

ИНСТИТУТ ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ РАН

ЦЕНТР ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ИСТОРИИ

ЦЕНТР ГЕНДЕРНОЙ ИСТОРИИ



ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН

ЦЕНТР АНТИЧНОЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ И НАУКИ

ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ
В ИССЛЕДОВАНИЯХ И ПЕРЕВОДАХ

VIII



А К В И Л О Н

INSTITUTE OF WORLD HISTORY RAS

CENTRE FOR INTELLECTUAL HISTORY

CENTRE FOR GENDER HISTORY



INSTITUTE OF PHILOSOPHY RAS

CENTRE FOR ANCIENT AND MEDIEVAL PHILOSOPHY AND SCIENCE

ARISTOTLE

IDEAS AND INTERPRETATIONS



Edited by
Maya PETROVA



АКВИЛОН

ИНСТИТУТ ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ РАН

ЦЕНТР ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ИСТОРИИ

ЦЕНТР ГЕНДЕРНОЙ ИСТОРИИ



ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН

ЦЕНТР АНТИЧНОЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ И НАУКИ

АРИСТОТЕЛЬ

ИДЕИ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ



Под общей редакцией
М.С. ПЕТРОВОЙ



А К В И Л О Н

УДК 1/19
ББК 87.3
А 81

*Исследование выполнено при поддержке
Российского научного фонда (РНФ), в рамках Проекта (№ 15–18–30005)
«Наследие Аристотеля как конституирующий элемент
европейской рациональности в исторической перспективе».*



*Издание подготовлено при поддержке
Российского научного фонда (РНФ), в рамках Проекта (№ 15–18–30005)
«Наследие Аристотеля как конституирующий элемент
европейской рациональности в исторической перспективе».*

Рецензенты

*Член-корреспондент РАН, доктор исторических наук Ретина Л.П.
Доктор философских наук Мамчур Е.А.*

Аристотель: идеи и интерпретации / Под общей редакцией М.С. Петровой. — М.: Аквилон, 2017. — 580 с. (Гуманитарные науки в исследованиях и переводах [Т. VIII]; изд. с 2010 г. / Отв. ред. серии — М.С. Петрова).

В книге публикуются результаты историко-философских исследований концепций Аристотеля и его последователей, а также комментированные переводы их сочинений. Показаны особенности усвоения, влияния и трансформации аристотелевских идей не только в ранний период развития европейской науки и культуры, но и в более поздние эпохи — Средние века и Новое время. Обсуждаются впервые переведенные на русский язык ранние биографии Аристотеля. Анализируются те теории аристотелевской натурфилософии, которые имеют отношение к человеку и его телу.

Научное издание

ISBN 978–5–906578–31–0

© Коллектив авторов, 2017
© М.С. Петрова, общая редакция, составление, 2017
© Издательство «Аквилон», 2017

*Репродуцирование (воспроизведение) данного издания любым способом
без письменного соглашения с издателем запрещается.*

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ

Наследие Аристотеля как конституирующий элемент европейской рациональности (<i>М.С. ПЕТРОВА</i>).....	11
---------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

ТЕКСТЫ АРИСТОТЕЛЯ И ЕГО БЛИЖАЙШИХ ПОСЛЕДОВАТЕЛЕЙ

Е.В. АФОНАСИН

«Следы» прошлого... Аристотель — историк философии.....	13
------------------------------------------------------------	----

АРИСТОТЕЛЬ

[<i>Избранные фрагменты и свидетельства об утраченных сочинениях</i>].....	32
------------------------------------------------------------------------------	----

Протрептик [32]. О философии [33]. О пифагорейцах [40].

О философии Архита [47]. О Демокрите [47]. О поэтах [48].

(Перевод с древнегреческого языка и примечания *Е.В. АФОНАСИНА*)

Е.В. АФОНАСИН

Два трактата Аристотеля о движении животных (<i>De motu animalium</i> и <i>De incessu animalium</i>).....	53
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

АРИСТОТЕЛЬ

<i>О движении животных</i>	58
----------------------------------	----

(Перевод с древнегреческого и примечания *Е.В. АФОНАСИНА*)

АРИСТОТЕЛЬ

<i>О передвижении животных</i>	74
--------------------------------------	----

(Перевод с древнегреческого языка и примечания *Е.В. АФОНАСИНА*)

Е.В. АФОНАСИН

<i>Метафизика</i> Теофраста (Предисловие к переводу).....	93
-----------------------------------------------------------	----

ТЕОФРАСТ

<i>О первых началах. Метафизика</i>	98
-------------------------------------------	----

(Перевод с древнегреческого языка и примечания *Е.В. АФОНАСИНА*)

Е.В. АФОНАСИН

Дикеарх из Мессины (Предисловие к публикации фрагментов и свидетельств).....	116
---------------------------------------------------------------------------------	-----

ДИКЕАРХ

[<i>Фрагменты и свидетельства</i>].....	129
-------------------------------------------	-----

Сочинения [129]. Биографические свидетельства [130].

О душе [131]. Философская биография [137].

