еще менее весомо предложение, сделанное древним исправителем.

В 250 а 3 в W читается *προσπεσοῦσαι* вместо *πεσοῦσαι*. Смысл практически не меняется; здесь мы имеем дело с возрастающей склонностью к сложным глагольным образованиям. Значит, не исключена возможность, что на каком-то этапе текст Платона был слегка модифицирован в соответствии с тогдашними вкусами.

В 250 а 3 читается ὥστε в большинстве древнейших манускриптов – в В, D, W и P. Однако манускрипт Т содержит οὔτε, хотя древний исправитель этого манускрипта (обозначенный как T²) отметил и чтение ὥστε, которое встречалось ему, быть может, в другом манускрипте. Форма οὔτε объясняется присутствием того же слова в двух местах предыдущей строки. Но, с точки зрения смысла, ὥστε представляется предпочтительным, так как если читать οὔτε, непонятно, о каких душах здесь говорится, поскольку все души, очевидно, охватываются противопоставлением οὔτε ὅσαι и οὔτε αἰ; кроме того, тогда непонятно, к чему отнести ἐδυστύχησαν.

В 250 а 7 Гермий приводит форму οὐκέθ' αὐτῶν, в то время как все манускрипты содержат οὐκέτ' αὐτῶν. Тут мы видим типичное колебание. Так как наиболее древний текст не содержал ни знаков придыхания, ни знаков ударения, невозможно выяснить, имел ли в виду Платон возвратную форму местоимения, требующую густого придыхания. Некоторые принимают αὐτῶν, с густым придыханием, которое фонетически модифицирует последний звук предыдущего слова, отсюда – οὐκέθ': эта модификация не является определяющим выбор элементом, поскольку Гермий или кто-то из его предшественников могли внести фонетическое исправление, соответствующее принятому ими чтению, не особенно задумываясь. Филолог

XX в. Хиршиг (Hirschig) предложил, основываясь, в первую очередь, на *Федре* 229 с 2 и на *Хармиде* 155 d, добавить предлог ἐν, управляющий местным родительным падежом (архаичная форма), однако такое исправление не представляется необходимым, хотя оно и было принято рядом филологов; в любом случае, смысл остается тот же самый.

В 250 b 3 вместо ἔνεστι у Прокла (*In Alc.*, p. 320. 11 и *In Parm.*, col. 809. 38) и у Гермия (*In Phaedr.*, 176. 17) стоит ἔστι, — такую форму они, вероятно, нашли в издании, предпринятом их школой в Афинах в V в. по Р. Х.; разница незначительна, хотя ἔνεστι понятнее: быть может, это еще один пример возрастающей склонности к сложным глагольным образованиям. Вместе с тем Гермий опускает, сознательно или же без какого-либо умысла, слово οὐδὲν, которое, однако, необходимо для правильного понимания фразы. Это хороший пример, указывающий на ограниченность информации, заключенной в свидетельствах. Текст Гермия в том виде, в каком он дошел до нас, не содержит οὐδὲν, но у нас нет убедительного доказательства того, что Гермий не сам убрал это слово при цитировании. Таким образом, рискованно делать на основании этого свидетельства какие-либо выводы, ибо всякий вывод был бы выводом e silentio, проистекающим из неосведомленности и поэтому всегда гипотетическим.

В 250 b 5 ὀλίγοις является древним исправлением (помеченным как T²), внесенным в манускрипт T, содержащий ὀλίγοι. Исправление не обладает никаким весом, так как это результат ревизии текста по копии или же исправление, внесенное читателем, — свидетельство того, что источник T содержал ὀλίγοι, как и все манускрипты. Понятно, почему Морескини не сделал соответствующего исправления.

В 250 b 8 вместо ἄλλου θεῶν Климент Александрийский в *Строматах* (V, 14, 138. 3) читает ἄλλου ἄλλων¹. Даже если правила грамматики при этом соблюдены, здесь можно заподозрить некий эвфемизм, призванный замаскировать выражение политеистической концепции. Подозрение станет уверенностью, если принять в соображение реакцию Оригена, который в трактате *Против Цельса* (8, 4) употребляет множественное число, говоря о языческих божествах, и пользуется выражени-

1. Неверное толкование: у Климента вместо ἄλλου θεῶν — ἄλλων θεῶν, а не ἄλλου ἄλλων.

ем ἄλλων δαιμόνων. В принципе ἄλλων и δαιμόνων не следовало бы отмечать как чтения, поскольку это девиации — случаи сознательного искажения исходного текста.

В 250 b 8 *Оксиринхский папирус* (1017) II или III в. по Р. Х. (обозначенный как П³), не содержит τε; какой-то исправитель, однако, добавил это τε, возвращаясь тем самым к единому для всех манускриптов чтению.

В 250 b 9 стоит τῶν в *Оксиринхском папирусе* (1017), а также в манускриптах В и D; этот артикль опущен в манускриптах T, W, P и у Климента Александрийского в *Строматах* (V, 14, 138. 3). На смысл это влияет мало; Морескини, видимо, счел необходимым сохранить τῶν как древнее чтение, зафиксированное в папирусе.

В 250 b 9 Морескини запечатлел форму ῆν, которая представляет собой исправление, содержащееся в Pag. 1808. Это чтение обеспечивает грамматическую конструкцию, более нормативную, чем ῆ, стоящее в манускриптах В, D, T, W, P и у Климента Александрийского в *Строматах* (V, 14, 138. 3). Поздний манускрипт *Escorialensis* Y. I. 13 содержит форму εἶ, лишаящую фразу смысла.

В 250 с 1 читается имперфект ὠργιάζομεν в манускрипте W и презенс ὀργιάζομεν в В, D, T, P, у Климента Александрийского в *Строматах* (V, 14, 138. 3) и у Гермия. С точки зрения согласования времен больше подходит форма, на которой остановился Морескини, сделавший выбор в пользу имперфекта, но в смысловом отношении различие невелико.

Таким образом, ни в коем случае нельзя недооценивать инициативу со стороны издателя. Некоторые места, даже у авторов наиболее известных, читаются с большим трудом, что вообще может лишить надежды на их правильное истолкование, особенно в том случае, если ни одно из чтений, предлагаемых манускриптами, не дает сколько-нибудь удовлетворительного смысла, или же если эти чтения противоречат друг другу. Надо сказать, что в таких случаях издатель проявляет всю доступную ему изобретательность, чтобы изыскать правдоподобное смысловое решение, как можно меньше отдаляющееся от манускриптов: он вносит то или иное исправление или предлагает свой вариант заполнения лакуны. Это исправление должно также послужить к объяснению того, по какой причине или каким образом переписчик мог допустить ошибку, кото-

рую сейчас пытаются исправить. Когда существует несколько манускриптов одного и того же текста, такое предприятие может оказаться небезуспешным. Но когда для установления текста есть только один манускрипт (например, сохранился всего один манускрипт трактата Дамаския *De principiis*) и к тому же качество этого единственного манускрипта сомнительно, работа издателя — не что иное, как колоссальная реконструкция гипотетического характера. При этом добросовестный издатель обязан указать в критическом аппарате отвергнутые им чтения, что предоставляет читателю или комментатору возможность сделать выбор, отличный от выбора издателя.

Главные издания греческих философских текстов, снабженные критическим научным аппаратом, следующие.

- *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, Leipzig; затем Leipzig или Stuttgart, так называемая «тойбнеровская» серия. Это самое старинное и самое полное из всех собраний греческих философских текстов, однако доступ к нему затруднен, а многие входящие в его состав тома не были переизданы; со времени разделения Германии после окончания Второй мировой войны вплоть до 1989 г. издания «тойбнеровской» серии выходили либо в Лейпциге, либо в Штутгарте. В издании дается только греческий или латинский текст.
- *Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis*, или *Oxford Classical Texts*, Oxford, Clarendon Press. Менее полное собрание, чем тойбнеровское. Книги этой серии регулярно переиздаются и почти повсеместно продаются по умеренным ценам. В настоящее время осуществляется ревизия сочинений Платона. Текст греческий.
- *Collection des Universités de France*, Paris, Les Belles Lettres, так называемая «Серия Бюде». Авторитетное собрание, включающее сотни томов, из которых многие были изданы очень давно; некоторые крупные философы (в частности, Аристотель), к сожалению, представлены в этом собрании не лучшим образом. Греческий текст, французский перевод и примечания.
- *The Loeb Classical Library*, так называемая «Серия Лёба», Cambridge [Mass.], Harvard University Press. Весьма полезное собрание, включающее латинскую и греческую серии, не дорогостоящее (на сегодняшний день), но неполное; некото-

рые тома (в частности, содержащие сочинения Платона) настоятельно требуют переработки. Греческий текст, английский перевод, отдельные примечания.

2. Мы уже обращали внимание читателя на то, что знания о греческих философах основываются по большей части не на текстах, а на фрагментах. Мы располагаем четырьмя крупными собраниями философских фрагментов, относящихся к досократикам, сократикам, стоикам и эпикурейцам. Описание этих собраний дается в библиографии, сопровождающей каждый раздел нашей *Греческой философии*, но мы хотели бы сделать несколько общих замечаний касательно принципа составления собраний фрагментов и правил их использования.

Издатель собрания фрагментов должен для установления текстов просмотреть всю греческую и латинскую литературу и собрать выдержки из текстов, содержащие высказывания интересующих его авторов или свидетельства о них. Дело это непростое, — по целому ряду причин.

Прежде всего, надо определить, является ли рассматриваемый текст подлинной цитацией или же только свидетельством. Парадоксальным образом, чем короче фрагмент, тем труднее выяснить, представляет ли он дословную цитацию. Вопрос этот имеет два аспекта. Во-первых, автор может либо приводить дословную цитату, либо давать парафраз. Во-вторых, даже намереваясь привести дословную цитату, берет ли он на себя труд сверить ее, как бы он ни полагался на свою память, с текстом манускрипта? Вполне возможно, что, желая процитировать текст, автор не сличает цитату с манускриптом, так как трудно представить себе, чтобы древний автор цитировал одну или две строки из какого-либо сочинения своих предшественников, озаботившись тем, чтобы проверить, является ли цитация дословной. Ведь для этого надо было развернуть свиток папируса и найти нужную фразу, отыскав ее среди множества нечетких буквенных знаков (см. сказанное выше относительно папирусов). Маловероятно, чтобы кто-либо из древних авторов, цитируя другого автора, прилагал такие усилия, чтобы привести краткую выдержку. Конечно, у нашего автора могли быть рабы («рабы-чтецы»: *anagristai*), которые разворачивали свитки папирусов (или раскрывали кодексы), отыскивали тексты и переписывали их;

возможно также, что наш автор, увлекаясь чтением, составил себе маленькую антологию, переписав для себя различные excerpts — выборки, — как советовал делать Аристотель и как делали Плутарх и Плиний. Этот личный «справочник» даже мог быть снабжен указателем. Но все это остается под вопросом, и даже цитата, претендующая на дословность, могла быть точной, а могла таковой и не быть.

Высказанное нами соображение лучше всего проиллюстрировать на примере Гераклита: его фрагменты, часто очень краткие, цитируются у различных авторов со значительными расхождениями — и в том, что касается слов, и в том, что касается употребления падежей. Так, Платон в *Кратиле* приписывает Гераклиту формулировку *panta khōrei ouden menei* («все движется, ничто не пребывает в покое»), тогда как Аристотель, приводя в общем ту же мысль, пишет в *Физике*: *panta rhei ouden menei* («все течет, ничто не пребывает в покое»). В последней книге *Мнений*, посвященной теориям чувственного восприятия, Теофраст намеренно не рассматривает учение Гераклита, подчеркивая, что высказывания этого философа либо неполны, либо противоречивы. Наконец, своими ссылками на Гераклита стойки способствовали искажению его суждений по всем вопросам физики; отсюда и проистекает множество противоречий, которыми отмечены положения, приписываемые Гераклиту. Все это позволяет объяснить значительную неопределенность дошедших до нас формулировок Гераклита (что прекрасно показывает образец критики источников, приведенный Джонатаном Барнзом в Части первой, в конце главы «Мыслители доплатоновской эпохи»).

И напротив, когда цитируется длинный отрывок, с большей вероятностью можно ожидать дословной цитации. Ибо достаточно пространственный текст с трудом поддается запоминанию, и потому у нас больше оснований предполагать, что цитата была проверена. Самый сложный случай — цитата средней длины, слишком краткая, чтобы автор потрудился ее проверить, но слишком длинная, чтобы ее можно было привести по памяти со всей точностью. Надо отметить и тот случай, когда автор, несомненно, зная текст наизусть, проявляет щепетильность и сверяет его с манускриптом. Симпликий вполне мог знать наизусть шестьдесят один стих Парменида — текст, им цитируемый (фрагмент 8), но то, как он вводит эти цитаты, склоняет к мысли, что он не только извлекал стихи Пармени-

да из глубин своей памяти, но также переписывал их из манускрипта.

И, наконец, когда речь идет о свидетельстве, последнее неизбежно ставит проблему интерпретационного порядка: употребление определенного глагола, существительного или даже падежа нередко говорит о философской ориентации того, кто несет ответственность за приводимое свидетельство.

Вот несколько замечаний о том, как оформляется собрание фрагментов. Обычно издатель после греческого текста фрагмента указывает текст-источник, откуда извлечен данный фрагмент; выбирается лучшее из всех существующих изданий этого текста, с суммарным критическим аппаратом. Понятно, что в большинстве случаев – например, в случае собрания фрагментов досократиков, изданного Дильсом–Кранцем (1-е издание в 1903 г.), или собрания фрагментов стоиков, изданного фон Арнимом (1-е издание в 1903–1905, 1924 гг.), не принимались во внимание критические издания этих текстов, вышедшие после того, как были впервые изданы названные собрания фрагментов. Поэтому современный читатель должен проявлять большую осторожность, ссылаясь на текст, приведенный в собрании фрагментов, изданном несколько десятилетий назад. Он должен, в принципе, сопоставить текст, предложенный в относительно старом издании, с тем, который помещен в лучших доступных на сегодняшний день изданиях. Кроме того, каждый издатель избирает свой порядок расположения текстов, и, таким образом, порядок фрагментов в разных собраниях может быть различным. Это влечет за собой два досадных последствия: с одной стороны, читатель вынужден постоянно сопоставлять один фрагмент с другим, предположительно идентичным, хотя их обозначения и разнятся; с другой стороны – и это гораздо серьезнее, – читатель должен отдавать себе отчет в том, что порядок фрагментов всегда отражает ту или иную их интерпретацию.

Цитируя фрагмент, требуется сначала привести номер этого фрагмента в используемом собрании, идентифицировав собрание по имени издателя; далее должна идти как можно более точная отсылка к тексту-источнику; только так можно избежать вышеупомянутых досадных последствий.

Проблемы, связанные с источниками, весьма значимы для сократиков, стоиков и эпикурейцев, в случае же досократиков возникающие трудности почти непреодолимы. В чем заклю-

чаются эти трудности? Чтобы ответить на этот вопрос, надо дать несколько общих пояснений касательно характера источников.

Фрагменты и свидетельства, относящиеся к досократикам, по большей части исходят от более поздних авторов, в первую очередь – от комментаторов Аристотеля (составивших комментарии на *Метафизику* и на *Физику*), от христианских авторов, полемизировавших с языческой философией (Евсевия, Ипполита, Климента), и «историков философии», таких, как Диоген Лаэртский и Псевдо-Плутарх. Однако все эти авторы, которые писали в первые века нашей эры, пользовались собраниями текстов и свидетельств, связанных с досократиками; а такие собрания были составлены или введены в обращение в течение предшествующих веков авторами, которые занимались компиляцией, собирая анекдоты и сведения, имеющие отношение к жизни и мнениям древних философов. Эрудиты обозначили этих авторов именем «доксографы» (буквально: авторы, записывающие мнения, т. е. учения, философов). Все, что мы сегодня знаем, как нам кажется, из доксографии, представляет собой отчасти результат гипотез, выдвинутых современной филологией. Гипотезы эти правдоподобны, но они не дают твердой уверенности, и следующие из них выводы должны восприниматься как предварительные и порой спорные результаты, а отнюдь не как установленные факты.

Доксографическая литература восходит к Аристотелю, который, по примеру Платона, имел обыкновение в начале своих систематических трактатов (к примеру, *Физики* и *Метафизики*) обсуждать воззрения предшественников. Его ученик Теофраст был первым, кто написал сочинение, объединяющее систематическим образом свидетельства предшествующих мыслителей. Он составил доксографический сборник в 16 книгах, посвященный физическим доктринам досократиков (*Physikōn doxai*), где фрагменты сгруппированы тематически. Теофраст продолжил практику своего учителя, которая состояла в том, чтобы классифицировать авторов, исходя из начал, принимаемых в их системах. Первая книга этих *Doxai* трактует о началах (*peri arkhōn*), причем большие извлечения из нее были переписаны, а быть может, парафразированы Симпликием в *Комментарии на «Физику» Аристотеля*. Что касается последней книги сборника – единственной, дошедшей до нас в более или менее полном виде, то она была посвящена теории

ям чувственного восприятия. Произведение Теофраста могло стать — но это всего лишь гипотеза — основным источником информации относительно досократической философии, и тогда оно оказалось бы у истоков большинства сборников, содержащих изложение философских учений. Вполне возможно, что такие сборники постоянно переписывались в течение многих веков различными авторами.

В доксографической литературе были широко представлены два главных жанра — «жизнеописания» (*Peri biōn*) и «преемства философов» (*Peri diadokhōn*). Разумеется, есть жизнеописания, не являющиеся доксографиями (как жизнеописание Лакида, основателя Новой Академии, у Диогена Лаэртского), но многочисленные биографии, написанные в Античности, рассказывали об эпизодах из жизни философов, порою вымышленных доксографами, которые таким образом стремились проиллюстрировать положения доктрины событиями жизни и наоборот; так было в сочинениях Гермиппа из Смирны, Иеронима Родосского и Неанфа из Кизика. Другая «золотоносная жила» доксографической литературы разрабатывалась ради установления преемственных связей между философами, что дало ряд соответствующих произведений (*Peri diadokhōn*). У истоков этого жанра стоит Сотсион из Александрии, перипатетик, живший приблизительно за 200 лет до Р. Х. Судя по всему, именно он впервые провел различие между ионийской и италийской школами, положенное в основу античной истории досократической мысли.

Другим важнейшим источником информации является произведение Аполлодора Афинского, который был сотрудником Аристарха в Александрии. Он сочинил, в середине II в. до Р. Х., стихотворное повествование, *Хронологию*, где уточнялись даты жизни философов и давалось систематизированное описание их учений. Этот труд основывался частично на разделении между школами и учителями, введенном Сотсионом, а частично на хронологии Эратосфена, предпринявшего попытку определить даты рождения и смерти знаменитых личностей (поэтов, художников и философов) Древней Греции. Аполлодор произвольно заполнял лакуны, оставленные Эратосфеном, притом что многие сведения, приводимые последним, тоже были чисто гипотетическими. Поскольку Аполлодор не рассказывает о доктринах в собственном смысле слова, доксографический характер его произведений иногда оспаривается.

Напротив, все признаки доксографической литературы можно обнаружить у Диокла из Магнесии, родившегося около 75 г. до Р. Х. Это один из наиболее часто цитируемых доксографов; он написал историю (или, скорее, каталог) философов (*Epidromē tōn philosophōn*), к которой очень часто обращается Диоген Лаэртский. Здесь надо упомянуть и Ария Дидима из Александрии. Некоторые специалисты отождествляют его с наставником Августа в философии, написавшим краткое изложение (*Epitomē*) доктрины стоиков, — но эта гипотеза опровергается Т. Йёрансоном: Т. Göransson. *Albinus, Alcinous, Arius Didymus*, *Studia Graeca et Latina gothoburgensia* 61. Göteborg, 1995, 203–218. Еще одна личность также играет центральную роль в истории передачи материала, реконструированного первым издателем досократиков, Германом Дильсом. Речь идет об Аэции, авторе I или II в. по Р. Х., которому Дильс приписывает множество текстов, поскольку видит в нем автора сжатого изложения взглядов греческих философов на природу (*Synagōgē peri areskontōn*). Эти *Placita* (= *areskonta*) — название компендиума Аэция в латинском переводе — были воспроизведены Псевдо-Плутархом (неизвестным автором сочинений, приписываемых Плутарху) в его *Epitomē*, а также Стобеем в *Эклогах*. *Placita* были изданы Дильсом в 1879 г. в *Doxographi Graeci*. Информация, содержащаяся в *Placita* Аэция, основана на более древнем компендиуме; автор его совершенно неизвестен, но само произведение Дильс озаглавил *Vetusta placita*. Сведения, приведенные в этом компендиуме, восходят, в конечном счете, к Теофрасту, но здесь изложены и воззрения стоических, эпикурейских и аристотелевских школ, — этими воззрениями, впрочем, определялась и подача мнений их предшественников. Поскольку произведения большинства авторов, упоминаемых Аэцием, утрачены, его свидетельство, предоставляющее нам единственную «остаточную» информацию об их существовании, является, в реконструкции Дильса, особенно важным. Языческие философы и христианские авторы первых веков нашей эры, быть может, делали заимствования из этой доксографии, относительно которой нет твердой уверенности, что она представляла собой некий монолитный блок, в тех случаях, когда трактуется история философии. Но, высказывая все эти предположения, нельзя не отметить, что в наше время все они оспариваются. Некоторые специалисты ставят под вопрос само существование Аэция или же то, что он был

автором текстов, которые приписывает ему Дильс. Для ознакомления с критическим подходом к подобным вопросам мы настоятельно рекомендуем прочесть работу: Jaap Mansfeld. *Prolegomena. Questions to be settled before the Study of an Author or a Text*. Leiden, Brill, 1994.