Культурная история [145]. Политика [155].
 Состязания. Литературная критика [156]. Гипотезы [160].
 География [161].
 (Перевод с древнегреческого языка и примечания *Е.В. АФОНАСИНА*)

ИНТЕРПРЕТАЦИИ
 БИОГРАФИИ АРИСТОТЕЛЯ

<i>М.В. ЕГОРОВ</i>	
Античные биографии Аристотеля.....	172
<i>Vita Hesychii. Жизнь Аристотеля и его сочинения.....</i>	191
(Перевод с древнегреческого языка и примечания <i>М.В. ЕГОРОВ</i>)	
<i>Vita Marciana.....</i>	200
(Перевод с древнегреческого языка и примечания <i>М.В. ЕГОРОВ</i>)	

КОНЦЕПЦИИ АРИСТОТЕЛЯ
 И ИХ ПОСЛЕДУЮЩЕЕ ВОСПРИЯТИЕ

<i>Н.П. ВОЛКОВА</i>	
О делении философских дисциплин и единстве философского знания у Аристотеля.....	213
<i>Н.П. ВОЛКОВА</i>	
Ум и умопостигаемое как предмет науки о душе у Аристотеля.....	224
<i>В.В. ПЕТРОВ</i>	
Учение Аристотеля о росте и растущем и идентичность тела индивида.....	245
<i>М.С. ПЕТРОВА</i>	
Рецепция текстов Аристотеля в латинском платонизме Поздней Античности.....	281
<i>М.А. ВЕДЕШКИН</i>	
Тексты Аристотеля в системе философского образования IV века (на примере биографии Юлиана Отступника).....	295
<i>М.С. ПЕТРОВА</i>	
Прояснение смысла и содержания фрагмента <i>Об опьянении</i> , приписываемого Аристотелю, посредством <i>Сатурналий</i> Макробия....	307

<i>М.С. ПЕТРОВА</i>	
Элементы естественнонаучных концепций Аристотеля в средневековой онейрокритике.....	322
<i>О.В. ОКУНЕВА</i>	
Аристотель и формирование представлений о коренных народах Нового Света у европейских авторов XVI века.....	333
ИЗ ИСТОРИИ МЕДИЦИНЫ	
<i>Д.А. БАЛАЛЫКИН</i>	
Античная медицина после Герофила.....	350
<i>Д.А. БАЛАЛЫКИН, Н.П. ШОК</i>	
Аподиктический метод в традиции рациональной медицины: Гиппократ, Аристотель, Гален.....	398
<i>Д.А. БАЛАЛЫКИН</i>	
Микроструктура живой материи в натурфилософской системе Галена.....	424
<i>Д.А. БАЛАЛЫКИН</i>	
Физиологический эксперимент как основа аргументов Галена в полемике с оппонентами: на примере второй книги <i>Об учениях Гиппократа и Платона</i>	452
<i>А.Ю. СЕРЕГИНА</i>	
Аристотелевская традиция и популярная медицинская литература XVII века: <i>Джейн ШАРП. Книга повитух</i>	487
I. «Спор о женщинах».....	487
II. Джейн Шарп читает Аристотеля?.....	493
III. Усвоение идей Аристотеля вне университетской культуры в Англии XVII века.....	499
<i>Джейн ШАРП. Книга повитух</i>	506
Часть первая. Главы X – XVIII.....	506
Часть вторая. Главы I – II; V – VI; VIII.....	527
(Перевод с английского языка и примечания <i>А.Ю. СЕРЕГИНОЙ</i>)	
АННОТАЦИИ / SUMMARIES.....	552
АВТОРЫ / CONTRIBUTORS.....	573
CONTENTS.....	575



Бюст Аристотеля. Мрамор. Римская копия, выполненная с греческого оригинала (из бронзы) Лисиппа (330 г. до н.э.). Алебастровая мантия — позднее дополнение. Ныне хранится в Национальном музее Рима. Инвентарный номер — 8575.

Изображение находится в общественном достоянии.

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Aristotle_Altemps_Inv8575.jpg?uselang=ru

(ноябрь, 2017)

НАСЛЕДИЕ АРИСТОТЕЛЯ КАК КОНСТИТУИРУЮЩИЙ ЭЛЕМЕНТ ЕВРОПЕЙСКОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ

ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ...

Вряд ли кто-то будет оспаривать тот факт, что наследие Аристотеля является фундаментом развития науки как в западной Европе (латинская и греческая традиции), так и на Востоке. — Аристотель впервые оформил в отдельные дисциплины целый ряд наук, среди которых этика, физика, политические науки... Общая направленность аристотелизма на научный подход к изучению природы и человека не только заложила основы развития естественных и гуманитарных дисциплин, составляющих отличительную черту европейской рациональности, но и показала, что всё последующее развитие европейской мысли характеризуется усвоением, трансформацией и развитием аристотелизма — будь то Античность, Средние века или Новое время.

Не случайно в последние десятилетия в мировой науке аристотелевские исследования развиваются исключительно интенсивно, формируя соответствующую научную среду. По этой причине столь важно появление настоящего коллективного труда, направленного на комплексный анализ наследия Аристотеля в рамках таких дисциплин, как история философии, интеллектуальная история, история идей и науки, а также естествознание.

Публикуемые в книге исследования и переводы представляют собой лишь избранный часть тех работ, которые были выполнены в рамках поддержанного Российским научным фондом междисциплинарного проекта (№ 15–18–30005) «Наследие Аристотеля как конституирующий элемент европейской рациональности в исторической перспективе. Коллектив ученых, среди которых историки философии, собственно, историки, а также специалисты по истории науки, работал в области как гуманитарного, так и естественнонаучного знания (в той части, в которой натурфилософия связана с античной медициной), задействовав, помимо базовых, инновационные методы и методики проведения исследований (среди которых метод релевантных контекстов, интертекстуальный подход к источнику, требующий специальных герменевтических процедур, просопографический анализ).

Авторы предприняли комплексное, историко-философское и историко-филологическое исследование концепций самого Аристотеля и его последователей. В частности, ими были изучены особенности усвоения, влияния и трансформации основополагающих идей Аристотеля не только в Античности, но и в Средние века; показано место греческого мыслителя в ранней биографической традиции; исследована рецепция указанной тематики и собственно идей Аристотеля в исторической перспективе и постаристотелевской парадигме Нового времени. Особую значимость, на наш взгляд, имеет блок исследований, связанный с изучением тех идей аристотелевской натурфилософии, которые имеют отношение к человеку и психосоматике — телу и душе (что впоследствии было воспринято античной медициной) и которые коррелируют с антропологией, этикой и психологией. На широком временном диапазоне (от Античности вплоть до Нового времени) показано проникновение идей Аристотеля о теле и телесности в различные концепции, а также интеллектуальные, ментальные и социальные практики, с выявлением в них тех составляющих, которые, зародившись в Античности, были усвоены в Средние века, а затем восприняты в трансформированном виде в Новое время, заложив основы общеевропейского научного знания.

* * *

Мы выражаем надежду, что это издание будет способствовать дальнейшей консолидации научного сообщества вокруг изучения наследия Аристотеля во всей его полноте, а опубликованные работы окажут многонаправленное и комплексное воздействие на целый ряд научных дисциплин, придав определенное ускорение их развитию.

М.С. ПЕТРОВА

Е.В. АФОНАСИН

«СЛЕДЫ» ПРОШЛОГО... АРИСТОТЕЛЬ — ИСТОРИК ФИЛОСОФИИ*

...почему не быть мудрыми всем тем изречениям, которые Аристотель назвал следами (ἐγκυκλιόματα), оставшимися, благодаря своей краткости и разумности, после того, как вся древняя философия погибла во вселенской катастрофе?

(АРИСТОТЕЛЬ, *О философии*, фр. 8)

I

Человеку свойственно стремиться к знанию (*Метафизика* 980a1). Не потому ли Аристотеля так привлекает, согласно доксографам, изречение «Познай себя»? (*О философии*, фр. 1–3 Ross¹). Даже сама любовь к жизни — это проявление нашего стремления к познанию: «Ведь жизнь ценят ради возможности ощущения и, прежде всего, способности видеть; а любят эту способность в высшей мере потому, что, в сравнении с другими ощущениями, она является лишь разновидностью знания» (Ямвлих, *Протреник* 4 = Аристотель, *Протреник*, фр. 7 Ross). Правда, в отличие от Сократа, для Аристотеля самопознание уже не представляется важнейшей целью философии. Преследование «мудрости» включает в себя также и изучение природы и, что самое главное, представляется не индивидуальным, а коллективным делом, историю которого можно проследить вглубь веков. Мудрость накапливается: древние веками осваивали навыки и знания, теряя их в периоды катаклизмов и затем открывая заново. Аристотель пристально вглядывается в «следы» (ἐγκυκλιόματα) знаний, ведущие к древнейшим цивилизациям (*О философии*, фр. 8), погру-

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФ, в рамках проекта (№ 15–18–30005) «Наследие Аристотеля как конституирующий элемент европейской рациональности в исторической перспективе». Впервые опубликовано: ΣΧΟΛΗ (Schole) 11 / 2 (2017). С. 570–585.

¹ Здесь и далее нумерация свидетельств об утраченных сочинениях Аристотеля дается по изданию Д. Росса (Ross 1955). Перевод избранных свидетельств публикуется *ниже*.

жаясь в проблематичный вопрос о влиянии восточной мудрости на греческую философию (фр. 6). Орфика, такая же далекая и древняя, упоминается в этой же связи (фр. 7). При этом, каждый раз Аристотель видит историческую перспективу и не упускает случая упомянуть об этом, очевидно, имея в виду нечто большее, нежели мифический потоп в духе Платонова *Политика*. Человеческие цивилизации переживали периоды расцвета и упадка, иногда исчезая почти полностью («как это случилось, как говорят, во времена Девкалиона», фр. 8). Выжившим после катаклизма, как и на заре человеческой истории, сначала пришлось заново осваивать самое необходимое для выживания, что придавало ценность любым выводящим на свет (φῶς) и дающим «ясность» (σάφεια) ремеслам, которые поэтому стали называться «мудростью» (σοφία). Обеспечив себя самым необходимым, люди научились изготавливать «красивое и изящное», и наилучшие достижения вызывали у них столь великое восхищение, что они стали расценивать их как результат божественного вдохновения, ниспосланного богами. Ямвлих и Аристокл (у Филопона) таковыми считают музыку, поэзию, изобразительные искусства и архитектуру. Наверное, сюда же можно отнести и такие, традиционно «дарованные богами», искусства, как письмо, счет и т.д. Следующий, по представлению Аристотеля, этап восстановления цивилизации связан с организацией самого общества: человеку потребовались законы, «связующие полис», и умение их установить также напрямую связывали с мудростью, а людей, их предложивших, стали называть мудрецами (*О философии*, фр. 8, ср. фр. 3–4 и *Протретики*, фр. 8). За установлением политической добродетели последовал рост познаний в области медицины («изучения тел»), познания природы и, по словам Ямвлиха, «геометрии, счета и других дисциплин» и, наконец, пришло время для освоения высшей мудрости, учения о первых началах. Такова общая историческая ретроспектива, причем, по сообщению Цицерона и, независимо от него, Ямвлиха (*Протретики*, фр. 8), Аристотель считал, что учитывая существенные приращения в науках, достигнутые за последнее время, в том числе и его собственными трудами, философия достигла такой степени развития, что вполне способна в ближайшее время прийти к завершению (Цицерон и Ямвлих не разделяют подобного оптимизма).