Следует также упомянуть и другие важные доксографические источники. Первая книга *Опровержения всех ересей* Ипполита (см. выше, с. 786–787) — доксография, дающая представление о различных философах. Пассажи, касающиеся Анаксимандра, Анаксимена, Анаксагора, Архелая и Ксенофана, бесспорно, отличаются своеобразием, так как они содержат больше информации и меньше неточностей по сравнению с тем, что мы наблюдаем у Аэция. *Строматы* (это слово означает буквально «лоскутный ковер», «многоцветная ткань», «покрывало», а в переносном смысле прилагается к сборнику, пестрому по составу приводимых мнений) Псевдо-Плутарха (неизвестного автора I или II в. по Р. Х., которого надо отличать от автора составленной на основе сочинения Аэция *Эпитомы*, приписываемой также Плутарху из Херонеи) были сохранены Евсевием. При написании этого произведения, судя по всему, использовались преимущественно первые книги труда Теофраста (см. новое издание Плутарха, осуществленное Ги Лашнаном: *Œuvres morales XII, 2, Opinions des philosophes*, éd. Guy Lachenand. Paris, Les Belles Lettres, 1993). Наконец, сочинение Диогена Лаэртского (вероятно, III в. по Р. Х.) *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*, при всех его недостатках, является основным, и нередко единственным, источником информации об очень многих авторах. Но сведениями, предоставленными Диогеном, следует пользоваться всегда с большой долей осторожности. Прочтение всего лишь нескольких страниц этого автора показывает, до какой степени он отличается от «историка философии» (см. об этом J. Mansfeld and D. T. Runia. *Aetiana. The Method and intellectual Context of a Doxographer*, vol. I: *The Sources*. Leiden, Brill, *Philosophia antiqua* 73, 1997).

Отметим, далее, что такие авторы, как Гераклid Понтийский, член платоновской Академии, написавший сочинение *Истолкование Гераклита* (Диоген Лаэртский V, 88), стоик Клеанф (Диоген Лаэртский VII, 174) и особенно Аристоксен, непосредственный ученик Аристотеля, автор сочинения *О пифагорейской жизни*, возможно, имели определяющее вли-

ание, отличное от влияния Теофраста; следы этого влияния мы обнаруживаем у Плутарха (подлинного) и у Евсевия Кесарийского.

Нельзя завершить наше описание доксографической литературы, не упомянув Иоанна Стобея, автора антологии, содержащей извлечения из произведений поэтов и прозаиков. Труд Стобея, датируемый началом V в., состоит из четырех книг, известных под двойным названием *Eklogai* (заглавие двух первых книг) и *Anthologion* (заглавие двух последних книг). Этот сборник представляет интерес потому, что там находится множество свидетельств относительно неоплатоников. Созданные в византийскую эпоху старинный лексикон *Суда* и *Библиотека* Фотия являются богатыми сокровищницами сведений для историков философии.

Древние авторы, пользующиеся доступными для них доксографическими сборниками, как правило, слепо доверяют их составителям. У них нет ни времени, ни физической возможности проверить аутентичность приводимых свидетельств и убедиться, что они не были искажены. Авторы, прибегающие к доксографии, прежде всего, хотят иметь под рукой как можно больше свидетельств, которые позволяли бы им подтвердить тот или иной тезис. Кроме того, авторы подобных сборников, видимо, заимствовали сведения друг у друга, всякий раз добавляя пласт новой информации, более или менее важной и более или менее уместной. Поэтому понятно, с какой осторожностью следует приступать к изучению авторов, воззрения которых известны нам исключительно из фрагментов, переданных доксографами. Особая осторожность требуется при изучении мыслителей-досократиков.

3. Что касается произведений более или менее полных, то на полях манускрипта иногда находятся знаки и разного рода заметки, касающиеся текста. Знаки часто указывают на структурированное деление текста. Заметки (эрудиты дали им название «схолии») обычно содержат либо разъяснение, либо формулировку какой-то проблемы, либо оценку текста. Древнейшие схолии могут быть очень полезны, тогда как самые поздние в целом отличаются пустословием и являются поверхностными. Схолии, присутствующие в манускриптах некоторых авторов, стали предметом систематического издания.

Начиная с эпохи эллинизма, когда великие философские

школы приостановили, если не сказать прекратили, свою активность, тем самым порвав связи, которые они поддерживали со своими основателями, все более насущной представлялась необходимость предложить новую интерпретацию текстов Платона, Аристотеля, Хрисиппа и Эпикура. Главная идея состояла в том, чтобы сделать древние сочинения доступными для учащихся, чей язык и образ мыслей стали весьма отличаться от того, что обнаруживалось в этих сочинениях. Так получила развитие традиция комментария на классические философские тексты. Если поначалу авторы комментариев ставили перед собой задачу обеспечить доступность канонических произведений для своих современников, то в дальнейшем комментарий постепенно приобретал все большую автономность и в нем уже предлагалась оригинальная интерпретация, становящаяся полноправной философией. Неоплатонизм, претендовавший на исключительную верность Платону, превратился, отчасти вследствие склонности к такого рода упражнениям, в доктрину, весьма отличную от философии Платона, который, однако, был объектом подобных комментариев; таким образом, неоплатонизм является философским течением, в значительной мере связанным с трудами по изъяснению и интерпретации произведений Платона. Комментарии на вторую часть *Парменида*, составленные философами-неоплатониками Проклом и Дамаскием, предлагают нам чтение, превращающее Платона в теолога-неоплатоника. Точно так же комментарии авторов-неоплатоников на *Категории* и на *Физику* Аристотеля имеют своей целью представить этого философа как неоплатоника, чья сфера интересов – в основном логика и физика.

В общем и целом, древние комментаторы, по крайней мере более поздние из них, довольно строго придерживаются четко определенного метода; и напротив, у Аспасия, Александра и даже Порфирия построение комментариев становится более свободным. Комментируемое место приводится полностью – эта цитация называется *леммой*, – затем следует изъяснение или интерпретация *lexis* (т. е. употребленных слов) и *theōgia* (т. е. выраженной в них доктрины). Лемма, к сожалению, не всегда дает нам текст более ранний, чем текст манускриптов; некоторые авторы приводят только начало и конец комментируемого отрывка, остальное же восполняется переписчиком комментария на основе тех манускриптов, которы-

ми он располагает (отсюда — удивительные искажения цитируемого комментатором текста, порой наблюдаемые в тексте соответствующей леммы). Анализ заключенной в тексте доктрины (*theōria*) часто приводит к ее сопоставлению с учениями более ранних авторов; этим объясняется множество философских свидетельств, содержащихся в комментариях. Такие комментарии нередко чрезвычайно интересны по той причине, что они проясняют смысл тех или иных слов представленного в них текста и сообщают те или иные исторические сведения. Например, Дильс, издатель *Doxographi graeci*, часть доксографического материала, помещенного в его собрании, извлек из древних комментариев, которые составляли для него исходный предмет исследования и им же самим были изданы.

Ввиду сложности и разнообразия источников и свидетельств, на всех этапах подготовки текста к изданию неизбежно возникают расхождения, хотя неразрешимые апории встречаются сравнительно редко. Потому необходимо особенно внимательное и медленное чтение текстов, установление и интерпретация которых всегда открыты для дискуссии.

СОВРЕМЕННЫЕ СРЕДСТВА НАУЧНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Сегодня условия работы исследователя античной философии существенно отличаются от тех, что были в начале века.

С конца XIX в. многие тексты стали предметом критического издания. Такие критические издания позволяют, в частности, проверить текст, приведенный в каком-либо собрании фрагментов, составленном ранее выхода критического издания.

Число опубликованных исследований по древней философии неуклонно растет. Многие издательства создали целые серии, посвященные античной философии. Приведем их, не ставя перед собой задачи дать исчерпывающий список. На французском: *Histoire des doctrines de l'Antiquité classique* в издательстве Vrin (Париж); *Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie, Cahiers de Philosophie ancienne*, в издательстве Vrin (Париж) и *Ousia* (Брюссель). На итальянском: *Pubblicazioni del Centro di Ricerche di Metafisica* в издательстве *Vita e Pensiero* (Милан); на разных языках: *Philosophia antiqua*, выходящая в

издательстве Brill (Лейден); *Companions to Ancient Thought*, публикуемая в издательстве Cambridge University Press.

Наконец, существование науки стало во многих отношениях интернациональным. Значительно расширились обмен мнениями и обсуждения. Важную роль играют специализированные периодические издания, которые свидетельствуют о выдающихся успехах в изучении античной философии. Среди наиболее важных следует упомянуть: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (Oxford, UK); *Ancient Philosophy* (Pittsburg, США); *Phronesis* (Assen, Нидерланды); *Méthexis* (Buenos Aires, Аргентина); *Apeiron* (Edmonton, Alberta, Канада); *La Revue de philosophie ancienne* (Париж–Брюссель); и, в особенности, *Elenchos* (Рим–Неаполь). Во Франции: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, *Études philosophiques*, *Revue de métaphysique et de morale*, *Archives de philosophie* и в Бельгии: *La Revue philosophique de Louvain* и *Revue internationale de philosophie*. В этих французских и бельгийских журналах часто целые выпуски посвящены греческой философии.

Относительно большинства философов можно в первую очередь справляться в такой фундаментальной библиографии, как *Année philologique*, которая выходит в принципе ежегодно и отражает все, что появилось с 1900 г. Очень хорошее подспорье — *Répertoire bibliographique de la philosophie de Louvain* (Лувенский католический университет, Louvain-la-Neuve) и *Philosophers Index* (Bowling Green, Огайо, США).

В течение последних десяти лет существенные изменения в средствах научного исследования внесли электронные технологии. Теперь на компакт-диске существует *Thesaurus Linguae Graecae*, или *TLG* (более подробные сведения см. ниже), который содержит более двух третей всех источников, дошедших до нас на древнегреческом языке. Охвачен почти весь корпус греческой философии; любая его часть может быть скопирована — даже если такая возможность подпадает под правовые ограничения — на дискете. Это означает, что исследователь античной философии, получив запись, может иметь в собственном компьютере полный текст источника, над которым он работает. К тексту могут быть применены статистические процедуры, можно задать поиск определенных терминов. В последнем случае выдается контекст в виде нескольких строк с указанием их местонахождения. Возможен и словарный поиск в целом ряде записанных текстов. Например, мож-

но выявить все случаи употребления какого-либо слова (допустим, слова *hurographē*, означающего «очерк», «набросок») в греческом корпусе вообще или же в какой-то период (например, II–III вв. по Р. Х.), у одного автора или в отдельном сочинении.

Мы располагаем теперь базами данных и специализированными библиографиями во многих областях и по многим проблемам.

Наконец, использование Интернета (что очень важно) дает возможность справиться с каталогами крупнейших библиотек мира (Национальная библиотека в Париже, Library of Congress, Widener Library в Гарвардском Университете, Ватиканская библиотека). Можно также обратиться к сайтам, посвященным исследованиям в области классической древности и греческой философии, для получения лексиконов, библиографий, средств индексирования текста и древнегреческих шрифтов. Вот адрес одного особенно полезного французского сайта: <http://callimac.vjf.inserm.fr/>

По этому адресу¹ вы найдете:

1. Список нескольких десятков библиотек мира, которыми пользуется Пьер-Поль Корсетти для *Anné philologique*: достаточно выбрать имя, чтобы получить моментальный или почти моментальный (не в часы «пик») допуск к каталогу (благодаря наличию сводного каталога).

Главная страница предлагает вам:

2. Две библиографии по Платону (1992–1996, продолжающаяся, сост. Люк Бриссон) и Плотину (сост. Пьер Тийе).

3. Представление Lexis'a – программного обеспечения для автоматического индексирования и лексикализации греческих и латинских текстов (сост. Ришар Гуле), соответствующего полному списку авторов и текстов в *Thesaurus Linguae Graecae*.

4. Список главных сайтов по классической древности в Интернете в мировом масштабе (подробности см. на с. 915–917).

Последние замечания могут вызвать у читателя улыбку. Пользоваться Интернетом, занимаясь древней философией? Какая нелепая мысль! На это мы возразим, что, учитывая сложную ситуацию с библиотеками во Франции, на скорое

1. Здесь и далее сохраняем электронные адреса, приведенные в оригинале (1997 г.). О программе Lexis Version 3 см.: http://callimac.vjf.cnrs.fr/lexis_us.html.

улучшение которой можно лишь надеяться в связи с предстоящим открытием Французской библиотеки, читатели чрезвычайно заинтересованы в получении доступа к новым средствам научного исследования. Университетские библиотеки Франции располагают значительными фондами по античной философии. Но, к сожалению, для студента попытка предпринять серьезное исследование, имея доступ в Национальную библиотеку, в Библиотеку Сорбонны или в какую-либо иную университетскую библиотеку сопряжена с такими препятствиями, которые отбивают охоту у большинства желающих. Проблема, повторим, не в недостатке фондов, а в условиях пользования ими. Когда необходимо прийти за полчаса до открытия, чтобы занять место, и требуется потратить полдня, чтобы получить книгу, притом что номера специализированных периодических изданий за последние годы недоступны, студенту не остается ничего другого, как либо отказаться от своих планов, либо выполнять работу недобросовестно. Но мы рекомендуем проявить настойчивость и воспользоваться электронными средствами, — для студента, изучающего античную философию, сегодня это единственный способ компенсировать ощутимые задержки в получении инструментов исследования во французских библиотеках. Изучение греческой философии требует от современного исследователя учитывать труды ученых всего мира и применять новейшие средства работы.

При этом для полноценного изучения античной философии важно, с одной стороны, чтение самих первоисточников, при всех обстоятельствах более важное, чем ознакомление с научной литературой, а с другой стороны — хорошее знание древних языков. Новые орудия исследования, конечно, облегчают доступ к источникам, но с хорошим знанием текстов и достаточным владением латинским и греческим языками можно и без электронных средств осуществлять качественное исследование — совершенно невозможное для тех, кто, виртуозно владея *Thesaurus Linguae Graecae* и зная в целом критическую литературу, знаком с текстами корпуса лишь из вторых рук и не обладает глубоким знанием древних языков.

В заключение скажем несколько слов о выборе объекта исследования в античной философии. Нынешнее состояние истории греческой философии свидетельствует о том, что знание греческого философского мира весьма неравномерно. Если некоторые досократики, Платон и Аристотель стали объ-

ектом многих исследований и им посвящается постоянно растущее число публикаций, то мыслителям эллинистической эпохи (платоникам, аристотеликам, второстепенным философам стоического, эпикурейского и скептического направления) и поздней Античности уделяется мало внимания, хотя изучение неоплатонизма во Франции в последние годы заметно активизировалось.

Это замечание касается философов, чьи имена хорошо известны, но сочинения еще не все переведены на французский язык и на сегодняшний день стали предметом лишь малого числа исследований; перевод на французский язык основных сочинений таких авторов, как Гален и Секст Эмпирик, будет весьма способствовать обновлению истории античной философии во Франции. Но сказанное касается и многих менее значительных авторов, чьи тексты не были ни изданы, ни изучены, так же как и свидетельства об их доктринах. Темы для самостоятельного исследования в античной философии все еще чрезвычайно многочисленны, и остается лишь призвать студентов или ученых взяться за работу, которая может существенно изменить наше сегодняшнее представление о греческой философии.

КЛАССИЧЕСКАЯ ДРЕВНОСТЬ В ИНТЕРНЕТЕ

СПИСОК СЕРВЕРОВ, ПОСВЯЩЕННЫХ ГРЕКО-РИМСКОЙ ДРЕВНОСТИ

Общие

- *Beta coding*: coding for transliteration of Hebrew, Greek, Coptic for CCAT/CATSS/TLG materials, by Jay Treat
- *Bibliotheca classica selecta*, par Jacques Poucet (Bruxelles et Louvain, Belgique)
- *Classical studies resources* (via Humanities, Canada)
- *Classics list* (coordin. Linda Wright)
- *Le documentaliste et Internet*, par Christine Ducourtieux (École normale supérieure, Paris)
- *Erik Petersen's list*
- Frequently asked questions on classics, by Jamie Norrish
- Greek and Latin Internet resources (Library of Congress, Washington, DC)
- *Internet ancient history resource guide*, by Koen Verboven (Universiteit Gent, Vakgroep Archeologie en Oude Geschiedenis van Europa)

- *Meetings places for classicists* (University of Texas at Austin)
- *Ressourcen für die Klassische Philologie im Internet*, bearb. von Ulrich Schmitzer (Erlangen, RFA)
- *Strumenti informatici per lo studio dell'Antichità*, a cura di Alessandro Cristofori (05/1996)

Отделения и институты классических исследований

- Германия
 Althistorische Institute der Bundesrepublik Deutschland, zusammengestellt von der Kommission für alte Geschichte und Epigraphik des Deutschen Archäologischen Instituts
 Erlangen–Nürnberg, *Friedrich-Alexander-Universität*, Philosophische Fakultäten
- США
 Irvine, Calif., *Department of Classics*
- Швеция
 Uppsala University, *Institute of Classical Philology*

Базы данных и интернет-журналы

- *Alexandria: cosmology, philosophy, myth and culture*, by David Fideler
- *The Ancient History Bulletin* (University of Calgary, Alta, Canada)
- *Ancient medicine*, by L. T. Pearcy
- *Arachnion: a journal of ancient literature and history on the Web*
- *ARTFL project: Latin Vulgate Bible search form*, by Marl Olsen (University of Chicago, Ill.)
- *The ancient city of Athens: a photographic archive of the archaeological and architectural remains of ancient Athens*
- *BAHR: Bulletin analytique d'histoire romaine* (CNRS–URA 988, Strasbourg)
- *Bibliographie biblique* (Institut des sciences bibliques de l'Université de Lausanne)
 Username «bibil» → Password «bibil»
- *Bibliotheca Latina*, by Jeffrey Wills
- *Bryn Mawr College Review*
- *Cassiodorus*
- *DCB: the Database of classical bibliography*, vol. 1 featuring *L'Année philologique*, vol. 47–58 [1976–1987] (представление и тарифы)
- *Diotima: women and gender in the ancient world*
- *DRANT* (Centre de documentation des droits antiques, CNRS–URA 961, Paris)
- *DRANT* (представление)
- *Duke checklist of editions of Greek and Latin papyri, ostraca and tables*, by Robert Bagnall [*et al.*] (июль 1996)
- *Duke papyrus archive*
- *Early Church Fathers*

- *The ECOLE Initiative* (Early Church On-Line Encyclopedia): a hyper-text encyclopedia of early Church history (general ed. Anthony F. Beavers, University of Evansville, Ind.)
- *Egypt: papyrology*
- *FRANTIQ*: fichier de recherche de l'Antiquité (Université de Lyon II)
- *Gnomon*: bibliographische Datenbank, von Jürgen Malitz (Eichstätt, RFA)
- *The Internet encyclopedia of philosophy*, ed. by James Fieser
- *The Labyrinth*: a WWW server for medieval studies (Georgetown University, Washington, DC)
- *Mythological images*
- *The Perseus project*
- *Philosophy on the Web*
- *The Pompeii forum project*
- *Repositories of classical texts*
- *Stanford encyclopedia of philosophy*
- *The Tech classics archive* (MIT, Cambridge, Mass.)
- *TELA* (Scholars Press WWW Server)
- *Thesaurus Linguae Graecae* (University of California at Irvine)
- *Vatican exhibit: Rome reborn*
- *War and peace in classical antiquity*: resource bibliography, by Rob S. Rice
- *Worlds of late antiquity*, by J. J. O'Donnell

Содержание и указатели периодических изданий

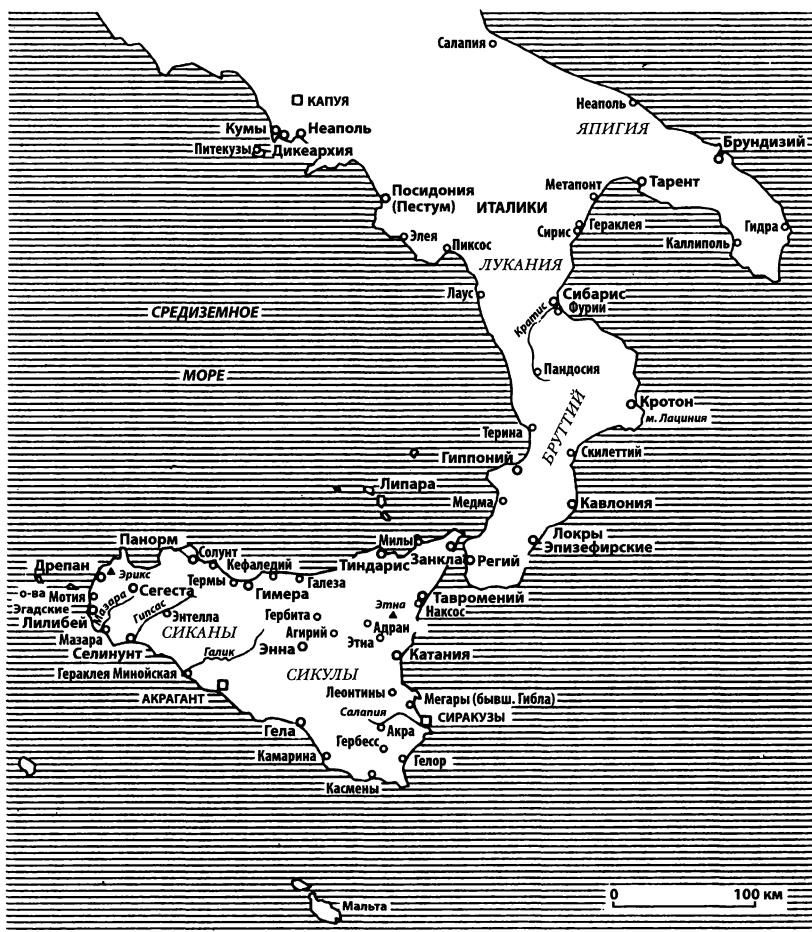
- *TOCS-IN* (HTML Index)
- *BASP*: Bulletin of the American Society of Papyrologists
- *Eranos*: Acta philologica Suecana
- *Phoenix*: the Journal of the Classical Association (уже вышедшие статьи и содержание номеров журнала)
- *Phoenix*: the Journal of the Classical Association (готовящиеся к публикации статьи)
- *ZPE*: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik

Ассоциации специалистов по Античности

- *ACL* (American Classical League)
- *APA* (American Philological Association)
- *Classical Association of Canada*, by K. H. Kinzl
- *Directory of Ancient Historians in the United States*, by R. Talbert and R. Wallace

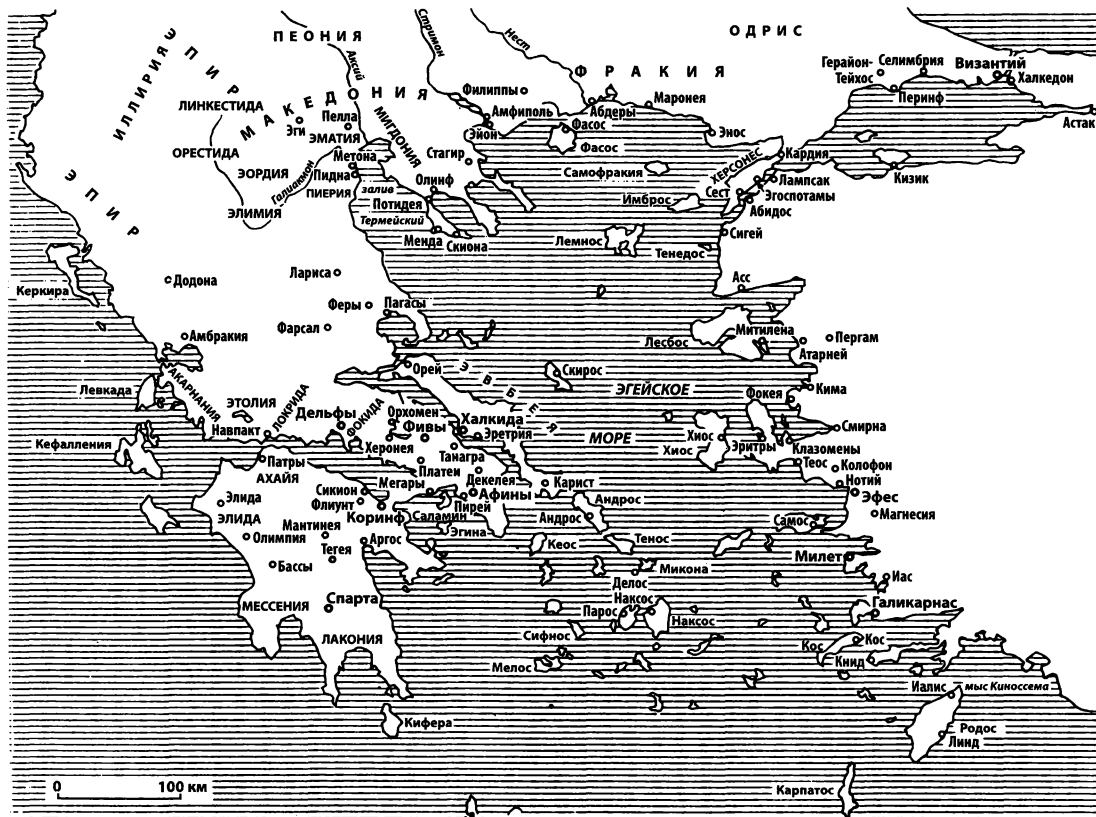
КАРТЫ

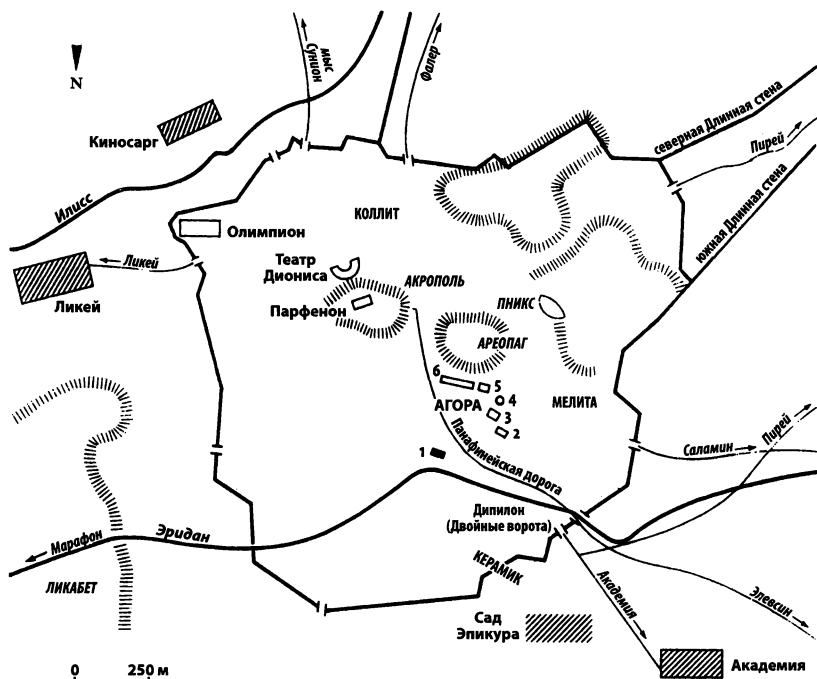
- I *Греция в V–IV вв. до Р. Х.*
 - a Южная Италия
 - b Греция и Малая Азия
- II *Афины в эпоху эллинизма*
 - a Общий план
 - b Философские школы
- III *Эллинистический мир*
- IV *Восточные провинции Римской империи*
- V *Римская империя в III–IV вв. по Р. Х.*
- VI *Византийская империя в XI в.*



1 Греция в V–IV вв. до Р. Х.
а Южная Италия

1 Греция в V–IV вв. до Р.Х.
 б Греция и Малая Азия



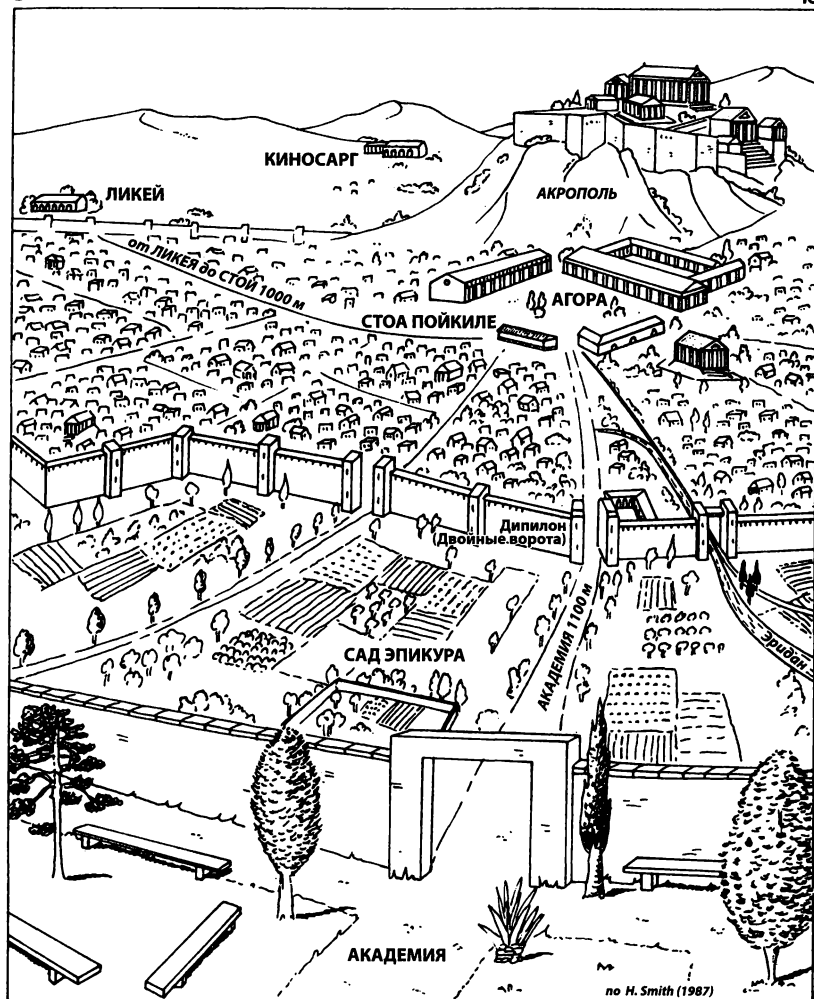


1 – Стоя Пойкиле (Расписной портик:
место собраний школы стоиков)
2 – Гефестейон

3 – Булеутерион (зал заседаний совета)
4 – Толос

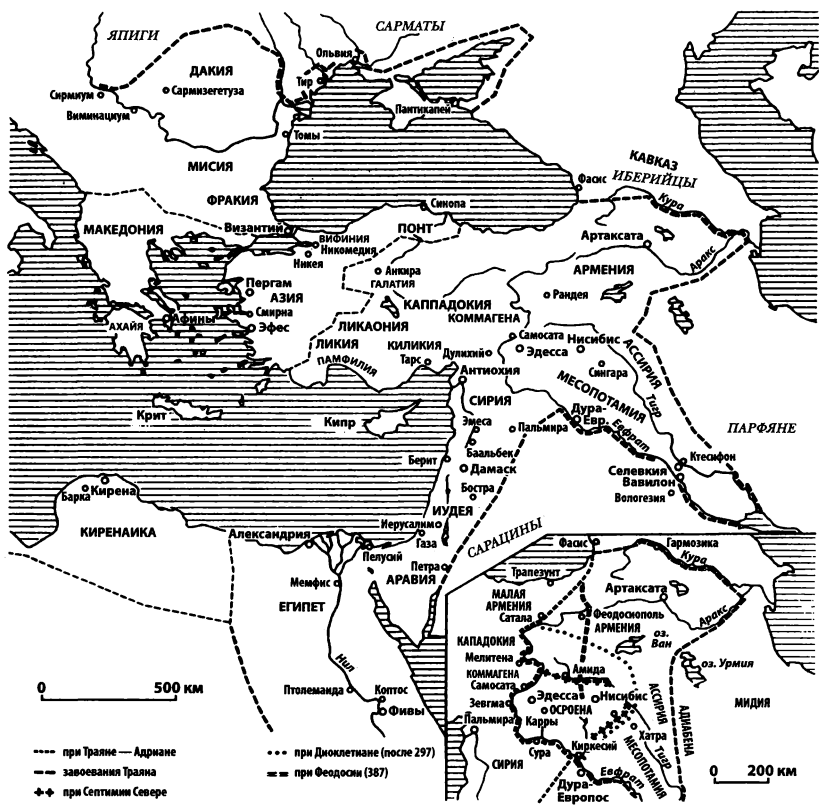
5 – Гелия (зал суда)
6 – Южная стоя (южный портик)

II Афины в эпоху эллинизма а Общий план



II Афины в эпоху эллинизма
 в Философские школы





IV Восточные провинции Римской империи



V Римская империя в III–IV вв. по Р. X.



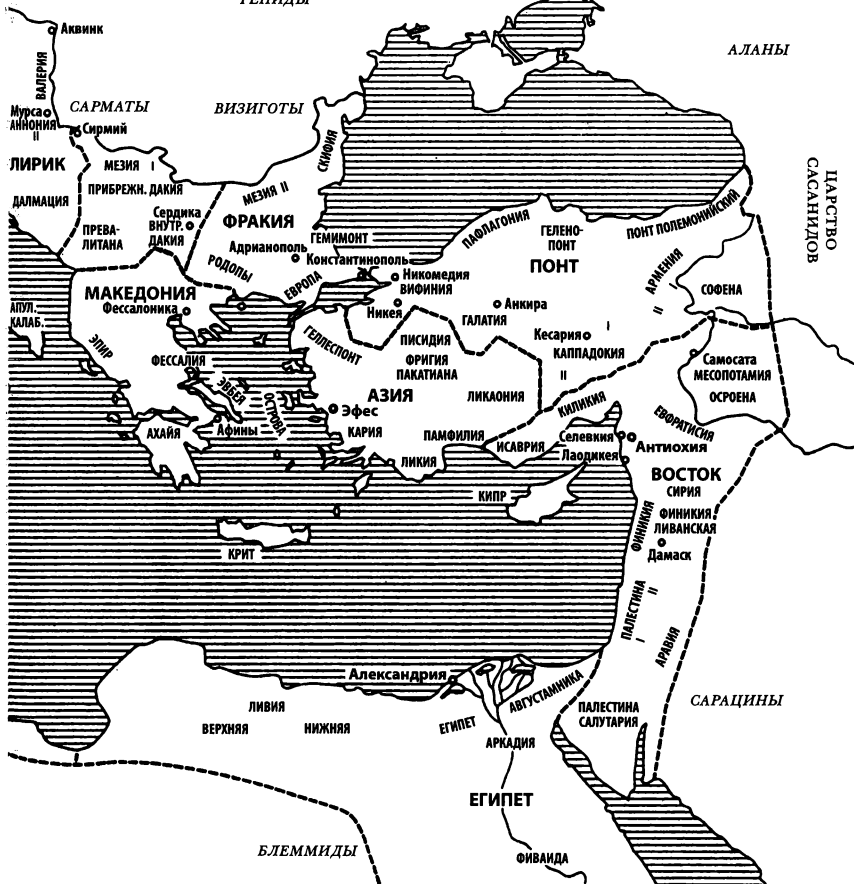
ВАНДАЛЫ
СИЛИНГИ

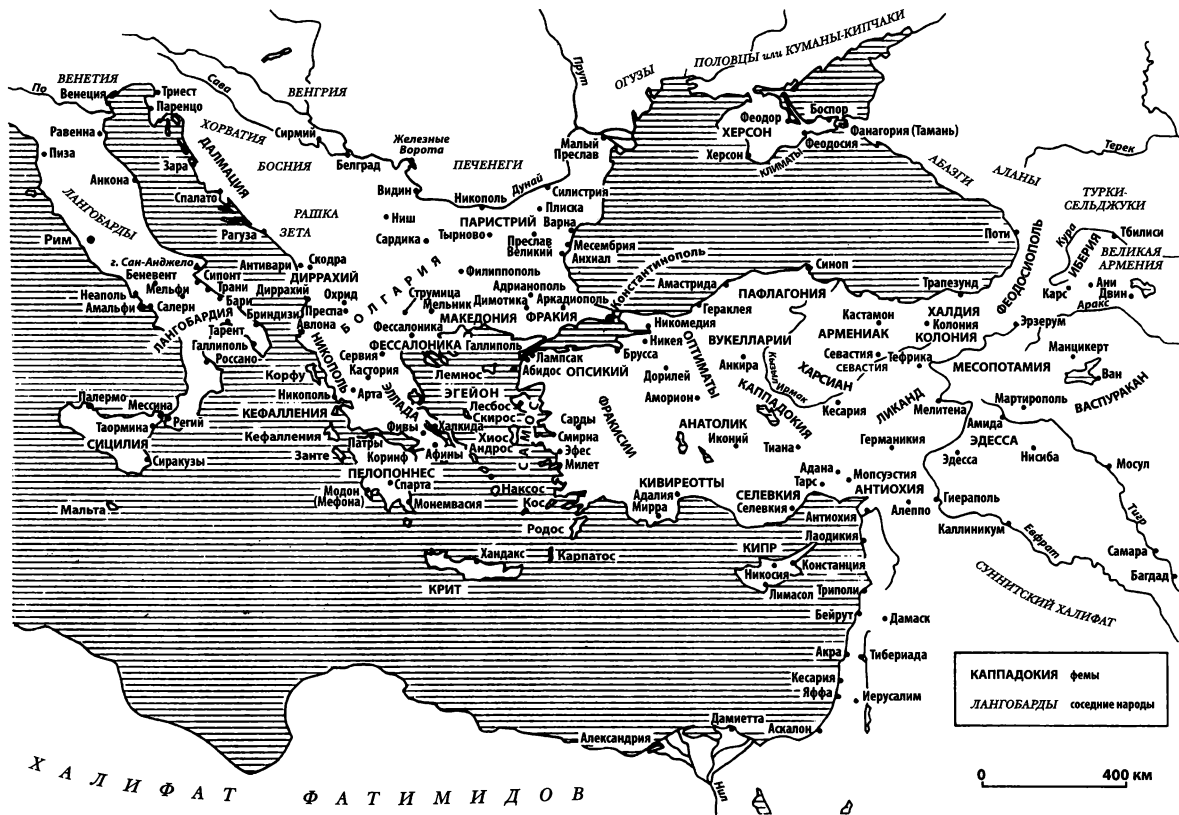
ВАНДАЛЫ
АСДИНГИ

Сирия и восточная торговля в IV в.



ОСТОГОТЫ
ГЕРУЛЫ
ГУННЫ





КАППАДОКИЯ фемы
ЛАНГОБАРДЫ соседние народы

ХРОНОЛОГИЧЕСКАЯ ТАБЛИЦА*

Моника Канто-Спербер, Люк Бриссон

Указанные даты в большинстве случаев не могут рассматриваться как абсолютно достоверные; но ради простоты мы не стали помечать их соответствующими знаками.

<i>Дата</i>	<i>Политические события</i>	<i>Культурные события</i>
850–750 до Р. Х.		Создание гомеровских поэм <i>Илиада</i> и <i>Одиссея</i>
775	Начало колонизации Запада	
750–700	Начало колонизации Геллеспонта	Введение алфавитного письма в Греции
700		Гесиод пишет <i>Теогонию</i> и <i>Труды и Дни</i>
Ок. 650		Архилох с Пароса
Кон. VII в.		Семонид Аморгский, Тиртей и Алкман из Спарты
650–600	Эгина, Афины и Коринф: появление первых греческих монет	Храм Геры на острове Самос, храм Артемиды в Эфесе
640–550		Фалес из Милета (греческой колонии в Малой Азии)
621–620	Дракон Афинский: составление свода законов (первая кодификация афинского права)	
620–540		Анаксимандр и Анаксимен из Милета
610–600		Скульптуры. Курос с Суния, Курос с Дипилона
Ок. 600		Начало чернофигурной росписи в керамике. Герайон в Олимпии
Нач. VI в.		Феогнид из Мегар. Сапфо и Алкей в Митилене. Анакреонт в Теосе
612	Афины захватывают Саламин у Мегар	
600–590	Первые священные войны (за Дельфы)	

* Даты в таблице (как и в основном тексте) не всегда совпадают с датами, принимаемыми в отечественной литературе. — *Ред.*

<i>Дата</i>	<i>Политические события</i>	<i>Культурные события</i>
594-593	Афинский архонт Солон	Солон, политический деятель и поэт. Семь мудрецов – исторические и легендарные личности: Фалес, Солон, Питтак из Митилены, Хилон из Спарты, Биант из Приены, Периандр из Коринфа, Клеобул из Линда
582		Дельфы: первые Пифийские игры
573		Немея: первые Немейские игры
566		Афины: организация празднеств Большие Панафиинеи
561	Афины: тиран Писистрат, ум. в 528	
540-475		Ксенофан из Колофона
540		Поэт Анакреонт из Теоса. Храм Аполлона в Коринфе. Сокровища Олимпии
540-520	Поликрат, Самосский тиран	Пифагор покидает Самос, чтобы обосноваться в Кротоне
540-480		Гераклит Эфесский
534		Первые состязания трагиков в дни Великих Дионисий в Афинах. Начало краснофигурной росписи в керамике
526-456		Эсхил
522-486	Дарий, персидский царь	Храм Аполлона в Дельфах (храм Алкмеонидов)
515-450		Рождение Парменида Элейского
515		
510	Падение тирана Гиппия в Афинах. Разрушение Сибариса во время войны с Кротонем	
508	Реформы Клисфена в Афинах	
Ок. 500		Рождение Эмпедокла в Акраганте
После 500		Афинская сокровищница переведена в Дельфы
498-494	Ионийское восстание против персов	Иониец Анаксагор живет в Афинах
496-406		Софокл
494	Падение Милета. Война между Афинами и Эгиной	

<i>Дата</i>	<i>Политические события</i>	<i>Культурные события</i>
493	Фемистокл — архонт в Афинах	
490	Первая мидийская война. Марафонская битва.	Рождение Зенона Элейского
489	Аристид — архонт в Афинах	
486	Ксеркс, персидский царь, ум. в 461	
485-420		Геродот
485		Первые состязания комедиографов в Афинах
483-482	Закон Фемистокла о строительстве флота	
480-478	Вторая мидийская война: сражения при Саламине, Платеях, Микале	
480-406		Еврипид
478	Создание Делосского союза	Гипподам Милетский: планировка Пирея
472	Остракизм Фемистокла. Влияние Кимона	Толос на агоре в Афинах
470-399		Сократ
Ок. 470		Афинский скульптор Фидий. Художник Полигнот с Тасоса
468-456		Храм Зевса в Олимпии
462-461	Эфиальт в Афинах: реформы. Изгнание Кимона	
460	Смерть Фемистокла	Мелисс Самосский. Рождение Гиппократоса Косского
460-370		Демокрит из Абдер
460-396		Фукидид
454	Перенос казны Делосского союза в Афины	
Серед. V в.		Влияние софистов в Афинах (среди прочих Горгия, Протагора, Гиппия, Продика и Антифонта)
449	Каллиев мир. Окончание войны с персами	
449-447	Вторая священная война (за Дельфы)	
446-445	Тридцатилетнее перемирие между Афинами и Спартой	
Ок. 445		Рождение Аристофана
444-443	Основание Фурий в Южной Италии	Строительство Парфенона зодчими Иктином и Калликратом
444-365		Антисфен