О своих предшественниках Аристотель пишет постоянно, в *Метафизике* А, в первой книге трактата *О душе* и т.д. Кроме того, он написал ряд специальных сочинений, посвященных конкретным поэтам и философам. Ни одно из них, к сожалению, до нас не дошло. В списках произведений Аристотеля упоминаются книги, в которых содержится критика Алкмеона, Ксенофана, Мелисса, Зенона и Горгия (входящий в состав *Аристотелевского корпуса* текст *О Мелиссе, Ксенофане и Горгии* Аристотелю не принадлежит), книга о пифагорейцах, выдержки из «проблем» Демокрита, книги о философии Спевсиппа и Ксенократа, выдержки из

Тимея и сочинений Архита, выдержки из *Государства* и *Законов* Платона, а также ряд сочинений о поэтах и трагиках².

II

Древних поэтов цитируют и Платон и другие авторы классического периода, как для подтверждения своих мыслей, так и просто для украшения речей³, однако Аристотель, как показывают каталоги приписываемых ему сочинений, написал целый ряд специальных работ, посвященных различным литературным жанрам, например, *Гомеровские вопросы*, книгу о Гесиоде и, в целом, о поэтах, книги *О трагедиях*, *О пословицах* и специально об Архилохе, Еврипиде и т.д., а также составлял различные перечни, вроде списков победителей на Олимпийских, Пифийских и Дионисийских играх, должно быть имеющие значение для установления относительной хронологии. Ничего подобного до нас не дошло. Сохранились лишь первая книга его трактата о поэзии (*Поэтика*) и немногие фрагменты и свидетельства о его раннем сочинении *О поэтах*⁴. По сообщению доксографов это послед-

² Немногочисленные свидетельства о содержании книг *О пифагорейцах*, *О философии Архита*, *О Демокрите* и *О поэтах* публикуются ниже.

³ Например, Платон спорит с Эсхилом по поводу того, как устроена дорога в Аид (*Федон* 108a) и затем цитирует описание Тартара у Гомера (112a). Отправляясь на смерть, Сократ говорит, что «нынче меня призывает судьба, как сказал бы какой-нибудь герой из трагедии» (115a). В другом месте (*Пир* 174b–c) Сократ критикует Гомера, который, по его мнению, неверно понял одну поговорку, в этом же диалоге Эриксимах начинает свою речь со строчки из Еврипида (177a), а Федр без устали цитирует Гесиода (178b сл.) и т.д. «Крылатые» поэтические строки собирали еще софисты и риторы для украшения речей. Например, известно, что специальную антологию литературных цитат составил Гиппий (Климент Александрийский, *Строматы* 6.15.1). Конечно, поэтические вкрапления не только украшали прозаические сочинения, но и помогали их авторам лучше выразить свои мысли. И хотя здесь можно усмотреть элементы литературной критики, все же, это вряд ли можно назвать теорией или историей литературы.

⁴ На самом деле наши авторы то говорят, что используют диалог «*О поэтах*» (фр. 1), то ссылаются на «*третью книгу О поэзии*» (фр. 1 и 8), «*первую книгу О поэтах*» (фр. 3) или «*вторую книгу О поэтах*» (фр. 11). При этом в списках сочинений Аристотеля (как у Диогена Лаэртия, так и в *Vita Menagiana*) говорится, что сочинение *О поэтах* было в трех книгах, и сам Аристотель несколько раз со ссылкой на свое сочинение о поэзии сообщает информацию, которая не содержится в известном нам тексте *Поэтики* (*Риторика* 1372a1, 1405a6, 1419b6, *Политика* 1341b40). Отсюда следует, что имеющиеся у нас свидетельства могли быть извлечены из нескольких сочинений Аристотеля, связанных с поэзией. Новое исследование свидетельств об утраченных сочинениях Аристотеля о поэтах и поэзии готовит М. Ornaghi (Torino), однако эта работа, насколько мне известно, еще не опубликована.

нее было написано в форме диалога, но никаких следов диалогической структуры в дошедших до нас текстах не отражено. Как бы там ни было, Аристотель снова предстает перед нами в ипостаси историка философии или, шире, культуры. Ему принадлежит уникальная история о происхождении Гомера (фр. 8). В другом фрагменте, в контексте обсуждения Еврипида, он пытается дать научное объяснение обычаю этолийцев отправляться на войну в одном ботинке (фр. 6). Размышления неоплатоников со ссылкой на Аристотеля о том, почему Платон предлагает удалить поэзию из государства (фр. 5), весьма примечательны, однако в этих сообщениях ничто не указывает на то, что наши авторы используют именно это сочинение Аристотеля. Все оставшиеся свидетельства носят литературно-биографический характер. Аристотель сообщает о литературных предпочтениях Эмпедокла (фр. 2) и на основе списков Олимпийских победителей уточняет время его жизни (фр. 2), приводит подробный список поэтов и их «хулителей» (фр. 7) и, наконец, рассматривает вопрос о происхождении диалога как литературного жанра (фр. 3 и 4). Оказывается, что жанр диалога трудно классифицировать (он нечто среднее между прозой и поэзией⁵) и первым писать диалоги начал не Зенон Элейский, как это обычно считается, и тем более не Платон, а некий Алексамен. Это сообщение, видимо, показалось Афиняно столь удивительным, что он привел дословную цитату из Аристотеля (фр. 3). Эти разрозненные данные не позволяют восстановить содержание сочинения *О поэтах*, кроме того, ничто не указывает на то, что это был диалог (возможно, диалогом его делала внешняя «рамка», подобная той, что отличает *Тимей* или *Законы* Платона). Тем не менее ясно, что в нем доминировала биографическая составляющая: Аристотель обсуждал происхождение того или иного поэта, время и образ его жизни, поэтические сочинения, их стиль и судьбу, приводил анекдоты и отдельные события из жизни, а также, возможно, формировал какие-то списки и каталоги. Не исключено, что все сочинение представляло собой подготовительные заметки к теоретическому исследованию литературных жанров, предпринятому в *Поэтике*, подобно тому, как многочисленные *Политии* (из которых до нас дошла лишь Афинская) могли подготовить читателя к освоению *Политики*, а *История животных* — поспособствовать лучшему пониманию более теоретических биологических трактатов⁶.

⁵ То есть диалогу присущи элементы, характерные как для поэтического произведения, так и прозаического, что не удивительно, учитывая известную мысль Аристотеля о том, что поэзия от прозы отличается не формой, а содержанием и история Геродота в стихах все же останется историей (*Поэтика* 1451b).

⁶ См. *История животных* 491a7 сл., где Аристотель отмечает, что изучение образа жизни различных животных, их характера и назначения отдельных частей должно предшествовать попытке постижения причин явлений («начинать с истории всякой вещи — это естественный метод»).

Как отмечалось выше, фрагмент 5 (Ross) проблематичен. С одной стороны, в сообщениях Ямвлиха и Прокла угадывается Аристотелева теория очищения, в его духе выраженная в биологических и медицинских терминах, с другой стороны, создается впечатление, что для того, чтобы обсуждать эту тему, неоплатоникам незачем было обращаться к утраченному сочинению *О поэтах*. О том, что критика Гомера в духе Ксенофана, Гераклита, софиста Зоила и, наконец, Платона⁷ слишком односторонняя, Аристотель достаточно сказал в *Поэтике*, в значительной степени восстанавливая альтернативную традицию аллегорического толкования древних поэтических текстов, должно быть восходящую еще к Теагену из Регия, Метродору и Демокриту⁸. Об этом нам больше сказало бы утраченное сочинение Аристотеля *Гомеровские вопросы* (в шести или даже десяти книгах!), но, к сожалению, о нем сохранились лишь разрозненные свидетельства в одноименном трактате Порфирия, который дошел до нас частично в виде фрагментов в схолиях к Гомеру (новое издание: MacPhail 2011).

Действительно, согласно Аристотелю, древнего автора легко обвинить в аморальности, однако во всех случаях это лишь часть общей картины. Для адекватной оценки литературного произведения следует, кроме этических вопросов, рассматривать еще четыре типа проблем, таких как изображение невозможного, неразумного, противоречивого и, наконец, нарушение художественных стандартов (*Поэтика* 1460b5 сл.). Произведение искусства следует оценивать по канонам, принятым для произведений искусства, а не с точки зрения бытующей в обществе морали или текущего положения дел в политике («для художественного творения убедительное невозможное лучше неубедительного возможного», 1461b11). Тогда может оказаться, что неразумные или аморальные поступки героев Гомера как раз неплохо отражают его художественный замысел. Так от Порфирия мы узнаем, что, согласно Аристотелю, местные обычаи древних народов могут сильно отличаться от наших. Например, отвратительное с нашей точки зрения поведение Ахилла, надругавшегося над телом Гектора (*Илиада* 24.15 сл.), было типично для того времени и подобное поведение до сих пор практикуется в Фессалии (Порфирий, *Гомеровские вопросы*, MacPhail 258–260; fr. 166 Rose). Ахилл был родом из Фессалии, что объясняет региональную привязку, хотя никакими альтернативными данными о подобном обычае этого региона мы не располагаем. Критика очевидным образом направлена против Платона (*Государство* 391b). С точки зрения историка Аристотель подходит и к

⁷ Ксенофан, фр. 11 DK, Гераклит, фр. 42 DK, Зоил, фр. 1–19 FGrHist. Наиболее известное место у Платона — вторая и третья книги *Государства*.

⁸ Теаген, фр. 2 DK, Метродор, фр. 3–6 DK, Демокрит, фр. 25 DK (который также написал книгу *О поэтах*).

объяснению того, почему у постели спящего Диомеда стояли копья, воткнутые в землю (*Илиада* 10.150 сл.). Это потому, отвечает Стагирит, что Гомер всегда изображает события так, как они были в то время, и подобный обычай вообще характерен для варваров (MacPhail 284–285; fr. 160 Rose). Это место из *Илиады* Аристотель упоминает и в *Поэтике* (1461a), отмечая, что так до сих пор поступают иллирийцы.