<i>Дата</i>	<i>Политические события</i>	<i>Культурные события</i>
443	Перикл — стратег до 429. Изгнание Фукидида	
440—390		Андокид
440—360		Лисий
Ок. 440		«Дорифор» Поликлета
438		Фидий: статуя Афины Парфенос
436—338		Исократ
436		Возводятся Пропилеи в Акрополе (Мнесикл)
431	Начало Пелопоннесской войны	
429	Смерть Перикла	
428—348		Платон
427—424		Храм Афины Никейской на Акрополе
		Ксенофонт
426—335		Сочинения Гиппократа
V—IV вв.		
425	Захват Сфактерии Афинами	
424—423		<i>Облака</i> Аристофана
421	Никиев мир	Строительство Эрехтейона на Акрополе
		Диоген Киник
421—405		Пеоний: статуя Ники в Олимпии
420	Алкивиад — стратег	
415—413	Экспедиция в Сицилию	
415	Осквернение герм. Пародия на Элевсинские мистерии	
411—410	Правление Четырехсот в Афинах	
406	Битва при Аргинусах. Сократ выступает против обвинения афинских стратегов. Дионисий Старший становится тираном Сиракуз (ум. в 367)	Смерть Софокла и Еврипида
405	Эгоспотамы. Морская победа Лисандра над Афинами	
404	Артаксеркс II Мнемон (404—359). Капитуляция Афин. Установление тирании Тридцати	
403	Восстановление демократии в Афинах	Лисий. <i>Речь против Эратосфена</i>
401	Поход Десяти тысяч	
400—350?		Евдокс Книдский

<i>Дата</i>	<i>Политические события</i>	<i>Культурные события</i>
399	Судебное обвинение и смерть Сократа. Агесилай в Спарте (399–360)	Андокид. <i>О мистериях</i> ; Антисфен, Аристипп из Кирены и Евклид из Мегар «основывают» свои школы
395–386	Коринфская война	
392		<i>Олимпийская речь</i> Горгия
391		Андокид. <i>О мифе</i>
390		<i>Анабасис</i> Ксенофонта. Исократ открывает свою школу
388		<i>Олимпийская речь</i> Лисия. <i>Плутос</i> , последняя комедия Аристофана
388–387		Платон отправляется в Южную Италию, где он встречается с Архитом. При Сиракузском дворе его принимает Дионисий Старший; там же он встречается с Дионом
387		Платон открывает Академию, которую посещают, среди прочих, Спевсипп, Ксенократ, Евдокс, Гераклид Понтийский и Аристотель
386	Анталкидов мир	
385–370	Ясон Ферский у власти в Фессалии	
384–322		Аристотель и Демосфен
382–379	Война с Олинфом	
380		<i>Панегирфик</i> Исократа
377	Второй Афинский союз	
376	Пелопид и Эпаминонд в Фивах	
371	Сражение при Левктрах	
369–358	Александр Ферский в Фессалии	
368	Основание Мегалополя	
367–344	Дионисий Младший в Сиракузах	Ок. 367 храм Асклепия в Эпидавре
367–365		Второе путешествие Платона в Сицилию
362	Битва при Мантинее	
361–360		Третье путешествие Платона в Сицилию. Эсхин из Сфетта пишет диалоги, участником которых выступает Сократ

<i>Дата</i>	<i>Политические события</i>	<i>Культурные события</i>
360-270		Пиррон из Элиды, учениками которого станут Филон и Тимон из Афин
359-336 358-338	Филипп II в Македонии Артаксеркс III Ох	Ок. 358, святилище Асклепия в Афинах
357-355	Союзническая война против Афин. Взятие Амфиполя македонянами	
356-346	Священная война против фокидян	356, <i>О мире</i> Исократ
354-346 351-350	Правление Евбула в Афинах	354, <i>Ареопагитик</i> Исократ <i>Воспоминания о Сократе</i> Ксенофонта. <i>Первая филиппика</i> Демосфена
349		<i>Олифские речи</i> Демосфена. Платон пишет <i>Законы</i>
348	Взятие Олинфа македонянами	Смерть Платона. Спевсипп становится во главе Академии
346 343	Филократов мир	Речь Эсхина <i>О посольстве</i> . Нападки Демосфена
342-271 340 339	Священная война против Амфиссы	Эпикур Храм Зевса в Немее
338-326	Правление Ликурга в Афинах	
338	Битва при Херонее	Избрание Ксенократа схолавром Академии
337	Создание Панэллинского союза	
336-323 335-263 335	Александр в Македонии Разрушение Фив. Антипатр — регент в Европе	Зенон из Кития Аристотель открывает свою школу, Ликей, которую посещают, среди прочих, Теофраст, Аристоксен, Дикеарх и Клеарх. Лисипп, скульптор
334	Поход Александра в Персию и в Индию. В нем принимают участие Анаксарх, Пиррон, Онесикрит	
333 332 331-232 331	Битва при Иссе Падение Тира и Газы Основание Александрии	Клеанф из Асса

<i>Дата</i>	<i>Политические события</i>	<i>Культурные события</i>
330	Война с Агисом. Голод в Афинах. Пожар в Персеполе. Смерть Дария III	Театр в Эпидавре. <i>О венке</i> Демосфена. <i>Против Ктесифона</i> Эсхина. Театр Диониса в Афинах
329	Завоевание восточных сатрапий	
328–265		Первое поколение учеников Диогена Киника: Моним, Онесикрит, Кратет, Гиппархия, Метрокл, Менипп и Менедем
326	Александр встречается с индийскими мудрецами	
323	Смерть Александра. Вавилонское соглашение. Филипп III Арридей и Александр IV — цари. Ламийская война. Птолемей — сатрап Египта	Аристотель завещает Ликей Теофрасту
322–321	Олигархия в Афинах. Первая война диадохов	Смерть Демосфена, Гиперида и Аристотеля
321	Селевк — сатрап Вавилонии	Первая комедия Менандра
319–316	Вторая война диадохов	
317	Кассандр в Греции. Убийство Филиппа III. Казнь Олимпиады	
317–307	Деметрий Фалерский в Афинах	
317–289	Агафокл в Сиракузах	
316–311	Третья война диадохов	
315	Создание союза греческих островов	Смерть Ксенократа. Его преемником во главе Академии становится Полемон
314–166	Остров Делос является независимым	
312	Битва при Газе	
311	Мирный договор между диадохами	
310	Убийство Александра IV и Роксаны	
307	Деметрий Полиоркет освобождает Афины	
307–302	Пирр, царь Эпира	
306–305	«Год царей»: диадохи объявляют себя царями	Создание школы Эпикура, которую посещают, среди прочих, Геродот, Пифокл, Гермарх, Метродор, Колот
305	Осада Родоса	
303	Договор Селевка I с Чандрагуптой (в Индии)	Династия Маурьев. Греко-индийские связи

<i>Дата</i>	<i>Политические события</i>	<i>Культурные события</i>
301	Битва при Ипсе	Зенон из Кития основывает стоическую школу, первые ученики — Персей, Арист Хиосский и Клеанф из Асса
300	Селевк I строит Антиохию на Оронте и другие города	<i>Начала</i> Евклида. Создание Александрийского Мусейона. Возведение Колосса Родосского и строительство маяка под Александрией
297	Смерть Кассандра	
294	Деметрий Полиоркет в Македонии	
290		Создание Александрийской библиотеки
287		Стратон возглавляет Ликей
285	Лисимах в Македонии	
284	Восстановление Ахейского союза	Храм Афины в Пергаме
282	Птолемей II (282–246) в Египте	
281	Антиох I (281–261) в Сирии. Птолемей Керавн (281–279) в Македонии	
280		Каллимах и Феокрит в Александрии
279	Галлы в Дельфах. Победа при Лисимахии	<i>Явления</i> Арата из Сол. Филет Косский, поэт
277	Антигон Гонат в Македонии	
274–271	Первая Сирийская война	
270		Кратет возглавляет Академию
268	Ашока (268–232). Греко-буддийские надписи	Аркесилай сменяет Кратета во главе Академии. Ликон (после Стратона) становится схолахом перипатетической школы
263–232		Клеанф сменяет Зенона из Кития во главе стоической школы
262	Капитуляция Афин. Македонский гарнизон	
261–246	Антиох II в Сирии	
260–253	Вторая Сирийская война	<i>Аргонавтика</i> Аполлония Родосского (295–215?). Завершение <i>Гиппократовского корпуса</i> . Врач Герофил Халкедонский в Александрии. Керкид из Мегалополя (290–220), поэт

<i>Дата</i>	<i>Политические события</i>	<i>Культурные события</i>
246–221	Третья Сирийская война	
246–221	Птолемей III в Египте	
246–225	Селевк II в Сирии	
244		Лакид возглавляет Академию
232		Хрисипп становится после Клеанфа главой школы стоиков
229–221	Антигон Досон в Македонии. Македонский гарнизон выведен из Афин	
224	Создание Эллинского союза	
223–187	Антиох III в Сирии	
222–205	Птолемей IV в Египте	
221–179	Филипп V в Македонии	
220–217	Союзническая война	
219–217	Четвертая Сирийская война	
215–129		Карнеад из Кирены
215	Союз Филиппа V с Ганнибалом	
212	Римско-этолийский союз. Захват Сиракуз римлянами	Смерть Архимеда
211	Римско-пергамский союз	
210–125		Полибий из Мегалополя
204–180	Птолемей V в Египте	
202–200	Пятая Сирийская война	
200–197	Вторая Македонская война	Театр в Пергаме
197–159	Евмен II в Пергаме	Театр в Сегесте
196	Провозглашение «свободы греков»	
192–188	Римско-этолийская война	
191	Антиох III терпит поражение при Фермопилах	
189	Антиох III терпит поражение в Магнесии у горы Сипил	
188	Апамейский мир	
187–175	Селевк IV в Сирии	
187		«Ника Самофракийская»
185–109		Панэтий Родосский
180–145	Птолемей VI в Египте	Пергамский алтарь
179–168	Персей в Македонии	
175–164	Антиох IV в Сирии	
171–168	Третья Македонская война	
170–168	Шестая Сирийская война	Никандр из Колофона
168	Битва при Пидне	
167		Карнеад – схолярх Академии
159–138	Аттал II в Пергаме	

<i>Дата</i>	<i>Политические события</i>	<i>Культурные события</i>
155		В Рим направляется посольство из Афин, чтобы просить снятия с города большой пени. Посольство составляют три философа: академик Карнеад, аристотелик Критолай и стоик Диоген из Вавилонии
150		Антипатр из Тарса становится главой стоической школы
После 150		Аристокл Александрийский
148	Подчинение Македонии и Греции Риму	
146	Ахейская война. Взятие Коринфа	
145		Панэтий в Риме принят в кружок Сципионов
129		Панэтий сменяет Антипатра во главе стоической школы
127		Клитомах возглавляет Академию
Ок. 125		В Эноанде (Северная Ликия) некий Диоген создает настенные надписи, представляющие эпикурейскую доктрину
116	Рождение Варрона	
110		Филон из Ларисы и Хармид преподают в Академии
106	Рождение Помпея	Рождение Цицерона в Арпине
101	Рождение Цезаря	
98		Рождение Лукреция
95		Рождение Катона Утического, римского государственного деятеля и философа-стоика
87	Взятие Афин римлянами. Город разграблен войсками Суллы	Рождение Саллюстия. Рождение Катулла в Вероне
85	Сулла заключает мирный договор с Митридатом	
82	Сулла возвращается в Рим. Расправа над сторонниками Марии	
79		Антиох из Аскалона открывает собственную школу в Афинах

<i>Дата</i>	<i>Политические события</i>	<i>Культурные события</i>
73-71	Восстание Спартака. Победа Помпея	
70		Рождение Вергилия близ Мантуи. <i>Речи против Верреса</i> Цицерона
65		Рождение Горация. Поэзия Катутла
63	Помпей побеждает Митридата. Консульство Цицерона. Заговор Катилины	
60	Первый триумвират	Этот период отмечен рождением пифагореизма. Пифагорейские апокрифы
59	Консульство Цезаря	Рождение Тита Ливия
58-50	Галльская война	
53	Восстание Верцингеторига	
51	Галлия становится римской провинцией	<i>Записки о Галльской войне</i>
50		Филодем из Гадар, философ-эпикурец, друг Кальпурния Пизона (тестя Юлия Цезаря). Его сочинения представляют большую ценность для историка философии
49	Цезарь пересекает Рубикон. Марсель становится римским городом	
48	Фарсал. Помпей, потерпев поражение, умирает в Египте	Диодор Сицилийский. <i>Историческая библиотека</i>
46	Цезарь становится диктатором на 10 лет	
44	Цезарь объявляется диктатором пожизненно. Мартовские иды, убийство Цезаря	
44-43		<i>Филиттики</i> Цицерона
43	Второй триумвират. Основание Лиона	Рождение Овидия. Преподавание Теомнеста, последнего философа-академика в Афинах
42	Филиппы. Поражение и смерть Брута и Кассия	
35		Евдор Александрийский, философ-платоник
31	Победа при Акции	

<i>Дата</i>	<i>Политические события</i>	<i>Культурные события</i>
30	Завоевание Египта. Октавиан в Египте. Самоубийство Антония и Клеопатры. Египет становится римской провинцией	
29	Начало испанских кампаний. Тройной триумф Октавиана	
28	Октавиан – <i>princeps senatus</i>	
27	Раздел провинций между сенатом и Октавианом, который получает титул «Август»	Арий Дидим, советник Августа и автор доксографического компендиума
23	Август получает пожизненную власть народного трибуна, ежегодно подтверждаемую	
19 7 до Р. Х.	Подчинение Альп	Смерть Вергилия Аминий Самосский, философ-эпикурец
6 по Р. Х.	Иудея становится римской провинцией	
14	Смерть Октавиана. Приход к власти Тиберия	
17		Смерть Тита Ливия, смерть Овидия
19 Ок. 30	Смерть Германика Проповеди и смерть Христа	
33	Глубокий финансовый кризис в Риме	
37	Смерть Тиберия, к власти приходит Калигула	
39	Калигула в Галлии, в области Рейна	
40		Возглавляемое Филоном Александрийским посольство к Калигуле с прошением за александрийских евреев
41	Убийство Калигулы, приход к власти Клавдия	
Ок. 49		Сенека, философ-стоик, воспитатель, а в дальнейшем советник Нерона
54	Смерть Клавдия и восшествие на престол Нерона	Изгнание евреев из Рима
55 58	Смерть Британика	
59	Убийство Агриппины	Св. Павел общается с философами в Афинах

<i>Дата</i>	<i>Политические события</i>	<i>Культурные события</i>
60		Аммоний, философ-платоник, преподает в Афинах. Плутарх из Херонеи — его слушатель. Приблизительно в это время Герон Александрийский пишет <i>Механику</i>
62		Сенека приступает к работе над <i>Письмами к Луцилию</i>
64	Пожар в Риме. Денежная реформа	Строительство Domus aurea
65	Заговор Пизона	Самоубийство Сенеки и Лукана
66	Восстание в Иудее. Начало Иудейской войны	
68	Самоубийство Нерона и восшествие на престол Гальбы	
69	Год четырех императоров: Гальбы, Отона, Вителлия и Веспасиана, который одерживает победу	
Ок. 70–80		Синоптические <i>Евангелия</i>
70	Взятие Иерусалима. Реймский съезд представителей гальбских племен и конец независимости Галлии	Разрушение Иерусалимского Храма
71	Тит становится соправителем отца	Реконструкция храма Юпитера Капитолийского в Риме
72–78	Административное переустройство Востока	
74		Изгнание философов и астрологов из Рима
79	Смерть Веспасиана. К власти приходит Тит	Плиний Старший погибает при извержении Везувия, библиотека Филодема засыпана пеплом
80–120		Литературная деятельность Плутарха из Херонеи
81	Смерть Тита и приход к власти Домициана	
88–100		Климент Римский
92		Квинтилиан. <i>Воспитание оратора</i>
94–95		Изгнание из Рима философов, в числе которых — Эпиктет
Ок. 95		<i>Евангелие от Иоанна и Апокалипсис</i>

<i>Дата</i>	<i>Политические события</i>	<i>Культурные события</i>
96	Убийство Домициана и восшествие на престол Нервы	
98	Смерть Нервы и восшествие на престол Траяна	
Ок. 100		Никомах из Герасы
106	Присоединение Аравии	
109		Тацит. <i>История</i>
112		Письмо Плиния Младшего о христианах
115-117	Восстание иудеев на Востоке	
117	Траян завоевывает Восток. Граница по Евфрату. Смерть Траяна. К власти приходит Адриан	Тацит. <i>Анналы</i>
120		Светоний. <i>Жизнь двенадцати Цезарей</i> . Первые христианские апологеты: Юстин, Афинагор, Феофил Антиохийский
122	Строительство оборонительных валов Адриана	
Ок. 125		Теон из Смирны
129-200		Гален из Пергама, врач и философ
131	Иерусалим становится колонией под названием Aelia Capitolina	
133		Василид, первый гностик, преподает свое учение в Александрии
138	Смерть Адриана и приход к власти Антонина Пия	
140		Валентин, гностик, преподает в Риме. Фаворин из Арелата, платоник, один из важнейших источников Диогена Лаэртского
143		Элий Аристид. <i>Похвала Риму</i>
146		Авл Геллий, платоник, в Афинах
147		Клавдий Птолемей, астроном, математик и географ
150		Апулей из Мадавры, Нумений и Кроний, средние платоники
Ок. 150		Алкиной пишет <i>Didaskalikos</i>
151-155		Юстин. <i>Апологии</i>
155		Максим Тирский, ритор и философ-платоник

<i>Дата</i>	<i>Политические события</i>	<i>Культурные события</i>
160		Лукиан, писатель, находящийся под влиянием кинизма
161	Смерть Антонина Пия. Приход к власти Марка Аврелия, его соправителем становится Луций Вер	Философ-стоик Эпиктет оказывает значительное влияние на императора
Ок. 165		Татиан. <i>Речь против эллинов</i>
167	Эпидемия чумы в Риме и в империи	
169	Смерть Луция Вера	
Ок. 170		Появление монтанизма
176		Император Марк Аврелий создает в Афинах четыре кафедры философии: платоновскую, аристотелевскую, стоическую и эпикурейскую. Кафедру платонизма занимает Аттик
177	Коммод – соправитель	Гонения на христиан в империи. Мученики в Лионе. Афинагор обращается к императорам с <i>Прошением за христиан</i>
Ок. 178		Цельс, философ и полемист, критик христианства, пишет <i>Истинное слово</i>
180	Смерть Марка Аврелия и восшествие на престол Коммода	
190		Секст Эмпирик
192	Убийство Коммода	
193	Пертинакс становится императором. Убит во время мятежа. Дидий Юлиан покупает престол	
194	Септимий Север – единодержавный император	
195		Обращение Тертуллиана в христианство
196	Клодий Альбин объявляет себя Августом	
197		Тертуллиан. <i>Апологетик</i>
198	Каракалла становится Августом	Александр Афродисийский начинает преподавать в Афинах, вероятнее всего, на перипатетической кафедре

<i>Дата</i>	<i>Политические события</i>	<i>Культурные события</i>
Ок. 200		Преподавание христианской философии в Александрии и в палестинской Кесарии: Пантен, Климент Александрийский, Ориген, Григорий Чудотворец
200		Смерть Ирины Лионского
200–240		Период деятельности Минуция Феликса
200–250		Диоген Лаэртский. Неоплатоническая Александрийская школа, которую посещает Плотин
202		Воспрещение любого иудейского или христианского прозелитизма
205–270		Плотин
209	Гета становится Августом	
210–220		Гермий. <i>Осмеяние языческих философов</i>
211	Смерть Септимия Севера. Братья Каракалла и Гета — соправители, в скором времени Гета убит	
217–218		Термы Каракаллы
217	Убийство Каракаллы. Императором становится Макрин	
218	Гибель Макрина. Императором становится Элагабал	
222	Убит Элагабал. К власти приходит Александр Север	
229–230		Дион Кассий. <i>Римская история</i>
232–305		Порфирий
235	Александр Север убит в Майнце	Смерть Ипполита
235–238	Максимин, император	
238	Гражданские войны: в Африке с Гордианом I и Гордианом II; в Италии с Пупином и Бальбином	
238–244	Гордиан III, император	
240–325?		Ямвлих
240	Войны с варварами на границах империи	
241		Начало проповедей Мани

<i>Дата</i>	<i>Политические события</i>	<i>Культурные события</i>
244	Гордиан III убит на Востоке	Плотин прибывает в Рим, его учениками становятся Амелий и Порфирий
244–249	Филипп Араб, император	
248 (21.04)	Тысячелетие Рима	
249–251	Правление Деция. Эпидемия чумы в империи	
ок. 250		Диофант. <i>Арифметика</i>
250–251	Гонения на христиан	
251–253	Требониан	
253	Франки и алеманны в Галлии	
253–260	Отделение Пальмиры (Оденат и Зенобия) и Галлии (Постум)	
257–258	Гонения на христиан. Гибель св. Киприана, епископа Карфагенского	
258	Алеманны в Северной Италии	
258–259	Пленение и смерть Валериана	
259/260–268	Императором становится Галлиен. В Пальмире Вабаллат, сын Зенобии, сменяет Одената. В Галлии вслед за Постумом правит Лелиан, затем Марий. В Риме — узурпации Макриана, Квиета, Регалиана и Авреола	
260	Эдикт о терпимости по отношению к христианам	
267	Вандалы разоряют Афины	
268–270	Император Клавдий II	
270–275	Император Аврелиан	
273	Поражение Зенобии	Казнь Лонгина, филолога и философа, наставника Порфирия и сторонника Зенобии
275	Война с готами и франками	Смерть Мани
275–276	Император Тацит. Предполагаемое восстановление сената. Узурпация Флориана	
276–282	Император Проб	
282–283	Император Кар	
283–284	Император Нумериан	
284–285	Император Диоклетиан	
286	Максимиан — Август	
ок. 295		Арнобий. <i>Против язычников</i>
297		Закон против манихеев

<i>Дата</i>	<i>Политические события</i>	<i>Культурные события</i>
300		Зарождение христианского монашества. Антоний удаляется в пустыню. Афанасий Александрийский создаст его жизнеописание в 356
301		Порфирий издает <i>Энеады</i> Плотина
303–304 Ок. 305	Гонения на христиан	Лактанций. <i>Божественные установления</i>
306–337 До 350	Константин	Калкидий переводит на латинский язык и комментирует <i>Тимея</i>
306	Смерть Констанция. Константин и Максенций – Августы	
311	Эдикт Галерия. Веротерпимость по отношению к христианам	
312	Эдикт Дайи против христиан. Поражение Максенция у Мильвийского моста	
312–313	Обращение в христианство императора Константина	
313	Миланский эдикт	Приблизительно в это время Ямвлих открывает школу платонизма в Сирии. Его ученики – Эдесий из Каппадокии, Дексипп, Феодор Асинский
314	Церковный собор в Арле против донатизма	
317	Крисп, Константин II и Лициний II – Цезари	Рождение Фемистия
324	Поражение Лициния в Адрианополе. Констанций II – Цезарь	
325	Никейский собор против арианства	
326	Казнь Фавста и Фавсты	
328		Афанасий – епископ Александрийский
330	Переименование Византия в Константинополь	Создание «университета»
331	Опись имущества храмов, первые конфискации	
333	Констант – Цезарь	

<i>Дата</i>	<i>Политические события</i>	<i>Культурные события</i>
335	Далмаций — Цезарь	
337	Крещение и смерть Константина. Сыновья Константина у власти. Убийство Далмация	
340	Смерть Константина II	Смерть Евсевия Кесарийского
340–347	Секты циркумцеллионов в Африке. Первые запреты языческих жертвоприношений	
350	Узурпация Магненция. Смерть Константа	
Ок. 350	Проповеди Вульфилы (Ульфилы)	
353	Смерть Магненция	
354	Смерть Цезаря Галла	
354–430		Св. Августин
355	Юлиан — Цезарь	
356		Смерть св. Антония
358		Юлиан. <i>О царствовании</i>
360	Юлиан провозглашен Августом. Первый Константинопольский собор	
361	Смерть Констанция II	Расцвет ученого монашества: Василий Кесарийский, Григорий Назианзин, Григорий Нисский, Евагрий Понтийский
361–363	Император Юлиан. Попытка возвращения к язычеству. Первые меры против христиан	Император — философ-неоплатоник (ученик Максима Эфесского), который предпринимает попытку борьбы с христианами, вдохновляясь идеями неоплатонизма
363 сл.	Непрерывные войны с варварами у границ империи	
Ок. 363		Смерть Мария Викторина
363–364	Император Иовиан	
364–392	Династия Валентиниана	
364–375	Император Валентиниан I	
364–378	Император Валент	
367–383	Император Грациан	
372		Св. Мартин — епископ Турский
373		Смерть Афанасия. Св. Амвросий — епископ Медиоланский

<i>Дата</i>	<i>Политические события</i>	<i>Культурные события</i>
375		Плутарх Афинский создает школу неоплатонизма в Афинах
379-395 379	Император Феодосий I Консульство Авсония	Св. Иероним становится пресвитером. Смерть св. Василия Великого
380	Эдикт против ариан	
381	Второй Константинопольский собор. Возобновление запретов языческих жертвоприношений	
386	Разрушение храмов	
387		Крещение св. Августина
390	Договор Константинополя с персами	Либаний. <i>В защиту храмов</i> . Смерть Григория Назианзина
392	Запрет языческого культа	Немесий. <i>О природе человека</i>
394		Смерть Григория Нисского, смерть св. Мартина
395-408	Аркадий, император на Востоке	
395-423	Гонорий, император на Западе	
395		Св. Августин — епископ Гиппонский
397		Смерть св. Амвросия
397-401		Св. Августин. <i>Исповедь</i>
398	Нашествие гуннов	
Ок. 400		<i>История Августов</i>
После 400	Неоплатонизм остается очагом сопротивления христианству в Афинах и Александрии	Комментарии на Платона и Аристотеля. В Афинах неоплатонизм преподают Сириан, Прокл, Дамаский и Симпликий, в Александрии — Иерокл, Гермий, Аммоний и Олимпиодор. Существенных различий в плане доктрины между школами двух городов не отмечается
406 (31.12)	Вандалы, аланы и свевы пересекают Рейн	
407		Смерть Иоанна Хрисостома
408-450	Феодосий II на Востоке	
410	Смерть Коммодиана. Взятие Рима Аларихом	
После 410		Макробий
410-439		Период деятельности Марциана Капеллы

<i>Дата</i>	<i>Политические события</i>	<i>Культурные события</i>
410/412-485 411-421	Констанций правит на Западе	Прокл
411	Собор в Карфагене. Конец донатизма	
413-426		Св. Августин пишет <i>О Граде Божием</i>
415	Убийство христианами представительницы неоплатонизма в Александрии Гипатии	
420		Смерть св. Иеронима
425-455	Валентиниан III на Западе. Имперский главнокомандующий Аэций	
429-438		<i>Кодекс Феодосия</i>
430		Смерть св. Августина
431	Эфесский собор против монофизитства	
435	Возобновление запретов языческих жертвоприношений	
450-471	Алан Аспар — влиятельный военачальник на Востоке	
451	Халкедонский собор против монофизитства	
457-472	Рицимер, высший военачальник на Западе	
465-529		Прокопий из Газы. Школа Газы представлена Энеем и Захарией
472		Сидоний Аполлинарий — епископ Клермонтский
474		Смерть Клавдиана Мамерта
475-542		Леонтий Византийский
476	Свержение Ромула Августула	
480-524		Бозций
480-510		Псевдо-Дионисий Ареопагит пишет свои сочинения
485		Смерть Прокла
488	Теодорих отправлен на Запад	
489	Заккрытие Зеноном Эдесской школы	
493	Теодорих в Риме	
496	Крещение Хлодвига	
524		Смерть Бозция
525-605		Иоанн Лествичник
526	Смерть Теодориха	

<i>Дата</i>	<i>Политические события</i>	<i>Культурные события</i>
527-565	Юстиниан, император Византии	
529		Юстиниан закрывает Афинскую школу. Дамаский, Симпликий, Прискиан покидают Афины и отправляются в Персию
Ок. 529		Неоплатоник Иоанн Филопон обращается в христианство, вероятно, из-за эдикта Юстиниана, воспрещающего язычникам преподавание
529-532		Прискиан Лидийский. <i>Solutiones ad Chosroem</i>
532		После мирного договора между Хосровом и Юстинианом неоплатоники возобновляют свою деятельность (точное место неизвестно)
533-538		Симпликий пишет комментарии к сочинениям Аристотеля
554	Византийцам вновь принадлежит юг Испании	
570	Рождение Магомета	
571		Смерть философа-перипатетика Павла из Персии
580-662		Максим Исповедник
610-641	Иракий I, император	Вскоре после прихода Иракия к власти в Константинополь вызывают Стефана, находящегося в Александрии
610		Первые откровения Магомета
629	Падение последних византийских портов в Испании. Конец вестготских завоеваний	
636		Смерть Исидора Севильского
641	Императоры Константин III и Ираклион. Захват Александрии арабами	
641-668	Император Констант II	

<i>Дата</i>	<i>Политические события</i>	<i>Культурные события</i>
660–670	Сирийско-палестинская держава Омейядов. Дамаск становится центром мусульманского мира	
662		Смерть Максима Исповедника
668–685	Император Константин IV Погонат	
685–695	Император Юстиниан II Ринотмет; свергнут в 695, в изгнании в 695–711	
695–698	Император Леонтий	
698–705	Император Тиберий III (Апсимар)	
711–713	Император Филипп Вардан	
711–712	Тарик ибн Сеид и Муса ибн Нусайр завоевывают Испанию	
713–715	Император Анастасий II (Артемий)	
715–717	Император Феодосий III	
717–741	Император Лев III Исавр	
730	Иконоборческий эдикт императора Льва III	
735		Смерть Беды Достопочтенного
741–775	Император Константин V	
750	Конец халифата Омейядов	
750–861	Период наибольшего могущества Багдадского халифата Аббасидов	
751	Взятие Равенны лангобардами. Конец Равеннского экзархата	
754		Смерть Иоанна Дамаскина. Иконоборческий собор в императорском дворце в Иерии
775–780	Император Лев IV	
780–797	Император Константин VI	
780–802	Императрица Ирина	
787		Никейский собор: осуждение иконоборчества
802–811	Император Никифор I Логофет	
810–893		Фотий
811–813	Император Михаил I	
813–820	Император Лев V Армянин	
814	Смерть Карла Великого	

<i>Дата</i>	<i>Политические события</i>	<i>Культурные события</i>
820-829 После 820	Император Михаил II	Лев Математик в школе при императорском дворце Магнавра
829-842	Император Феофил	Период деятельности Льва Математика
840-875	Карл II Лысый, король Франции, в дальнейшем «император» (875-877)	
842-867 850	Император Михаил III	Иоанн Скотт. <i>О божественном предопределении</i>
860-932 860 867	Схизма Фотия. Разделение Западной и Восточной Церквей	Арефа Иоанн Скотт. <i>Перифьюсеон</i>
867-886	Император Василий I. Начинает войну с арабами, чтобы отвоевать захваченные ими территории	
886-912	Императоры-соправители Лев VI Мудрый и Александр	
893 912-959	Константин VII Багрянородный, император (на законном основании)	Смерть Фотия
920-944 После 932 944-959	Император Роман I Константин VII Багрянородный, император (фактический)	Смерть Арефы
945-1050 950 959-1025	Крушение халифата Аббасидов Василий II и Константин VIII (на законном основании)	Смерть ал-Фараби
961 962	Никифор Фока отвоевывает Крит у арабов	Основание Великой лавры на горе Афон
963-969 969	Император Никифор II Фока Никифор Фока отвоевывает Антиохию у арабов	
969-976 976-1025	Император Иоанн I Василий II и Константин VIII, императоры (фактически)	

<i>Дата</i>	<i>Политические события</i>	<i>Культурные события</i>
987	Коронование Гуго Капета	
После 1000		Закончена <i>Суда</i>
1025–1028	Константин VIII правит единолично	
1028–1034	Император Роман III	
1034–1041	Император Михаил IV	
1037		Смерть Авиценны
1041–1042	Император Михаил V	
1042–1055	Император Константин IX	
1055		Иоанн Итал — преемник Пселла в качестве «консула философов»
1056–1057	Император Михаил VI	
1057–1059	Император Исаак I Комнин	
1059–1067	Император Константин X Дука	
1066	Битва при Гастингсе	
1067–1078	Михаил VII, сын Константина, император (на законном основании)	
1068–1071	Император Роман Диоген	
1071	Конец византийского присутствия в Италии	
1071–1078	Михаил VII, император (фактический)	
1078–1081	Император Никифор III	
1078		Смерть Пселла
1081–1118	Император Алексей I Комнин	
1082		Осуждение Иоанна Итала
1096–1099	Первый крестовый поход	
После 1100		Братья Цецы
1115–1195		Евстафий
1118–1143	Императоры-соправители Иоанн II и Алексей	Михаил Эфесский
1120		Смерть Евстратия Никейского
1125–1150		Яков Венецианский переводит Аристотеля на латынь
1140		Исаак Севастократор пишет три трактата, вдохновляясь малыми произведениями Прокла — <i>О зле</i> , <i>О Промысле</i> , <i>О свободе</i> . Цец пишет комментарии к <i>Илиаде</i> .

<i>Дата</i>	<i>Политические события</i>	<i>Культурные события</i>
1143–1180	Император Мануил I	Михаил Эфесский, как и Евстратий Никейский, участвует в возрождении аристотелизма, развитию которого способствует Анна Комнина
1147–1149	Второй крестовый поход	
1147	Король Сицилии Рожер II захватывает Корфу, разграбляет Фивы и Коринф	
1149	Мануил I отвоевывает у норманнов Корфу	
1158	Конец византийских завоеваний на Западе	Смерть Феодора Продрома после 1160
1165		Смерть Николая Мефонского
1179–1223	Филипп Август, король Франции	
1180–1183	Алексей I, император	
1185–1195	Исаак II, император	
1187	Саладин вновь завоевывает Иерусалим	
1189–1199	Ричард Львиное Сердце, король Англии	
1189–1192	Третий крестовый поход	
1195		Смерть Евстафия, митрополита Фессалонийского, комментатора <i>Илиады</i> и <i>Одиссеи</i>
1197–1272		Никифор Влеммид
1198		Смерть Аверроэса
1202–1204	Четвертый крестовый поход	
1203–1204	Алексей IV, император	
1204	Крестоносцы захватывают Константинополь	Смерть Маймонида
1204	Алексей V оказывается у власти	
1204–1261	Константинопольская Латинская империя	
1204–1222	Феодор I Ласкарис, император	
1214	Битва при Бувине	
1217–1221	Пятый крестовый поход	
1220–1230		Михаил Скотт переводит Аверроэса
1220–1235		Михаил Скотт переводит Аристотеля
1222–1254	Иоанн III Дука Ватац, император	

<i>Дата</i>	<i>Политические события</i>	<i>Культурные события</i>
1229	Шестой крестовый поход. Договор в Яффе	
1248–1254	Седьмой крестовый поход	
1250	Пленение Людовика Святого	
1254–1258	Феодор II Ласкарис, император	
1258–1261	Иоанн IV Ласкарис, император	
1261–1282	Михаил VIII Палеолог, император	
1266		Вильгельм из Мербеке переводит <i>Начала теологии</i> Прокла
1270	Восьмой крестовый поход. Смерть Людовика Святого	
1271	Захват султаном Бейбарсом рыцарского замка Крак	
1272		Смерть Никифора Влеммида
1282–1328	Соправители Андроник II и Михаил IX	Восстановление «университета» в Константинополе. Период деятельности Софония, Мануила Мосхопула, Димитрия Триклиния и Георгия Пахимера
1291	Взятие Акры (Сен-Жан д'Акр) мамлюками	
1305		Смерть ученого Максима Плануда
1310		Смерть Георгия Пахимера
1327		Смерть Никифора Хумна, аристотелика, автора <i>Опровержения Платона относительно души</i>
1328–1341	Андроник III, император	
1332		Смерть Феодора Метохита, ставившего в астрономии Птолемея выше Аристотеля
1337	Начало Столетней войны	
1341–1391	Иоанн V, император (на законном основании)	
1347–1355	Иоанн VI Кантакузин, император	Исихастские споры, в частности между Варлаамом и Григорием Паламой
1350		Григорий Палама. <i>Сто пятьдесят глав</i>
1354–1357	Матфей Кантакузин, соправитель	
1355–1391	Иоанн V, император (фактический)	

<i>Дата</i>	<i>Политические события</i>	<i>Культурные события</i>
1359		Смерть Григория Паламы
1360		Смерть Никифора Григоры
1364–1380	Карл V, король Франции	
1369		Смерть Прохора Кидониса
1374		Смерть Петрарки
1376–1379	Андроник IV, император	
1380		Каллист Ангеликуд. <i>Против Фомы Аквинского</i> . Николай Кавасила пишет <i>О жизни во Христе и Изъяснение божественной литургии</i>
1390	Иоанн VII, император	
1391–1425	Мануил II, император	
1425–1448	Иоанн VIII, император	
1436		Смерть Иоанна Хортасмена
1438–1445	Ферраро-Флорентийский собор	Гемист Плифон присутствует на церковном соборе в Ферраре
1449–1453	Константин XI, император	
1453	Взятие турками Константинополя	
1459		Марсилио Фичино открывает Платоновскую Академию во Флоренции
1469		Марсилио Фичино пишет комментарий к <i>Пиру</i> Платона
1470		Первая типография в Сорбонне
1472		Смерть Георгия Схолария и Виссариона Никейского (Иоанна)
1474		Марсилио Фичино. <i>Платоновская теология о бессмертии души</i>

УКАЗАТЕЛЬ*

В указатель включены имена основателей школ, их учеников, комментаторов и названия сочинений, главным образом цитируемых.

Сочинения, авторство которых сомнительно, и апокрифы помещены в квадратных скобках.

- Августин (св.): 188, 220, 349, 702,
704, 773, 779–782, 791, 807–810
Исповедь VII, 9, 13: 809
О граде Божием (De civitate Dei)
VIII, 5: 809
VIII, 10: 808
VIII, 11: 810
VIII, 23 сл.: 781
X, 14: 809
XXII, 24: 810
Contra Academicos <Против академи-
ков> III, 17, 37–19, 42: 809
Epistula ad Dioscorum <Послание к
Диоскору>, Латинская патроло-
гия
XXXIII, 442: 808
XXXIII, 445: 808
Авл Гелий: 698, 699
Аттические ночи
IV, 11, 9: 63
XVI, 2, 1–5, 9–13: 164
Автолик: 664
Агафокл: 108
Агриппа: 639–642, 878
Адраст: 677, 701, 762, 764
Александр Афродисийский: 106,
163, 170, 220, 355, 677, 682, 750–753,
762, 831
In Met.,
84. 16–21 Hayduck: 170
фр. 2 Ross: 220
Александр из Эг: 751
Алексид
фр. 36 Kock = фр. 37 Kassel–Aus-
tin: 180
Алексин: 165
Алким: 169
Алкиной: 673–675, 834
Didaskalikos, 10: 673
169. 29 сл. Hermann: 674
Алкмеон: 23–24, 25, 94
DK 24 В 1: 23
DK 24 В 1 а: 24
Амвросий Медиоланский (св.): 220,
349, 685, 807
Амелий: 677, 680, 683, 685, 775, 782
Аммоний Александрийский: 670
Аммоний из Александрии (сын Гер-
мия) 695, 757, 762, 763, 825, 826, 831,
832
Аммоний Саккас: 676, 677
Анаксагор: 27, 67–74, 76–78, 80, 81,
96, 253, 273, 620, 681, 807, 808, 908
DK 59 А 1: 67
DK 59 А 45: 73
DK 59 А 58: 69
DK 59 В 1: 70
DK 59 В 6: 71
DK 59 В 11: 71
DK 59 В 12: 67, 72
DK 59 В 21 а: 73, 76
Анаксимандр: 13–18, 19, 22, 44, 94,
808 сл., 908
DK 12 А 9 и В 1: 16
DK 12 А 10: 14
DK 12 А 30: 13
Анаксимен: 18, 19, 807, 809, 886, 908
DK 13 А 7: 19, 20
DK 13 А 14: 20
DK 13 А 20: 20
Анатолий (аристотелик): 781

* В угловых скобках даны русские названия сочинений, отсутствующие в основном тексте. — *Ред.*

- Анатолий (платоник, учитель Явлиха) 687
- Андроник Родосский: 341–346, 740, 750, 751, 758
- Анит: 109
- Анникерид: 173, 174, 211
- Аноним Явлиха: 105, 106, 125
- Анонимный комментарий к «Тезтету»: 175, 194, 195, 218
- Антимер из Менды: 109
- Антиох Аскалонский: 175, 562, 613, 629, 630, 663, 668–670, 698, 749, 791
- Антипатр из Кирены: 173, 174
- Антипатр из Тарса: 563
- Антисфен: 153, 181–184, 186, 216
- Антифонт Софист (= Антифонт из Рамнунта?): 103, 105, 106
- Об истине, ДК 87 В 44, А 2 и А 4, Оксиринхский папирус XI, 1364
- Hunt: 122
- Апеликон: 342, 344, 750
- Аполлодор Афинский: 158, 886, 906
- Аполлоний Крон: 166
- Апулей: 673, 698, 699, 702
- Флориды XXII, 1–4: 185
- De Platone et eius dogmate <Платон и его учение>: 699
- Арефа: 757, 835, 872
- Арий Дидим: 29, 85–89, 91, 749, 907
- фр. 39: 87
- Аристарх Самосский: 572, 748
- Аристарх Самофракийский: 906
- Аристид: 169, 835
- Аристипп из Кирены: 153, 158, 173–180, 194, 195, 206, 553
- Аристокбул: 781, 784, 795
- Аристокл Мессенский: 162, 173, 175, 178, 179, 195, 512, 515
- Аристоксен: 741, 743, 744, 908
- Аристон с Кеоса: 748–749
- фр. 14–15: 748
- фр. 33: 749
- Аристон Хиосский: 612, 616, 619, 748
- Аристотель: 332–473, 740–760 et passim
- Большая этика, 1182 а 15–26: 151
- Вторая Аналитика: 356, 371, 425, 434, 435, 437–439, 704, 757, 758, 838, 839
- I, 2, 71 а 29: 150
- I, 2, 71 b 9–12: 440
- I, 2, 71 b 19–23: 423
- I, 3: 641
- I, 4, 73 b 26–74 а 3: 427
- I, 7, 75 а 38–40: 386
- I, 7, 75 b 2: 386
- I, 11, 77 а 5: 362
- I, 13, 78 а 22–40: 439
- I, 18, 81 а 38–39: 432
- I, 31, 87 b 28: 435
- I, 31, 87 b 32–33: 362
- I, 31, 88 а 2–4: 436
- I, 31, 88 а 5–8: 436
- I, 34, 89 b 10–15: 437
- II, 1, 89 b 23–35: 372
- II, 2, 90 а 7: 441
- II, 19: 437
- II, 19, 99 b 26–34: 434
- II, 19, 99 b 36–100 а 10: 435
- II, 19, 100 а 12–14: 435
- II, 19, 100 а 15–b 3: 436
- II, 19, 100 а 16: 369
- II, 19, 100 b 3–4: 437
- II, 19, 100 b 5–12, 14: 438
- XI 77, а 32–35: 346
- Евдемова этика: 350, 351, 442
- I, 6, 121b b 10–12: 387
- I, 8: 161
- VIII, 3, 1249 b 16–21: 457
- История животных
- III, 2, 511 b 30–512 b 11: 82
- Категории: 343, 349, 351, 360, 361, 363, 365, 367, 415, 422, 423, 684, 686, 695, 696, 704, 754–758, 830
- 4, 1 b 25: 424
- 4, 1 b 25–2 а 4: 360
- 4, 2 а 4–8: 423
- 5, 2 а 11: 359
- 5, 2 b 7: 361
- 5, 2 b 12: 360
- 5, 2 b 15–37: 424
- 5, 3 b 10–18: 361
- 5, 4 а 34: 365
- 5, 4 а 10–13: 363
- Метафизика: 343, 350, 382, 415, 417, 518, 742, 745, 752, 758, 838, 875, 876, 881, 905
- А, 2, 982 b 2–4: 419
- А, 2, 982 b 5–8: 419
- А, 2, 983 а 8–9: 404
- А, 3, 983 b 17–27: 12