Согласно Аристотелю, история от поэзии отличается тем, что первая имеет дело с уже случившимся (τὰ γένομενα), а вторая с тем, что может случиться (οἷα ἂν γένοιτο). В этом смысле первая повествует о единичном, а вторая касается всеобщего, причем всеобщее — это то, что подобает делать или говорить тому или иному персонажу (*Поэтика* 1451a37 сл.). Разумеется, речь идет о чисто описательной истории, «логографии», так как далее Аристотель недвусмысленно отмечает, что некоторые исторические события могут относиться к вероятному ходу вещей. Именно такой эффект достигается в повествовательной поэзии за счет придания событию цельности и «органичности» (1459a18 сл.). Верно это и не только для поэзии. Так, в *Политике* Аристотель рассказывает почему полезно собирать популярные истории о том, как людям удалось нажать состояние. К примеру, сообщается, что Фалес проявил свою мудрость в том, что, предвидя большой урожай оливок, арендовал зимой все маслобойни с тем, чтобы осенью отдать их на откуп по существенно более высокой цене. Подобным же образом может поступить и государство, оказавшееся в стесненном состоянии: для этого просто достаточно установить какую-нибудь монополию. Аристотель специально отмечает, что этот пример рассказывают о Фалесе, но рассматривать его можно и с общей точки зрения (1259a7–9). Точно так же, в другом месте и по другому поводу он оговаривается, что «если это случилось не с Сарданапаллом, то могло произойти и с кем-нибудь еще» (*Политика* 1312a3). Более того, не все социальные или культурные явления имеют или заслуживают иметь свою историю. Так, можно описать «последовательные изменения, которые претерпела» трагедия, однако комедия, «так как ее поначалу не воспринимали всерьез», не удостоилась своей истории (*Поэтика* 1449b1 сл.). Таким образом, всякое заслуживающее внимания явление имеет свое начало и свою цель, и задача состоит в том, чтобы их обнаружить, причем первое — это скорее задача историка, а вторая — философа⁹.

⁹ Возможно, по этой причине Аристотель уделяет так мало внимания современной ему истории: за смещением мифологии и истории у Геродота он не разглядел зарождающуюся науку о прошлом, уже оформившуюся в трудах таких писателей, как Фукидид и Ксенофонт. Подробнее см. Powell 1987, Bartky 2002, Carli 2011.

III

Рассуждая о своих предшественниках, Аристотель не только хронологически делит их на «древних» и «современных», но и классифицирует по роду занятий как поэтов, теологов, мудрецов, физиков, философов и т.д. Это деление далеко не всегда сохраняется, так что поэт может легко стать теологом или философом (яркий пример — Эмпедокл¹⁰), а о древних говорится как о современниках (что, возможно, связано с попыткой проследить преемственность идей, к примеру, от Пифагора до Спевсиппа). Хороший пример — *Метафизика* N, 1091a33 сл. Обсуждая идеи-числа, Аристотель задает вопрос о том, как соотносятся между собой первые числовые начала и идея благого и прекрасного. Какова история этого вопроса? Верно ли, что лишь современные философы додумались до того, что «благо само по себе» — это наилучшее, или же эта мысль более древнего происхождения? И если да, то кто об этом сказал впервые? Так вот, «древнейшие из поэтов» считают, что управление миром последовательно переходит от хронологически первых начал, вроде Неба, Хаоса или Океана, к пришедшим вслед за ними и более совершенным, таким как Зевс, причем оказывается, что мнение древних поэтов совпадает с мнением некоторых «нынешних» (должно быть, философов). Разумеется, в виду имеется Спевсипп, известный своей иерархичной теорией первых начал¹¹. Однако следующие за «древними поэтами» «теологи» уже «не обо всем рассуждают в форме мифа»: Ферекид и маги (ср. *О философии*, фр. 6), и тем более «позднейшие мудрецы», вроде Эмпедокла и Анаксагора, уже склонны считать первое порождающее начало наилучшим. Итак, налицо как происхождение этой нетривиальной мысли, так и последующий прогресс философских знаний в ее отношении. Аристотель присоединяется к последним.

В *Метафизике* A, 983b сл. Аристотель привлекает мнения предшественников для обоснования своей теории о том, что первые начала, о которых рассуждают самые разные поэты, теологи, физики и философы, как прежде, так и ныне, сводятся к четырем причинам (материальной, формальной, действующей и целевой). Большинство «первых филосо-

¹⁰ См. *Поэтику* 1447b15–21, где Аристотель специально отмечает то обстоятельство, что гекзаметр сам по себе не делает сочинение поэтическим («между Гомером и Эмпедоклом нет ничего общего, кроме метра»), поэтому Эмпедокл — это скорее физик, нежели поэт.

¹¹ Ямвлих в *Общей математической науке* (16.10–14, 18.9–12) сообщает, что Спевсипп отказывается приписывать «благо и красоту» единому, так как оно находится за пределами добра и зла. Лишь на уровне числа можно говорить о красивом, а о благом — лишь на уровне души. На более низких уровнях бытия добро не исчезает, однако появляется зло. Подробнее см. Falcon 2000 и Dillon 2003, 40 ff. (Диллон 2005, 53 сл.).