- А, 3, 984 б 15-18: 69
 А, 4, 985 б 4-9: 79
 А, 5, 985 б 23-986 а 3: 64
 А, 6, 987 а 32-б 5: 223
 А, 6, 987 б 1: 136
 А, 6, 987 б 10: 220
 А, 7, 988 б 3-4: 385
 А, 9, 990 б 1-4: 384
 А, 9, 990 б 1-8: 250
 А, 9, 990 б 6-8: 381
 А, 9, 990 б 8-14: 383
 А, 9, 990 б 23: 380
 А, 9, 991 а 3-8: 383
 А, 9, 991 а 8-11: 385
 В: 691
 Г: 691
 Г, 1, 1003 а 21-28: 420
 Г, 2, 1003 а 33-35: 415
 Г, 2, 1003 б 5-10: 416
 Г, 2, 1004 а 25-38: 420
 Г, 2, 1004 а 25 сл.: 97
 Г, 3, 1005 а 19-23: 390
 Г, 3, 1005 б 6-8: 390
 Г, 4, 1006 а 15: 519
 Г, 4, 1008 а 31-34: 518
 Д, 2, 1013 а 24-33: 370
 Д, 12, 1019 а 15-16: 375
 Д, 12, 1019 а 21-22: 375
 Д, 30, 1025 а 13-25: 363
 Е, 1, 1025 б 25: 387
 Е, 1, 1026 а 2-4: 388
 Е, 1, 1026 а 4-6: 389
 Е, 1, 1026 а 10-16: 389
 Е, 1, 1026 а 18-19: 388
 Е, 1, 1026 а 19-22: 394
 Е, 1, 1026 а 27-32: 390, 419
 Е, 2, 1027 а 20-21: 402
 Е, 2, 1027 а 20-24: 439
 З, 1, 1028 а 10-13: 415
 З, 1, 1028 б 2-4: 357
 З, 2, 1028 б 21-24: 659
 З, 3, 1029 а 2: 365
 З, 4, 1030 а 9-11: 366
 З, 4, 1030 а 28-32: 366
 З: 367
 З 13, 14: 362
 З, 13, 1038 б 9-12: 361
 З, 13, 1038 б 36-1039 а 3: 362
 З, 17, 1041 а 20-28: 372
 З, 17, 1041 а 27-30: 373
 З, 17, 1041 б 8: 369
 И, 6, 1045 а 22-б 2: 368
 И, 6, 1045 б 17-24: 368
 О, 3, 1046 б 29-32: 167
 О, 3, 1047 а 30-32: 398
 О, 5, 1048 а 24: 376
 О, 6, 1048 а 31-34: 376
 О, 6, 1048 а 36-б 3: 376
 О, 6, 1048 б 28-33: 395
 О, 6, 1048 б 23-28: 396
 О, 8, 1049 б 4-8: 377
 О, 8, 1049 б 23-28: 378
 О, 8, 1050 а 9: 378
 О, 8, 1050 а 15-23: 378
 О, 8, 1050 б 2: 378
 И, 2, 1053 б 17-23: 329
 И, 2, 1053 б 22-24: 362
 К: 351
 Л, 4, 1070 а 31-33: 387
 Л, 7, 1072 а 23-26: 416
 Л, 7, 1072 а 30-33: 419
 Л, 7, 1072 б 3-4: 416
 Л, 7, 1072 б 3-14: 404
 Л, 7, 1072 б 7-12: 417
 Л, 7, 1072 б 16-20: 414
 Л, 7, 1072 б 14-17: 419
 Л, 7, 1072 б 19-30: 418
 Л, 8, 1074 б 1-10: 403
 Л, 9, 1074 б 35-37: 414
 Л, 9, 1075 а 1-5: 414
 Л, 10, 1075 а 16-23: 417
 М: 220, 389
 М, 4, 1078 б 11-12: 150
 М, 4, 1078 б 17: 136
 М, 4, 1078 б 17-32: 223
 М, 4, 1078 б 30: 150
 М, 9, 1086 а 37-б 5: 223
 М, 10, 1086 б 4: 150
 М, 10, 1087 а 11-24: 439
 N: 220, 389
 N, 5, 1092 б 10-13: 66
Метеорологика: 349, 351, 695, 701,
 752
 И, 1, 338 а 20-27: 392
 И, 1, 339 а 7-9: 392
Никомахова этика: 337, 350, 442,
 751, 758, 837, 838
 И, 1, 1094 а 24-1094 б 10: 443
 И, 1, 1094 а 29: 444
 И, 4, 1095 б: 161
 И, 4, 1096 а: 150
 И, 4, 1096 а 11-1097 а 19: 444

- I, 4, 1097 a 1-14: 444
 I, 5, 1097 a 22-24: 444
 I, 5, 1097 a 35 - b 5: 444, 445
 I, 5, 1097 b 8-11: 459
 I, 6, 1097 b 22-23: 457
 I, 6, 1098 a 13-14: 446
 I, 6, 1098 a 16: 457
 I, 6, 1098 a 16-18: 445
 I, 9, 1099 a 33 - b 2: 448
 I, 13, 1102 a 18-28: 347, 348
 II, 2, 1103 b 26-28: 442
 II, 4: 447
 II, 5, 1106 a 22-23: 451
 II, 5, 1106 a 29-31: 451
 II, 5, 1106 a 32-34: 451
 II, 5, 1106 b 6-27: 451
 II, 6, 1106 b 36 - 1107 a 8: 452
 II, 7, 1101 a 28-32: 446
 III, 5, 1112 a 31 - b 9: 449
 III, 5, 1112 b 12-17: 449
 III, 5, 1112 b 32 - 1113 a 12: 450
 III, 6: 450
 III, 6, 1113 a 25-34: 451
 V, 3: 453
 VI, 5, 1140 a 32: 443
 VI, 5, b 7-11: 453
 VI, 8, 1141 b 23-25: 466
 VII, 1, 1145 b 2-6: 390
 VII, 3, 1145 b 23-26: 151
 VII, 5, 1146 b 33 - 1147 a 4: 457
 VII, 5, 1147 a 33 - b 3: 456
 VIII, 1, 1155 a 26: 471
 IX, 1, 1164 a 30: 109
 IX, 9, 1169 b 18-23: 458
 IX, 10, 1170 b 31-32: 463
 X, 4, 1174 b 18-34: 458
 X, 7, 1177 b 33 - 1178 a 3: 458
 X, 8, 1178 a 29 - b 12: 448
 X, 8, 1178 b 4-33: 454
 X, 9, 1179 b 1: 444
О возникновении животных
 II, 3: 409
 II, 3, 736 b 27-29: 412
 II, 6, 744 b 16: 402
 II, 6, 745 a 27 - b 3: 401
О возникновении и уничтожении:
 349, 392, 393
 I, 2, 316 a 13-14 и 24-29: 77, 78
 II, 11, 338 a 18 - b 5: 403
О движении животных: 349, 392,
 413
 1, 698 a 14-17: 413
 2, 698 b 8-20: 413
 3, 699 a 12-27: 413
 4, 699 b 31-35: 416
 7, 701 a 7-36: 455
 4, 700 a 20-21: 414
О душе: 342, 348, 350, 355, 376, 392,
 396, 410, 412, 455, 662, 696, 752
 I, 2, 404 b 16-36: 380
 I, 2, 404 b 18-30: 662
 I, 2, 405 a 19-21: 10
 I, 2, 405 a 30 - b 1: 24
 I, 3, 407 b 25: 368
 II, 1, 412 a 13-22: 408
 II, 1, 412 a 22-24: 396
 II, 1, 412 b 5: 408
 II, 1, 412 b 6-8: 409
 II, 1, 413 a 3-5: 409
 II, 3, 414 a 29 - b 6, b 16-18: 409
 II, 5, 417 a 23-28: 376
 II, 12, 424 a 17-19: 410
 III, 2, 425 b 25 - 426 a 2: 410
 III, 3: 407
 III, 5: 753
 III, 5, 430 a 17-18: 412
 III, 7, 431 b 2-8: 411
 III, 8, 431 b 20 - 432 a 10: 411
 III, 9, 432 b 13 - 433 a 9: 411
 III, 10-12: 450
 III, 10, 433 a 9: 455
[О Мелиссе, Ксенофане, Горгии]:
 120
 976 b 23: 58
О небе (De caelo): 349, 356, 392, 394,
 686, 741
 I, 2, 269 b 14-16: 403
 I, 4, 271 a 33: 403
 II, 12, 292 a 19-22, b 1-2: 403
 II, 13, 294 a 12-20: 12
 II, 13, 294 a 28-32: 11
 II, 13, 294 b 13-14: 20
 II, 13, 295 b 11-16: 15
О софистических опровержениях:
 160, 349, 430, 758
 1, 165 a 21: 109
 1, 165 a 22-23: 97
 2, 165 b 4-6: 152
 11, 171 b 3 - 172 a 7: 170
 17, 175 b 10 сл.: 163
 24, 179 a 33: 162, 163
 25, 180 b 2-7: 162

- 30, 181 а 23 сл.: 165
 34, 183 а 26-34: 431
 34, 183 б 7-8: 151
 34, 183 б 33-36, 184 б 2-8: 109, 431
О частях животных: 392
 I, 1, 639 б 12-21: 401
 I, 1, 642 а 14-33: 401
 IV, 10, 687 а 8-18: 401
Об истолковании (De interpretatione):
 166, 168, 349, 422, 424, 427, 430,
 684, 686, 695, 696, 699, 704, 756,
 757
 4, 17 а 1-4: 424
 4, 17 а 4-6: 424, 425
 9: 168
 10, 19 б 10 сл.: 427
Первая Аналитика: 349, 356, 425,
 428, 430, 437, 440, 686, 696, 704,
 746, 752, 756-758
 I, 1, 24 б 18-20: 428
 I, 2, 25 а 1-2: 427
 I, 4, 25 б 32-26 а 8: 429
 I, 4, 25 б 37-39: 427
 I, 23, 41 б 1-3: 428
 I, 31, 46 а 32: 261
 II, 21, 67 а 21-22: 150
 II, 23: 437
Политика: 350, 464-467, 471, 758,
 838
 I, 1, 1253 а 3: 461
 I, 1, 1253 а 15-18: 461
 I, 2, 1253 б 37: 464
 I, 2, 1254 б 27-34: 464
 I, 2, 1255 а 31-32: 464
 I, 2, 1255 б 8-11: 465
 I, 5: 464
 I, 8, 1260 а 21: 150
 II, 1, 1261 а 6: 151
 II, 2: 471
 II, 2, 1263 а 38-40: 471
 III, 1, 1275 а 22-23: 466, 470
 III, 1, 1275 б 4: 470
 III, 1, 1275 б 5: 470
 III, 1, 1275 б 18-19: 470
 III, 2, 1276 б 36-1277 а 5: 470
 III, 2, 1277 б 7-8: 466
 III, 2, 1277 б 13-16: 469
 III, 4, 1279 а 17-21: 467
 III, 5, 1279 б 34-1280 а 6: 467
 III, 5, 1280 б 29-34: 462
 III, 6, 1281 а 43-б 8: 468
 III, 6, 1281 б 36-38: 468
 III, 11, 1288 а 13-15: 468
 III, 11, 1288 а 16-19: 467
 III, 12, 1288 а 38-б 2: 471
 III, 12, 1288 а 38-б 2: 471
 IV, 4 и 5: 466
 IV, 5, 1292 б 25-28: 469
 IV, 9, 1295 б 1: 466
 VI, 1, 1317 а 40-б 13: 468
 VII, 2, 1324 а 27-33: 459
 VII, 3, 1325 б 17-23: 460
 VII, 4, 1325 б 37-38: 463
 VII, 4, 1326 а 36-37: 463
 VII, 4, 1326 б 7-8: 463
 VII, 4, 1326 б 16-18: 463
 VII, 5, 1327 а 19-21: 463
 VII, 9, 1329 а 40-б 2: 469
 VII, 11, 1331 а 32-б 5: 470
 VII, 14, 1334 б 29-32: 472
 VII, 16, 1334 б 29-32: 471
 VIII, 1, 1337 а 11-12, 22-24, 26-
 29: 472
Поэтика: 349, 388
 1, 1447 б: 216
 6, 1449 б 24: 473
 9, 1451 б 5: 474
Риторика: 349, 388
 I, 1, 1355 а 2-14: 475
 I, 2, 1355 б 25-27: 474
 I, 2, 1356 а 21-27: 476
 I, 2, 1356 б 3: 475
 I, 13, 1373 б 17-18: 62
 II, 20, 1393 а 30 сл.: 161
 III, 1, 1404 а 13: 104
 III, 2, 1405 б 6-11: 170
 III, 4, 1407 а 10: 181
 III, 16, 1417 а: 216
Топика: 349, 356, 430, 704, 752,
 755, 757, 836
 I, 9: 422
 II, 6, 112 б 22: 102
Физика: 49, 53, 345, 356, 364, 392,
 657, 684, 696, 701, 704, 741, 742,
 903, 905
 I: 367
 I, 1, 184 а 23: 394
 I, 7, 190 а 2: 397
 I, 7, 190 б 7-8: 365
 I, 7, 190 б 17-20: 365
 I, 7, 191 а 9-12: 364, 365
 I, 9, 192 а 23-25: 364

- II, 1, 192 b 8–10: 394
 II, 1, 192 b 13–16: 395
 II, 1, 192 b 18–23: 395
 II, 2, 194 b 9: 368
 II, 3, 194 b 23–35: 370
 II, 3, 195 a 15–25: 371
 II, 8, 199 a 15–30: 374
 II, 8, 199 a 20–34: 401
 II, 9, 199 b 26: 374
 III, 1, 200 b 32 – 201 a 9: 397
 III, 1, 201 a 9–12: 397
 III, 1, 201 a 10–11: 167, 379
 III, 1, 201 b 2–4: 398
 III, 2, 201 b 25–32: 398
 III, 3, 202 b 19–22: 399
 IV, 2, 209 b 2–6: 220
 IV, 2, 209 b 11–16: 380
 IV, 4, 212 a 5–7: 399
 IV, 4, 212 a 18–19: 399
 IV, 9, 217 b 20–25: 400
 IV, 11, 218 b 21–26: 400
 IV, 11, 219 b 5: 400
 IV, 11, 220 a 25–26: 400
 IV, 12, 220 b 6–9: 400
 VI, 9, 239 b 10–12: 53
 VIII, 3, 253 b 14–22: 164
 VIII, 5: 416
 VIII, 5, 258 a 16–20: 416
 VIII, 6, 259 a 13–20: 418
Фрагменты
Александр, или О поселениях: 335, 336
Евдем, фр. 59 Gigon = фр. 7 Ross: 355
О философии: 355–356
Протретики, фр. 52 Gigon: 340
De sensu et sensibilibus <О чувственном восприятии и чувственно воспринимаемом>: 752
Аристотель из Митилены: 753
Аристофан: 103, 108, 136
Женщины в народном собрании: 302
Облака: 117, 135, 136
Пирующие, фр. 198, ст. 5–11: 103, 104
Аристофан Византийский: 314, 671, 836
Арсенлай из Питаны: 193, 195, 563, 575, 618–631, 637, 664, 665
Арнобий: 784, 788, 789, 791
Арриан: 565
Артемидор: 836
Архелай: 908
Архит Тарентский: 210, 212, 588, 656, 743, 881
Аспасий: 677, 751, 910
Аттик: 671, 673–675, 677, 752, 802
Афинагор: 791, 794, 806
Афинея: 656, 743, 746
Аэций: 785, 907, 908
Мнения философов
 II, 14, 3–4: 20
 V, 19, 4: 13
Бардесан: 779
Блоссий из Кум: 614
Боэт Сидонский (перипатетик): 751, 825
Бозций: 698, 703, 704, 841
Утешение Философией: 705
Брисон: 170
Валентин: 775, 777, 788
Вардесан, см. *Бардесан*
Варлаам Калабрийский: 842–844
Варрон: 663, 702, 791
Василий Кесарийский (св.): 791, 803, 805, 825, 826
Виссарион Никейский (Иоанн): 759, 845
Влеммид, см. *Никифор Влеммид*
Гай (платоник): 677
Гален: 24, 218, 565, 673–675, 751, 804, 915
О естественных способностях II, 9: 102
Об эмпирической медицине XV, 8: 77
Гарпократион: 825
Гегесий: 173, 174
Георгий Трапезундский: 759, 845, 853
Гераклид Понтийский: 213, 656, 741, 742, 746, 908
Гераклит Тирский: 668
Гераклит Эфесский: 27–34, 55, 83–91, 215, 234, 379, 786, 787, 793, 903
 DK 22 В 1: 28
 DK 22 В 12: 29
 DK 22 В 27: 30
 DK 22 В 30: 32

- DK 22 В 32: 30
 DK 22 В 40: 28
 DK 22 В 45: 29
 DK 22 В 55: 31
 DK 22 В 60: 33
 DK 22 В 67: 34
 DK 22 В 78: 31
 DK 22 В 80: 33
 DK 22 В 88: 33
 DK 22 В 90: 29
 DK 22 В 101: 29
 DK 22 В 107: 31
 DK 22 В 114: 30, 122
 DK 22 В 123: 28
 DK 22 В 125: 32
 DK 22 В 126: 32
 DK 22 В 129: 21
- Герилл: 613
 Гермес Трисмегист: 708, 781
 Ермий (Ермий): 784, 785
 Осмеяние языческих философов
 4: 784
 19: 785
 Ермий Александрийский: 218, 691,
 695
 Гермин: 751
 Гермипп из Смирны: 906
 Гермоген: 114, 158
 Гермодор из Сиракуз: 213, 656
 Геродик из Селимбрии: 108
 Геродот: 107
 Герофил: 800
 Гесиод: 26, 28, 108, 124, 278, 690, 694,
 746, 786, 795
 Гестией из Перинфа: 656
 Гиерокл: 691, 825
 Гимерий: 803
 Гипсий: 99, 102, 103, 106, 109, 122, 227
 Гомер: 6, 26, 39, 108, 146, 234, 336,
 512, 690, 694, 746, 795, 823, 824, 828,
 839, 840
 Илиада VIII, 18–27: 849
 Горгий: 99–101, 106, 109–112, 114, 119,
 120, 181, 665
 Защита Паламеда: 110
 35: 115
 Похвала Елене: 110, 114
 Григорий Акиндин: 843
 Григорий Коринфский: 839
 Григорий Назианзин (св.): 188, 791,
 801, 803
- Григорий Нисский (св.): 791, 801,
 803, 804, 826
 In Cant. Canticorum <На Песнь пес-
 ней>, 6: 804
 Григорий Палама (св.): 843, 844
 Григорий Синаит: 842
- Давид Армянин: 696, 755
 Дамаский: 686, 694, 695, 697, 780,
 830, 834, 847, 910
 О первых началах (De principiis):
 694, 901
 In Phileb. <Комментарий к «Филе-
 бу»>, 24, p. 15 Westerink: 882
 Двойные речи (Dissoi logoi): 105,
 106, 117, 122, 229
 Дексипп: 687, 756
 Деметрий Фалерский: 741, 747, 748
 Демокрит из Абдер: 49, 50, 74–80,
 106, 206, 332, 395, 509, 526–528, 543,
 544, 546, 547, 555, 556, 560, 620, 637,
 807, 882
 DK 68 А 37: 75
 DK 68 А 48 b: 78
 DK 68 А 57: 77
 DK 68 А 135: 76
 DK 68 В 26: 882
 DK 68 В 118: 76
 DK 68 В 125: 77
 DK 68 В 142: 882
 Демосфен: 339, 847
 Речь против Аристогона: 107
 Диагор: 121
 Диадок Фотикийский (бл.): 827
 Дикеарх из Мессены: 741, 744
 Димитрий Триклиний: 841
 Диоген Аполлонийский: 80–82
 DK 64 А 5: 81
 DK 64 В 1: 81
 DK 64 В 6: 82
 Диоген из Вавилонии: 563, 580,
 665, 749
 Диоген из Эноанды: 521, 556, 867
 фр. 32: 556
 Диоген Лаэртский (ДЛ): 18, 23, 74,
 117, 160, 161, 173, 182, 332, 335, 339,
 511, 515, 524, 569, 635, 640, 672, 749,
 835, 836, 877–879, 881, 886, 905–908
 О жизни, учениях и изречениях зна-
 менитых философов
 I, 12: 107

- II, 8: 67
 II, 22: 27
 II, 60, 61, 62: 158
 II, 64-104: 173
 II, 86 b - 93 a: 175
 II, 86: 172, 176
 II, 85 b: 176
 II, 86 b - 91 a: 176
 II, 87: 176, 177
 II, 88: 176
 II, 89: 176
 II, 91: 177, 178
 II, 91 b - 93 a: 176
 II, 92: 175, 178
 II, 93: 177, 178
 II, 106: 159, 161
 II, 107: 160, 161
 II, 109: 162
 II, 111-112: 159, 161
 II, 115: 169
 II, 134-135: 165
 III, 35: 212
 III, 35-37: 220
 III, 37: 346
 III, 65-66: 870
 V, 1: 339
 V, 4: 335
 V, 36-57: 744
 V, 42-51: 744
 V, 43: 748
 V, 59-60: 747
 V, 65-74: 748
 V, 80-81: 747
 V, 81: 748
 V, 86-88: 742
 V, 88: 908
 VI, 2: 183
 VI, 5: 182
 VI, 11: 182
 VI, 12-13: 182
 VI, 20-21: 183
 VI, 21-23: 183
 VI, 23: 187
 VI, 27-28: 186
 VI, 34: 187
 VI, 54: 184
 VI, 73: 186
 VI, 92: 184
 VI, 103-104: 185
 VI, 104: 182, 186
 VI, 105: 182, 184, 187
 VII: 565, 606
 VII, 25: 159
 VII, 42: 578
 VII, 49: 574
 VII, 84: 601
 VII, 87: 605
 VII, 132: 586
 VII, 163: 748
 VII, 174: 88, 908
 VIII, 6: 21
 VIII, 36: 21
 VIII, 59: 63
 VIII, 77: 62
 VIII, 83: 23
 VIII, 84: 210
 IX, 1: 28
 IX, 7: 29
 IX, 48: 113
 IX, 51: 117, 121
 IX, 54: 121
 IX, 55: 100
 IX, 57: 81
 IX, 61: 514
 IX, 62: 511
 IX, 63, 66: 518
 IX, 66: 511
 IX, 79-88: 632
 IX, 88: 639
 IX, 107: 635
 IX, 108: 511
 IX, 115-116: 618, 639, 878
 IX, 115: 631
 X: 523
 X, 31: 531, 533
 X, 32: 533
 X, 33: 535
 X, 136-137: 176
 Диоген Синопский (Киник) 180-185,
 187, 188, 615
 Диодор Крон: 160, 166-169, 171, 563,
 619
 Диодот: 698
 Диокл из Магнесии: 182, 574, 907
 Диоклид из Мегар: 161
 Дион из Прусы (Хрисостом): 183
Речи
 VI, 11-12: 186
 VI, 60-62: 188
 Дионисий Александрийский: 76,
 166

- [Дионисий Ареопагит]: 791, 804,
805, 827, 831
Дионисий Галикарнасский
Демосфен, 3: 104
Дионисий из Халкедона: 161
Дионисодор: 104, 106
Дифил: 169
Дорофей из Газы (св.): 827
Дурид Самосский: 741, 746
- Евбулид Милетский: 159, 160, 162,
165, 166
Евгемер: 121
Евдем Кипрский: 333, 355
Евдем Родосский: 22, 741, 742
Евдокс: 213, 333, 656
Евдор: 671
Евклид
Начала: 160, 742
Евклид из Мегар: 158, 159–161, 172
Еврипид: 121
Антиопа, фр. 189 Nauck: 117
Вахханки, 918: 190
Еврит: 66, 67
Евсевий Кесарийский: 83–88, 91,
188, 782, 785, 791, 797, 799, 801–803,
871, 876, 877, 884, 885, 905, 908, 909
Приготовление к Евангелию
I, 4: 803
I, 7, 16: 14
XIII, 12, 1: 781
XIII, 14: 803
XIV, 2: 802
XIV, 9: 802
XIV, 3, 7: 121
XIV, 18, 2–4: 512
XIV, 18, 31: 173
XIV, 18, 31–32: 179
XIV, 18, 32: 175
XIV, 23, 4: 166
XIV, 27, 4: 76
XV, 2: 803
XV, 2, 5: 162
XV, 20, 2–3: 29, 84, 85, 87
XV, 20, 8: 86
Церковная история VII, 31: 780
Евстафий Солунский: 840
Евстафий (ученик Ямвлиха): 687
Евстратий Никейский: 758, 838
Евтидем: 104, 106
Евтокий: 695
- Евфант: 165
Евфрей: 656
Епифаний Саламинский (Кипрский)
Панарий XXXI: 775
Ермий, см. *Гермий*
- Жизнь Аристотеля* (Аноним): 332
Жизнь Пифагора (Аноним): 835 сл.
- Захария из Газы: 825, 826
Захария Халкидонский: 757
Зенон из Кития: 85–91, 165, 509,
560–564, 567, 570, 575, 588, 604–
606, 611–613, 620, 622, 626, 663, 669,
744, 788
Зенон из Элеи: 50–55, 78, 116, 120,
545
DK 29 A 25: 53
DK 29 B 1: 51
Зенон Сидонский: 868
- Иероним (св.): 697, 773
Иероним Родосский: 741, 748, 906
Икк из Тарента: 108
Иларий Пиктавийский: 806
Илия Эдик: 827
Иоанн Дамаскин: 832
Иоанн Итал: 757, 836
Иоанн VI Кантакузин (император):
759, 843, 844
Иоанн Карпатосский: 827
Иоанн Кассиан: 806
Иоанн Ксифилин: 848
Иоанн Лествичник (св.): 827
Иоанн Мавропод: 836
Иоанн Раифский: 827
Иоанн Филопон: 695, 697, 836, 864
О душе, 141, 22: 355
De aeternitate mundi contra Proclum
<О вечности мира против Про-
кла>
VI, 8, 145. 8 сл.: 699
XII, 15, 520. 4 сл.: 699
Иоанн Хортасмен: 758, 839
Ипполит Римский (св.): 773, 784–
786, 879, 905
Опровержение всех ересей (*Adv.*
Haer.)
I: 908
I, 3, 2: 62
I, 7, 3: 19

- I, 7, 6: 20
 VII, 29: 63
 IV, 41, 2: 773
 V, 2; 6, 4; 8, 29; II, 1: 775
 V, 23, 3: 775
 VII, 29: 63
 IX, 9, 5: 31
 IX, 10, 4: 33
 IX, 10, 8: 34
 Иринеи Лионский (св.): 784–786
 Против ересей: 775
 Исаак Севастократор: 831
 Исократ: 109, 213, 333, 656
 Об обмене имуществом, 155 f: 109
 Итал, см. *Иоанн Итал*
 Иустин, см. *Юстин*
 Ихтий: 159, 161

 Калкидий (Халкидий): 218, 697, 698, 700, 701
 Калликл: 99, 101, 106, 109, 123
 Калимах из Кирены: 741, 747
 Карнеад из Кирены: 175, 193, 618, 626–628, 630, 665–668
 Карнеад Младший: 666
 Карнеиск: 747
 Карпократ: 775
 Квинтилиан: 347
 Кебет: 158
 Ал-Кинди: 876
 Клавдиан Мамерт: 791, 806, 807
 Клеанф из Асса: 85, 86, 88–91, 563, 564, 572, 605, 908
 Клеарх: 741, 743, 744
 Клеомброт: 158, 173
 Климент Александрийский: 781, 790, 791, 795–797, 798–800, 808, 877, 905
 Протретики, 5, 67: 797
 Строматы
 I, 1, 1, 2–2, 1: 773
 I, 5, 30: 798
 I, 7, 37, 6: 798
 I, 9: 798
 I, 13, 57: 799
 I, 14: 799
 I, 15, 72, 4: 781
 I, 20, 99: 797
 I, 22, 150, 4: 782
 II, 4, 15, 5: 798
 II, 20, 109: 186

 III, 4, 30, 1: 775
 IV, 22, 144, 3: 30
 V, 14, 97, 7: 781
 V, 14, 104, 1: 32
 V, 14, 109, 1: 25
 V, 14, 109, 3: 26
 V, 14, 115, 1: 30
 V, 14, 138, 3: 899, 900
 VI, 8, 65 сл.: 796
 VII, 2, 6, 4: 796
 VII, 4, 22, 1: 26
 Клиномах из Фурий: 159, 161
 Клитарх: 169
 Клитомах Карфагенский: 175, 626–628, 665–668
 Колот: 174, 195
 Кориск: 213, 656
 Корнелий Лабеон: 702
 Крантор из Сол: 658, 663, 664, 671
 Кратет из Афин: 664
 Кратет из Тарса: 666
 Кратет из Фив: 184–186
 Кратил: 148, 152
 Кресцент: 188, 793
 Критий: 106, 121
 Критобул: 158
 Критолай: 749
 Критон: 158
 Кроний: 677
 Ксениад Коринфский: 106
 Ксенократ: 213, 220, 334, 337, 619, 656, 658, 661–664, 668, 669, 671, 672
 Ксенофан: 21, 24–27, 28, 30, 31, 908
 DK 21 В 11: 26
 DK 21 В 15: 26
 DK 21 В 23: 25
 DK 21 В 34: 25
 Ксенофонт: 102, 138, 158, 261
 Апология Сократа: 217
 10: 208
 11: 136
 Воспоминания о Сократе: 217
 I, 1, 1 и 1, 11: 136
 I, 2, 6: 109
 I, 2, 64: 137
 I, 3, 1: 148
 I, 6, 5: 109
 I, 6, 13: 109
 II, 1, 21–34: 102
 II, 1, 7–13: 179
 III, 8, 4–7: 179

- IV, 7, 2–8: 136
Пир: 183, 217
 IV, 34: 182
 IV, 62: 102
 Гтесипп: 158
- Лакид из Кирены: 665, 906
 Лактанций: 784, 789–791, 807
Божественные установления
 I, 1: 789
 II, 8: 791
 III, 1: 789
 III, 4: 789
 V, 7: 791
- Левкипп: 75, 273
 ДК 67 А 6: 79
 ДК 67 В 156: 79
- Лев Математик: 833, 834
 Леонтий Византийский: 827
 Либаний: 780, 803, 824
 Ликон: 748, 749
 Ликофрон: 106
 Линкей: 741, 746
 Лисий: 847
 Лонгин: 668, 676, 684
 Лукиан из Самосаты: 785, 835
О смерти Перегрина: 188
 13: 108
- Лукреций: 504, 521, 543, 546, 548, 550
О природе вещей
 II, 251–261: 556
 IV, 469–521: 527
 V, 526–533: 542
- Лукулл: 668
- Македоний (адресат Ямвлиха): 687
 Макробий: 698, 702, 704
 Максим Исповедник (св.): 827
 Максим Плануд: 841
 Максим Тирский: 673, 834
 Максим Эфесский: 689
 Мани: 778–780, 805
 Мануил Мосхопул: 841
 Марий Викторин: 685, 698, 702, 807
 Марин
Жизнь Прокла <Прокл, или О счастье>: 836
 22: 692
- Марк Аврелий (император): 504, 565, 588, 654, 670, 689, 794
- Маркион: 788, 805
 Марциан Капелла: 698
De nuptiis Philologiae et Mercurii <О бракосочетании Филологии и Меркурия>: 703
- Мелисс: 46–50, 55, 58, 78, 79, 120
 ДК 30 В 3: 47
 ДК 30 В 6: 47
 ДК 30 В 7: 48
- Мемнон: 165, 166
 Менедем Эретрийский: 158, 165, 169, 170
 Менексен: 158
 Метродор Стратоникейский: 667
 Метродор Хиосский: 169, 637
 Минуций Феликс: 791, 806, 807
 Мирмек: 169
 Михаил Анхиальский: 838
 Михаил Эфесский: 758, 823, 838
 Модерат из Гадеса: 671
 Моним: 184
 Мусей: 108
 Мусоний Руф: 800, 803
- Неанф из Кизика: 906
 Немесий: 791
 Никита (учитель Пселла): 836, 847
 Никифор Влеммид: 758, 840 сл.
 Никифор Григора: 843, 848
 Никифор Полигистор: 759
 Николай Дамасский: 750
 Николай Кавасила: 843
 Николай Мефонский: 838
 Никомах из Герасы: 671
 Нумений из Апамеи: 673, 676, 677, 684, 685, 688, 701, 793, 800, 802
- Олимпиодор: 218, 654, 695
Комментарий к «Горгию» Платона, 41. 9: 333 сл.
- Онесикрит: 184
 Ориген (христианский богослов): 701, 786, 791, 795, 799, 895
Против Целса (Contra Celsum): 673, 800 сл.
 V, 61–62: 775
 VI, 12: 31
 VI, 42: 33
 VIII, 4: 899
- Ориген-язычник (платоник): 802
 Орфей: 108

- Осия (покровитель Калкидия): 700
- Павел (св.): 511, 771, 772
Первое послание к Коринфянам, 4,
 15: 773
- Палама, см. *Григорий Палама*
- Памфил: 799, 801, 871
- Пантен: 795
- Панэтий Родосский: 173, 564, 748
- Парменид: 34-46, 47, 48, 50, 56, 58,
 63, 119, 210, 213, 246, 262, 358, 877,
 878, 903
 DK 28 A 12: 35
 DK 28 B 1. 29: 877
 DK 28 B 2: 36
 DK 28 B 3: 38
 DK 28 B 6. 4-5, 8-9: 37
 DK 28 B 7. 1-2: 40
 DK 28 B 7. 3-6: 41
 DK 28 B 8: 903
 DK 28 B 8. 4: 877
 DK 28 B 8. 6-10: 42
 DK 28 B 8. 50-52, 60-61: 35
- Пахимер, Георгий: 758, 841
- Пелагий: 807
- Пеоний: 169
- Перегрин: 188
- Пиррон: 178, 503, 504, 509-520, 527,
 618, 619, 625, 631, 635, 643, 749
 фр. 68: 521 сл.
- Пифагор: 20-23, 24, 28, 61, 63, 107,
 210, 213, 688, 690-692, 742, 743, 786,
 807, 836, 848, 853, 879, 880
 DK 14 A 8 a: 21
 DK 21 B 7: 21
- Пифоклид Кеосский: 108
- Плагон: 204-314, 331-477, 835 et pas-
 sim
 [*Аксиох*]: 204, 664
 366 b-c: 102
 366 c: 109, 110
Алживиад I: 103, 214, 664, 686, 692,
 695, 756, 841
Алживиад II: 664, 881
Апология Сократа: 137, 209, 212,
 214
 19 c-d: 136
 20 a: 109
 20 d-e: 145
 21 b: 145
 21 d: 226
- 23 a-b: 143
 23 c: 137
 28 e: 137, 139
 29 b: 226
 29 d-30 a: 140
 30 e: 137
 31 c: 297
 32 c: 207
 38 a: 140, 299
Гиппий больший: 147, 214, 229
 282 b-c: 101
 282 d-e: 109
 286 a: 110
 286 b: 109
 289 d: 227
Гиппий меньший: 212, 214, 226
 363 c-d: 110
 368 b: 102
 368 d: 113
Горгий: 99, 109, 139, 153, 212, 215,
 217, 280, 289, 297, 474, 686, 695,
 699, 702, 704, 756
 367 b-d: 289
 447 b: 106
 447 c: 110
 449 c-457 c: 114
 458 a: 231
 460 a: 101
 463 b: 474
 463 d: 475
 464 b: 298
 465 a: 226, 474
 465 a-e: 227
 470 e: 288
 472 c: 231
 472 c-d: 233
 473 d-e: 289
 473 e-474 a: 297
 474 b-481 b: 279
 477 d-e: 279
 478 e: 289
 481 b-506 b: 123
 483 b-d: 276
 484 c-486 d: 106
 486 b-c: 277
 487 e-488 a: 233
 492 c: 288
 492 e: 288
 494 e-495 a: 288
 500 c: 233, 277
 507 a-c: 288

- 508 e — 509 a: 233
 509 b: 277
 515 a: 297
 518 d — 519 d: 206
 519 a: 208
 520 a-b: 106
 521 d: 297
 523 a сл.: 140
Государство: 153, 215, 218, 235, 240,
 245, 246, 258, 278, 308, 309, 312-
 314, 380, 466, 471, 472, 673, 692,
 699, 701, 702, 704, 744, 834, 835
 I: 103
 I, 332 a: 228
 I, 335 a-d: 143
 I, 338 c: 123
 I, 338 c — 339 a: 275
 I, 338 d — 339 a: 124
 I, 352 d: 234
 II: 285, 288, 462
 II, 358 e — 359 a: 275
 II, 359 c: 124
 II, 361 a: 276
 II, 362 c: 277
 II, 366 b: 277
 II, 367 c: 300
 II, 369 b: 300
 II, 369 d: 300
 II, 370 b: 300
 II, 371 e: 301
 II, 372 d: 301
 II 372 e: 301
 II, 374 a: 301
 II, 379 c: 293
 III: 288
 III, 389 b: 304
 III, 401 e — 402 a: 286
 III, 416 b: 304
 IV: 303
 IV, 422 e: 302
 IV, 428 c-d: 306
 IV, 428 e: 140
 IV, 429 c-d: 284
 IV, 431 c-d: 284
 IV, 433 a: 300
 IV, 437 c: 282
 IV, 439 d-e: 282
 IV, 441 e — 442 c: 283
 IV, 442 a: 303
 IV, 442 c-d: 284
 IV, 443 b: 285, 300
 IV, 443 d: 303
 V, 454 a: 116, 259
 V, 459 d: 307
 V, 459 e: 305
 V, 462 a-b: 208
 V, 473 d: 306
 V, 475 e: 251
 V, 475 e — 476 a: 250
 V, 477 a: 249
 V, 479 a-b: 249, 250
 VI: 255, 287
 VI, 484 d: 307
 VI, 488 a-e: 306
 VI, 490 b: 142
 VI, 500 d: 145
 VI, 501 b: 307
 VI, 507 b: 161
 VI, 509 b: 678
 VI, 509 d 7: 873
 VI, 510 b: 255, 259
 VI, 510 d-e: 250, 255
 VI, 511 b: 255, 259
 VII: 255, 287, 305
 VII, 514 a: 256
 VII, 516 b — 517 c: 256
 VII, 518 b-c: 290
 VII, 519 e: 307
 VII, 520 c: 307
 VII, 531 d: 261
 VII, 532 a: 262
 VII, 534 a-e: 262
 VII, 537 b-c: 139
 VII, 537 c: 262
 VII, 537 e — 539 d: 116, 140
 VII, 540 a: 145
 VIII, 545 e — 546 a: 310
 VIII, 546 d: 310
 VIII, 557 b — 558 c: 143
 VIII, 558 c: 311
 VIII, 560 e — 561 a: 143
 VIII, 561 b-d: 283
 VIII, 562 b — 563 e: 206
 IX, 571 c-d: 283
 IX, 580 d: 282
 IX, 581 a-b: 284
 X, 596 a: 250
 X, 596 b: 251
 X, 597 a-c: 250
 X, 602 c: 229
 X, 608 d сл.: 140
 X, 611 d-e: 668, 829

- X, 613 a-b: 683
 X, 617 e: 293
 X, 618 b: 293
 X, 618 c-d: 293
 X, 619 a-b: 293
 X, 620 c-d: 293
Евтидем: 147, 215, 277, 280
 271 a: 337
 272 a 7 - b 1: 116
 277 e: 102
 278 e: 288
 280 b: 288
 292 e: 281
 293 b: 226
 293 b-c и 295 a - 296 b: 163
 295 b - 297 c: 104
 299 d-e: 163
Естифрон: 212, 214, 216, 229
 5 d: 141
 6 d: 227
 6 e: 266
 11 a-b: 227
 12 d: 261
 15 a: 143
 15 b: 225
Законы: 215, 218, 299, 314, 701, 702
 I, 628 a-b: 208
 II, 653 a-b: 286
 III, 689 d: 281
 IV, 713 c: 310
 V, 734 b: 286
 V, 734 d-e: 291
 V, 735 a: 309
 IX, 860 d-e: 286
 IX, 874 e - 875 a: 313
 X: 273
 X, 893 c: 404
 X, 895 b: 271
 X, 896 a: 404
 X, 896 a-b: 272
 X, 896 d-e: 272
 X, 896 e - 897 a: 404
 X, 897 a: 272
 X, 897 c-e: 272
 X, 898 b-c: 293
 X, 898 c-e: 270
 X, 906 a-b: 294
 XII: 273
Кратил: 152, 215, 686, 692, 756,
 882, 903
 383 a-b: 113
 386 a: 247
 389 a-b: 247
 390 c: 230, 260
 391 b-e: 113, 114
 402 a: 32, 85
 440 b: 248
Критон: 209, 212, 214, 298
 46 b: 277, 297
 47 e - 48 a: 140
 49 b-c: 299
 49 c: 143
 50 e - 51 c: 144
 51 a: 299
 52 b - 53 a: 144
 52 c - 53 a: 144
 54 b-c: 140
Лахет: 214, 215
 191 e: 141
 192 c-d: 280
 192 c - 193 e: 232
 197 b, d: 102
 197 d: 114
 199 a-d: 285
Лисид: 147, 212, 215
 203 b: 337
 216 a: 116
Менон: 147, 215, 224, 232, 235-238,
 240, 243, 275, 389, 536, 704
 70 b-c: 110
 73 b сл.: 150
 73 d: 227
 75 e: 102
 77 a: 280
 77 b - 78 a: 281
 80 a-b: 225
 80 d-e: 150
 81 b 2: 315
 81 c: 141, 236, 238
 81 d: 236
 88 e - 89 a: 280
 91 d: 109
 95 c: 101
 97 c: 244
 97 e - 98 a: 241
 100 b: 229
Парменид: 50, 160, 172, 205, 215,
 217, 250, 251, 381, 676, 678, 680,
 681, 683, 684, 686, 688, 691-695,
 699, 756, 841, 846, 882, 910
 130 b: 259
 132 d: 254