фов» усматривали в природе лишь материальную причину, таковой считая некое всегда сохраняющееся естество — одно, например, воду («древнейшие теологи» и Фалес, «основатель такого рода философии»), воздух (Анаксимен и Диоген) или огонь (Гиппас и Гераклит), четыре элемента (Эмпедокл) или же бесконечное их число (Анаксагор). Хорошо, пусть всякое возникновение и уничтожение происходит из некоего неизменного субстрата, но какова причина изменения? (984a20 сл.) Некоторые решили, что сущее неизменно и движения не существует (Парменид, Мелисс, Зенон), и Аристотель, если верить Сексту Эмпирику (*О философии*, фр. 9), насмешливо назвал их *στασιώτας* и *ἀφυσίκοις*, то есть сторонниками неизменного и противниками природы, так как отрицая, что природа есть источник движения, они отвергают саму природу. Другие стремились найти источник движения в самой природе, например, приписывая двигательную природу огню (984b5). Но огонь или земля не могут сделать некоторые вещи хорошими и прекрасными, так что сама истина заставила их искать дальше. Лучший ответ нашел Анаксагор, предположив, что причиной миропорядка является некий ум, находящийся как в живых существах, так и в природе. Однако до него нечто подобное, по сведениям Аристотеля, говорил Гермотим из Клазомен, а еще до него Гесиод, который, как и Парменид, причиной движения объявил некое вождеющее начало. Эмпедокл пошел дальше и ввел еще одно движущее начало, ответственное за беспорядок и уродство. Особняком в этом описании оказались Левкипп и Демокрит (см. 985b3 сл. и единственный фрагмент из специальной книги *О Демокрите*, публикуемый ниже), также ограничившиеся двумя причинами, материальной и движущей. Рассуждение о геометрическом сочетании атомов должно было напомнить Аристотелю «так называемых» пифагорейцев, к которым он отнес всех философов, считавших началами числа и гармонические сочетания. По имени ниже упоминается лишь Алкмеон, однако сообщение о десяти небесных телах может быть отнесено к неупомянутому здесь Филолаю. Аристотель же отсылает читателя к своей работе о пифагорейцах (фрагменты которой публикуются ниже), тем самым оправдывая столь скомканный рассказ. Здесь ему важно зафиксировать тот факт, что началами у пифагорейцев оказываются те или иные противоположности, однако неясно, как их свести к обозначенным причинам, разве что предположить, что «беспредельное и единое и есть сущность того, о чем они сказываются, а значит число — это сущность всего» (987a16–17). Вершиной размышления о двух причинах оказываются учение Парменида, которое, в отличие от более грубых теорий Мелисса и Ксенофана, единое вводит как мыслимое, множественность — как чувственно воспринимаемое, а две причины или два начала, теплое и холодное, соотносит затем («сообразуясь с явлениями») с сущим и несущим. Вот как размышляли о причинах «более ранние философы» и некоторые «следующие за ними» (987a28).

Изучение третьей, формальной причины — это заслуга Платона. Формы (эйдосы) постулируются в качестве причин всего остального, начала же двояки: как материя — это «большое и малое», а как сущность — единое, так как числовые формы образуются из большого и малого через причастность к единому. Промежуточные математические предметы постулируются потому, что, в отличие от чувственно воспринимаемых вещей, они вечны и неподвижны; от форм же их отличает то, что они способны безгранично множиться, тогда как форма всегда единственная (987b14–21). Каковы истоки подобного учения? Платон, по мнению Аристотеля, развил пифагорейское учение, дополнив его гераклитовскими воззрениями о текучести чувственно воспринимаемого и сократическим стремлением дать определение всеобщему (987a29 сл.). Однако материальное начало при подобном подходе понимается превратно: платоники думают, что из одной материи можно получить многое, а форма (эйдос) прилагается к ней лишь единожды, однако на самом деле из данной материи можно получить лишь один стол, а придающий этой материи форму, оставаясь одним, может произвести множество столов; точно так же, женскому началу для оплодотворения достаточно одного совокупления, тогда как одно мужское начало способно оплодотворить много женских и т.д. (988a2 сл.). Возражения против академической философии Аристотель высказывает постоянно, как в известных нам сочинениях (в особенности ниже, 990b1–993a10), так и в утраченных трудах (*О философии*, фр. 10), особенно возражая против теории о том, что идеи — это числа, отличные от математических (*О философии*, фр. 11).

Итак, материальную, формальную и действующую причины предшествующие философы объяснили, хотя и не всегда отчетливо, однако «то ради чего происходит изменение» никто из них не рассматривал в качестве причины. Ведь рассуждающие об уме (Анаксагор) или дружбе (Эмпедокл) считают эти причины благом, но не в том смысле, что ради них нечто возникает или существует, те же, кто природу блага приписывают единому или сущему (Платон), благо считают причиной сущего, но не тем, ради чего оно существует или возникает (988b5 сл.). Кроме того, каждая из этих теорий вызывает многочисленные затруднения. Так, постулирующие элементы лишь для тел, явно заблуждаются, так как не учитывают существование бестелесного (988b22 сл.). Нелепо утверждать и то, что изначально все находилось в смешении, ведь природе не свойственно что угодно смешивать с чем угодно, однако если вдуматься в то, что хотел сказать Анаксагор, то его учение окажется более «созвучным нашему времени... так что хотя он и выражает свои мысли неправильно и неясно, однако хочет сказать что-то близкое к тому, что говорят позднейшие философы и что в настоящее время более очевидно» (989ab и 18–20, пер. М.И. Иткина). «Так называемые пифагорейцы» успешно исследуют высшие области сущего, однако их теории не годятся для рассужде-

ний о природе, и они ничего не знают о причинах движения (990a7 сл.), что не мешает им рассуждать о движении небесных тел, разделяя, вместе с Платоном, числа-причины и чувственно воспринимаемые числа (990a30). Эту же мысль Аристотель специально подчеркивает в заключение *Метафизики* α, отмечая, что математической точности можно ожидать лишь от нематериальных предметов, тогда как для изучения материальной природы нужны иные методы (995a15–17).

Значит, заключает Аристотель, ни один из философов не был в состоянии найти какую-либо иную причину, кроме тех, что указаны в начале и свою задачу видит в том, чтобы довести это учение до совершенства и разрешить связанные с ним затруднения (988b18 сл. и 993a12 сл.).