- 132 d—133 a: 266
 132 e—133 a: 254
 133 b—c: 246
 135 c: 247
 155 e—157 a: 681
Пир: 137, 215, 217, 221, 235, 246, 258,
 686, 699, 702, 756
 177 b: 102
 206 a—b: 294
 207 a: 294
 211 a: 249
Письма
 VI: 213
 VII, 324 a: 211
 VII, 326 a: 210, 297
 VII, 328 b—c: 211
 VII, 338 c—d: 210
 VII, 339 d: 210
 VII, 350 a—b: 210, 212
 IX, XII: 210
Политик: 215, 217, 246, 305, 306,
 308, 686, 756
 259 a: 309
 266 d: 219
 269 d—e: 293
 273 a: 293
 285 a—b: 260
 286 a: 260
 293 e: 312
 294 a—295 a: 312
 303 b: 312
 303 c: 308
 308 c—e: 292
 309 d—e: 292
 311 b—c: 292
Послезаконие: 213, 214, 315, 664, 881
Протагор: 151, 153, 212, 214, 215, 218,
 287, 697—699
 314 b: 235
 315 a: 109
 316 d—e: 108
 319 a: 112
 320 c—323 c: 124
 329 a—b: 231
 329 b: 110
 329 e сл.: 143
 331 c—d: 233
 333 c: 230
 334 d: 231
 335 a: 110
 337 a—c: 102, 113
 337 c—d: 122
 340 a—341 b: 102
 347 b—c: 230
 349 a: 100, 109
 355 a: 288
 361 b: 285
Софист: 97, 172, 215, 217, 246, 258,
 586, 675, 679, 686, 756, 852, 878
 236 d—e: 262
 237 a: 40
 238 c: 262
 241 d: 262
 253 b—c: 264
 253 c—d: 260
 255 e: 264
 256 e: 264
 258 b: 263
 259 a: 263
 263 b—d: 264
 263 c: 266
Тезет: 118, 160, 175, 193, 215, 218,
 236, 241, 245, 264, 620, 656, 686,
 701, 756
 148 e: 235
 150 c: 234
 152 a: 117
 152 b 5—6: 195
 156 a сл.: 194
 157 c—d: 234
 160 d—e: 234
 161 c: 117
 162 e: 429
 163 d сл.: 160
 164 c—d: 116
 167 e: 116
 171 a—c: 160
 172 a—b: 274
 176 a—b: 290, 683
 176 b: 290, 668, 829
 176 e—177 a: 250
 184 d: 242
 185 e—186 a: 250
 186 b—c: 242
 186 d: 242
 187 b: 263
 195 d: 263
 201 e: 243
 202 b—c: 243
Тимей: 204, 215, 218, 220, 257, 258,
 267, 374, 389, 404, 661, 664, 671,
 673, 675, 678, 680, 683, 684, 686,

- 689, 691, 692, 697-699, 702, 704,
742, 756, 806, 826, 835, 853, 882
- 17 а-53 с: 700
19 е: 112
22 с-д: 293
23 а-б: 293
27 д и 28 а-с: 251
29 а 6-7: 674
29 с 3: 877
29 д: 268
30 а: 293
31 б 3: 877
35 а-б: 268, 662
37 б-с: 273
37 с-д: 293
39 е: 671
41 д-е: 268
42 е: 293
48 б: 268
51 б: 251
53 б: 293
64 а-65 б: 176
71 д: 293
86 д-е: 286
Федон: 137, 140, 238, 240, 245, 246,
258, 271, 380, 686, 695, 696, 698,
699, 702, 704, 743, 747, 804, 826,
869
- 59 б: 158, 209
59 с: 173
61 е: 269
65 д: 142
66 д: 248
66 е-67 б: 142
67 с-д: 290
69 б: 287
70 б: 269
72 е-73 а: 238
73 а: 260
73 а-с: 239
73 с: 239
74 а: 251
74 с: 239
75 а: 239
75 д: 260
76 д-е: 239
78 д-е: 142
79 а-с: 142
79 с-д: 248
80 б: 290
84 а-б: 290
- 89 д-90 с: 116
92 а-95 а: 355
92 с-д: 429
96 е: 253
97 с: 69
98 б: 253
98 е: 283
99 а: 283
99 д-е: 253
100 б: 141
100 с: 253
100 д: 252
101 е: 259
103 с-105 д: 251
107 б: 261
Федр: 24, 215, 238, 271, 662, 668,
686, 691, 695, 699, 701, 756, 826,
897
229 с 2: 899
245 с-е: 140
245 е: 269
245 е-246 а: 269
246 б: 270
247 б-с: 270
248 б: 270
248 д: 270
249 б: 270
250 а-250 с: 893-900
251 а: 294
259 е-260 а, 272 е: 115
259 е-262 с: 115
261 д-е: 116
262 с-266 с: 115
265 д: 259
265 д-е: 259
266 б: 102, 260
266 д: 111
267 б: 102
267 с: 104
267 с 6: 113
273 б-с: 115
275 с слл.: 219
277 б: 260
Филеб: 215, 217, 234, 246, 258, 261,
657, 686, 756
- 15а: 161
16 с-д: 260
16 е: 260
17 а: 260
20 д: 291
22 б: 291

- 27 d: 291
 29 c: 265
 34 d—35 a: 283
 35 c—d: 284
 52 c—d: 291
 60 c: 291
 63 e—64 a: 291
 64 c: 292, 803
 64 e: 292
Хармид: 107, 214, 215, 280, 281
 155 d: 899
 158 e—159 a: 141
 160 a—d: 229
 163 a—b, d: 102
 174 b—c: 288
 [Эриксий]: 107, 214
 397 c: 109
 397 d: 102
- Плифон (Георгий Гемист): 759,
 844—846, 848, 850—854
Законы: 851, 853
- Плотин: 214, 221, 675—685, 688, 696,
 701—703, 751, 754, 775, 782, 803—805,
 807, 809, 825, 830, 843, 847, 874, 884,
 885, 913
Эннеады: 677, 678, 684, 685, 702,
 703, 803, 883—885
 I, 2 [19]: 683
 II, 9: 775
 IV, 3, 4, 5: 682
 V, 1 и V, 2: 803
 V, 1, 8: 38
 VI, 7 [38]: 679
 VI, 8 [39]: 679
- Плутарх Афинский: 691, 825
 Плутарх из Херонеи: 174, 195, 218,
 336, 344, 355, 565, 607, 670, 671, 673,
 674, 690, 702, 744, 787, 836, 847, 877,
 903, 908, 909
Жизнеописания
Перикл, 4, 3: 117
Сулла, 26, 1—2: 342
Сулла, 26, 3: 344
 Moralia
О воспитании детей, 8, 5 f: 169
О Дельфийском Е, 8, 388 e: 29
О кифенаиках: 174
О противоречиях устоиков, 9, 1035 d:
 569
О спокойствии духа (De tranquillitate animae)
 6, 468 a: 169
 20, 477 c: 180
Об изгнании, 17, 607 c: 61
Против Колота
 4, 1109 a: 79
 8, III a: 77
 10, III f: 58
 20, III 8 c: 29
 24, II 20 e—f: 175
 32, II 26 a—b: 35
De animae procr. in Timaeo <О порождении души в «Тимее»>: 218
 1, 1012 d: 662
 22, 1023 b: 660
De curios. <О любопытстве>, 2, 516
 c: 173
De Is. et Osir. <Об Исиде и Осирисе>
 53, 372 e—f: 673
Non poss. suavi. vivi sec. Epic. <О том, что нельзя жить счастливо, следуя Эпикуру>, 4, 1089 a: 175
- [Плутарх]
Жизнеописания десяти ораторов I,
 833 c: 103
Строматы: 908
 2: 14
Утешение к Аполонию, 10, 106 e:
 33
- Полемарх: 666
 Полемон: 563, 620, 663, 664
 Поликсен: 160, 170
 Помпоний Аттик: 314, 671
 Порфирий: 21—23, 218, 221, 523, 668,
 675—677, 679, 683—689, 696, 701, 704,
 742, 755, 757, 789, 802—804, 807, 825,
 831, 832, 876, 883—885, 910
Жизнь Пифагора, 19: 21
Жизнь Плотина: 775, 678
 3. 15—17: 677
 4. 17—18: 884
 8. 1—6: 884
 8. 10: 221
 14: 677
 14. 10—14: 751
 23. 11—14: 683
Исагога: 704, 754, 755, 758, 830,
 839, 841, 845
Письмо к Марцелле, 31: 523
Сентенции: 850
- Посидоний из Апамен: 218, 564,
 569, 570, 572, 674, 782

- Потамон Александрийский: 672, 673
- Праксифан: 747
- Приск: 689, 690
- Прискиан: 780
- Пританий: 749
- Продик (II или III в. по Р. X.): 775
- Продик Кеосский: 99, 101, 102, 106, 109, 113, 114, 121, 181
О природе человека
III, 195 Helmreich: 102
- Продром, см. *Феодор Продром*
- Прокл: 103, 218, 355, 676, 684, 688, 690, 692-695, 742, 804, 805, 825, 826, 831, 834, 837, 838, 841, 843, 845, 847, 848, 852, 876, 877, 895-897, 899, 910
Комментарий к первой книге «Начал» Евклида: 742
272. 3 сл. Friedlein: 103
Комментарий к «Тимею» (In Timaeum)
I, 305. 6-16: 673
I, 322. 18-24: 676
I, 345: 36
III, 103. 19-104. 22: 671
Теология Платона
I, 4, p. 20. 23-25 Saffrey-Westerink: 693
I, 5, p. 25. 26-26. 4 (id.): 691
I, 7, p. 31. 7-14 (id.): 693
In Stat. <Комментарий на «Кратилу»>, 6. 20 сл. Pasquali: 882
- Прокопий из Газы: 825
- Протагор: 99, 100, 103, 105, 106, 108-111, 113, 114, 117-121, 124, 125, 174, 175, 194, 580, 665, 877
- Пританий: 749
- Прозерсий: 803
- Пселл, Михаил: 687, 757, 824, 828, 829, 831, 836, 845-850
Хронография IV, 34 (I, p. 73 Renaud): 829
- Птолемей из Кирены: 631
- Птолемей, Клавдий: 704, 759, 842
- Руфин
Греческая патрология XVII, 521-616: 799
- Сатир: 183
- Север: 677
- Секст Эмпирик: 105, 106, 176, 192, 193, 195, 229, 510, 518, 541, 565, 568, 584, 622, 631, 634, 640, 666, 786, 790, 796, 877, 878, 915
Пифроновы положения
I, 3: 642
I, 21-23: 193
I, 29: 635
I, 215: 175
I, 35-187: 632
I, 101, 126: 190
I, 164-169: 639
I, 180-185: 638
I, 187-208: 637
I, 197: 637
I, 215: 191
I, 232: 619
I, 235: 629
II, 19-20: 640
II, 110-111: 168
II, 241: 164
Против ученых (Adversus mathematicos)
VI, 53: 175
VII, 13: 170
VII, 22-23: 569
VII, 49: 25
VII, 60: 117
VII, 65-87: 119
VII, 114: 41
VII, 123: 57
VII, 125: 57
VII, 126: 31
VII, 132: 28
VII, 140: 73, 76
VII, 190-200: 190-196
VII, 192-193: 175
VII, 211-216: 540
VIII, 112-117, 332-333: 168
IX, 104 и 108: 165
IX, 129: 62
IX, 193: 26
X, 85-101: 167
X, 87: 167
X, 112: 166
X, 113-117: 167
X, 142-143: 167
- Сенека: 564, 565, 588, 616, 698, 790, 806
Письма к Луцилию, 9, 1-3: 169

- 45, 8 и 49, 8: 164
107, 11: 599
Сидоний Аполлинарий: 189
Epist. <Письма> II, 9, 5: 698
Симмий из Сиракуз: 158, 169
Симонид: 108
Симпликий: 16, 36, 693, 697, 742,
780, 831, 877-879, 903, 905
*Комментарий к трактату «О небе»
Аристотеля*
557. 16-17: 47
586. 29-30: 60
294. 33 - 295. 10: 75
*Комментарий к «Физике» Аристоте-
ля (In Phys.)*
24. 13-25: 16
25. 1-20: 81
38: 35
109. 32-33: 47
112. 7-9: 48
117. 10-13: 37
141. 2-6: 51
155. 26-30: 70
156. 13-22: 68
157. 3-4: 72
159. 28-35: 60
162. 18-22: 42
164. 23-24 и 26-34: 71
460. 11-19: 73
732. 30-37: 22
926. 19-21: 166
*Комментарий к «De Anima» Аристо-
теля*, фр. 8: 355
Синесий: 848
Сириан: 690-692, 694, 695, 825, 897
Сократ: 69, 70, 102-104, 106-109, 113,
117, 121, 123, 135-155, 380, 387, 425,
433, 436, 452, 509, 525, 553, 562, 578,
582, 615, 620, 621, 623, 624, 664, 743,
771, 788, 789, 793, 828, 831, 845, 882
et passim
Солон: 551
Сопатр из Апамеи: 687
Сосикрат Родосский: 173, 183, 748
Сотион из Александрии: 183, 741,
906
Софокл: 828
Филоклет: 107
фр. 97 Nauck: 108
Софоний: 758, 831
Спевсипп: 204, 213, 334, 337, 619, 656,
658-661, 668, 669, 671, 742
Стефан Александрийский (Визан-
тийский): 696, 757, 758, 826, 838
Стильпон: 159, 160, 169, 171
Стобей, Иоанн: 907, 909
Антология
I, 15, 9: 748
I, 21, 7: 65
I, 21, 7 d: 65
II, 31, 34: 182
III, 1, 179: 30, 122
IV, 2, 39, 21: 188
Страбон
География XIII, 1, 54: 342
Стратон из Лампсака: 744, 747, 748
Суда: 159, 160, 835, 909
Схоларий, Георгий (Геннадий): 759,
845
Тавр, Кальвен (лат. Кальвизий): 699
Татиан: 779, 784, 785, 793
Речь против эллинов, 42, ср. 35:
784
29: 784
Теон из Смирны: 673
Теофраст: 81, 335, 338, 342-344, 662,
664, 740-748, 752, 903, 905, 906,
908
Метафизика
III, 6 а 15: 220
О головокружении, 9, р. 138 Wimmer:
32
Об ощущениях
25: 24
65: 76
Терпсион из Мегар: 158
Тертуллиан: 784, 789, 790, 807
*Adversus Marcionem <Против Марки-
она>* I, 23 сл.: 787
Adversus Praxeum <Против Праксея>,
14: 787
Apologeticum <Апологетик>, 46 и
47: 787
De anima <О душе>
1: 788
15, 6: 120 сл.
De carne Christi <О плоти Христа>,
5: 787, 788
*De praescriptione haereticorum <О пре-
скрипции против еретиков>*, 7:
788

- Теэтет: 656
 Тимагор: 169
 Тимон Флиунтский: 512, 513, 515-
 522, 525, 618, 625, 631, 635
 фр. 27 Diels: 180
 51 Diels: 521
 67 Diels: 519
 68 Diels: 520
 221 Usener: 523
 Тираннион из Амиса: 342, 750
 Трифон Иудей: 792
 Трасилл: 314, 761
 Туберон: 791
- Фавоний Евлогий: 702
 Фаворин из Арелата: 699
 Фавст: 780, 806
 Фалес: 7, 10-17, 24, 27, 98, 786, 808
 Фаний: 741, 744
 Федонд из Фив: 158, 216
 Федр (эпикурец): 698
 Фемистий: 183, 754
 Речи (Orationes)
 V, 69 b: 28
 XIII, 285 c: 162
 Феодор Асинский: 689, 690
 Феодор бар Конаи: 779
 Феодор из Кирены (Безбожник):
 121, 173-175
 Феодор Метохит: 758, 759, 842
 Феодор Мопсуэстийский: 825
 Феодор Продром: 758, 838
 Феодор Смирнский: 838
 Феодорит: 877
 Феопомп: 183
 Филипп из Мегар: 169
 Филипп Опунтский: 213, 315, 656
 Филодем из Гапар: 654, 748, 868
 О стоиках, РНегс 155 и РНегс
 339: 183
 Филократ: 795
 Филолай Кротонский: 63-66, 210
 DK 44 В 4: 65
 DK 44 В 6: 65
 Филон Александрийский (Иудей):
 672, 781, 782, 786, 792, 794, 795, 798
 Филон из Ларисы: 628-630, 668,
 669, 698
 Филон из Мегар: 171
 Филопон, см. *Иоанн Филопон*
 Филострат: 106, 126
- Жизнеописания софистов* I, 9: 110
 Фирмик Матерн: 698, 701, 702
 Фома Аквинский: 379, 843
 Формион: 213
 Фотий: 217, 634 635, 638, 639, 759,
 828, 834-836, 909
 Вопросоответы к Амфилохию, 77,
 137, 147: 757
 Фрасидем: 169
 Фрасимах из Коринфа: 169
 Фрасимах из Халкедона: 103, 104,
 106, 123, 124
 Фукидид: 103
 История Пелопоннесской войны
 III, 38-50: 123
 III, 82, 4-7: 207
 V, 84-116: 123
- Халдейские оракулы*, см. *Юлиан Тург*
 Халкидий, см. *Калкидий*
 Хамелеон: 741, 746
 Харакс, Иоанн: 833
 Хермон: 800
 Хировоск, Георгий: 833
 Холовол, Мануил: 841
 Хортасмен, см. *Иоанн Хортасмен*
 Хрисанфий: 689
 Хрисипп из Сол: 507, 508, 563, 567-
 570, 572, 579-581, 585, 588, 594, 597,
 599-602, 604, 605, 607, 613, 616, 665,
 800, 910
 Хумн, Никифор: 758, 842
- Цельс: 673, 775, 800, 801
 Цец (Цецес), Иоанн: 829, 839
 Комментарий к «Иллиаде», р. 126
 Nermann: 32
 Хилады X, 590-598 Leone: 829
 Цец (Цецес), Исаак: 839
 Цицерон: 174, 175, 183, 218, 349, 355,
 504, 561, 565, 566, 578, 600, 601, 618,
 653, 625, 629, 665-669, 697, 698, 702,
 704, 748, 749, 791, 806, 807, 880, 883
 О государстве: 702, 791
 О природе богов (De natura deorum):
 565
 I, 117-119: 121
 III, 22-23: 165
 О судьбе (De fato): 565, 600
 V, 10: 169
 VI, 12 - VII, 13 и IX, 17: 168

- Об обязанностях (De officiis):* 565
 III, 116: 177
Об ораторе III, 128: 102
Тускуланские беседы, I, 41: 743
Учение академиков (Acad.): 565,
 669
 I, 44–46: 620
 [II =] *Лукулл, II сл.:* 668
 II, 8: 629
 II, 49: 164
 II, 60: 624
 II, 67: 626
 [II =] *Лукулл, XXXVIII, 119:* 347
 II, 142: 174
 II, 143: 168
De finibus <О пределах блага и зла>:
 565
 I, 63–64: 530
 II, 2: 623
 III: 606
 III, 20–22: 608
 III, 23: 608
 IV: 669
 IV, 7: 578
 V: 348
 V, 1: 213
 V, 13: 748
De senectute <О старости> I, 3: 749
- Эдесий: 689
 Элиан
О природе животных XVI, 29: 61
Пестрые рассказы
 III, 36: 339
 IV, 70
 IV, 11: 184
 Элиас: 695, 696
In Cat. <Комментарий на «Категории» Аристотеля>, 107. 24–26: 755
 Элий Теон
Prognosticata, cap. 15: 751
 Эмпедокл: 56–63, 69, 70, 100, 620,
 786, 787, 853
 DK 31 В 2. 1–2: 57
 DK 31 В 8: 58
 DK 31 В 3. 9: 57
 DK 31 В 14: 58
 DK 31 В 23. 1–8: 60
 DK 31 В 57. 2–3: 60
 DK 31 В 61: 61
- DK 31 В 11. 9: 63
 DK 31 В 115. 1–6: 61
 DK 31 В 115. 9–12: 63
 DK 31 В 117: 62
 DK 31 В 135: 62
 DK 31 В 136: 62
 DK 31 В 141: 63
 Эней из Газы: 825
 Энесидем: 504
Пирроновы положения: 510, 511,
 517, 630–640, 834, 878
 Эномай: 188
 Эпиген 158
 Эпиктет 180, 183, 214, 504, 565, 588, 613,
 874
Беседы, II, 6–9: 613 сл.
 Эпикур: 50, 174, 176, 178, 180, 506–
 508, 509, 521–560, 591, 603, 643, 663,
 744, 747, 752, 785, 788, 795, 806, 868,
 883, 910
Ватиканское собрание изречений, 27:
 525
Главные мысли: 523
 XI: 524
 XXIII: 529
О природе: 555, 557, 558
 34. 28: 557
 34. 30. 7–27: 556
Письмо к Геродоту: 523, 531, 536
 37–38: 537
 38: 539
Письмо к Менекею
 122: 522
 123–124: 538
 134: 555
Письмо к Пифоклу, 86–87: 541, 542
 фр. 221 Usener: 523
 Эпитимид Киренский: 174
 Эраст: 213, 656
 Эратосфен из Кирены: 741, 906
 Эсхин: 153, 158, 216
Против Тимарха: 108
 Эфиоп из Птолемаиды: 173
- Юлиан Отступник: 180, 183, 186, 188,
 689, 772
Против невежественных киников
 [Речь VI], 13, 193 d: 186
 Юлиан Теург
Халдейские оракулы: 687, 689–692,
 694, 848

Юлиан Философ: 689

Юстин Гностик: 775

Юстин Философ (св.): 188, 790, 791,

793, 794

Апология

I, 46: 793

II, 13: 793

Разговор с Трифоном Иудеем VII,

1: 792

Яков Венецианский: 704

Ямвлих: 347-349, 685-691, 694, 704,

742, 756, 805, 825, 830, 845

Письмо к Анебону: 684, 686, 687

Протрептик: 105

40, 20 - 41, 2: 340

De mundo <О мире> (псевдоаристотелевский трактат): 805

Petī potōn (О законах): 106, 107, 125

Pythagorica

DK 58 B 34: 22

DK 58 B 4: 64

**М. Канто-Спербер, Дж. Барнз,
Л. Бриссон, Ж. Брюнсвиг, Г. Властос**

**ГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ
Том II**

Редакторы *В. П. Гайдамака, А. В. Матешук* (Часть восьмая)
Редактор карт *М. С. Белова*
Макет и верстка *А. В. Иванченко*

Подписано в печать 01.12.07. Формат 60 × 84/16
Тираж 1500 экз. Заказ № 2290

Издательство «Греко-латинский кабинет»® Ю. А. Шичалина
e-mail: info@mgl.ru, museumgl@rambler.ru
<http://www.mgl.ru>

Отпечатано в ППП «Типография «Наука»
121099, Москва, Шубинский пер., 6

ISBN 978-5-87245-131-0



9 785872 451310