Ретроспектива прекрасно обрисована, хотя читателя, конечно, не покидает вопрос: действительно ли Фалес, Эмпедокл или Парменид стремились решить те задачи, которые им приписывает Аристотель?

Эту проблему не обошел ни один из современных историков античной философии. Гарольд Чернисс знаменит подробным критическим анализом источников ранней греческой философии (Cherniss 1935), Платона и Академии (Cherniss 1944), Плутарха (Cherniss 1976) и др. Свой подход к Аристотелю как историку философии он хорошо сформулировал в лекции 1951 г.:

К сожалению, позднейшая философия серьезно ограничила и, в определенном смысле, лишила нас прямого доступа к досократикам. До нас не дошло ни одного цельного сочинения досократического философа, и большая часть доступных нам отрывочных и разрозненных фрагментов сохранилась потому, что философы, жившие после Сократа, цитировали их в своих диалектических целях, или потому, что позднейшие комментаторы этих философов цитировали их для того, чтобы прояснить некоторые из утверждений о досократиках, которые они обнаруживали у комментируемых авторов (Cherniss 1951, 319).

Как следствие, продолжает Чернисс, все дошедшие до нас прямые цитаты из произведений ранних греческих философов, в той или иной степени, представляют собой результат их истолкования, переработки или адаптации Платоном, Аристотелем, стоиками, скептиками или другими античными авторами с целью включения в собственный философский дискурс, причем, древнейший очерк досократической философии, восходящий к Теофрасту, не лишен этого недостатка, так как в составленной им «истории философии» досократики описываются не только, что естественно ожидать, в полном согласии с общей перипатетической картиной развития философской мысли, но и в соответствии с той конкретной интерпретацией, которую можно найти у Аристотеля. Единственным надежным лекарством в этой ситуации могло бы стать внимание

к контексту: если мы поймем по какому поводу и с какой целью тот или иной автор цитируется или истолковывается позднейшим писателем, то у нас появится надежда адекватно оценить то или иное свидетельство, а также понять, можно ли ему доверять. Но проблема как раз в том, что доксография этого контекста уже лишена. Доксографы перечисляют мнения своих предшественников как если бы это были ответы на один и тот же вопрос, кем то до них поставленный. Именно так устроена первая книга *Метафизики*, оказавшая затем, через Теофраста, определяющее влияние на формирование нашего представления об истории философской мысли. Конечно же, Аристотель был вправе усматривать истоки своей собственной теории о четырех причинах в трудах своих предшественников, и его оптимизм по поводу того, как далеко он, по сравнению с ними, продвинулся в решении этой проблемы, также оправдан. Однако наивно полагать, что нарисованная им картина исторична и что все эти философы, от Фалеса до Платона и Академии действительно решали задачу, сформулированную Аристотелем. Аристотель искажает мотивы и намерения своих предшественников, как в угоду своей теории, так и из полемических соображений¹². Так, например, еще для Платона Фалес был одним из семи мудрецов и знатоком различных практических наук (*Протагор* 343а), Геродот (*История* 1.74, 75 и 170) писал о его политических и астрономических достижениях, а Аристофан (*Облака* 180, *Птицы* 1009) считал его величайшим геометром. Не исключено, что он действительно придерживался точки зрения, нашедшей отражение у Гомера, Гесиода и орфиков, согласно которой Океан был прародителем всех богов, и вряд ли от него ускользнуло, что влага — это основа жизни и что магнит обладает уникальным свойством притягивать железо и т.д. Но ведь все это совершенно никак не обосновывает вывод Аристотеля о том, что, как и малозначительный в сравнении с нашим мудрецом Гиппон, Фалес считал, что все происходит из воды (*Метафизика* 984а). Маловероятно, что Аристотель располагал какими-то уникальными знаниями о Фалесе, которые не нашли никакого отражения в античной литературе¹³. Скорее всего, «первый философ» Фалес был сконструирован Аристотелем для того, чтобы на его примере продемонстрировать ошибочность теории, все выводящей из одной причины. Аналогичные аргументы можно привести в

¹² Отмечу, что это обстоятельство не ускользнуло и от древних авторов: вспомним ремарку неоплатоника, согласно которому Аристотель настолько резко был настроен против теории идей, что не переставал критиковать ее, «даже рискуя подвергнуться обвинению в том, что он делает это исключительно из любви к спору (φιλονεικία)» (*О философии*, фр. 10).

¹³ Отсюда его осторожный тон и постоянные оговорки, совершенно чуждые, к слову сказать, Теофрасту и последующим доксографам: «Так то, что для Аристотеля было лишь конъектурой, основанной на традиции сомнительного происхождения, у них превратилось в исторический факт» (McDiarmid 1953, 93).

связи с Анаксимандром, Анаксименом, Гераклитом, Парменидом, пифагорейцами и т.д., и хотя в конкретных случаях Чернисс не раз смягчает свою позицию, основной вывод остается неизменным:

Все подобные объяснения по преимуществу основаны на рассуждениях по аналогии, достоверность коих крайне сомнительна, а также на утверждениях поздних греческих писателей, которые представляют собой скорее гипотезы и спекуляции, нежели исторические свидетельства (Cherniss 1951, 321).

С этим утверждением трудно не согласиться, хотя, конечно, Аристотель в этом отношении ничем не отличается от любого добросовестного критика, как древнего, так и современного, ведь, истолковывая со своей точки зрения какого-нибудь автора, никто из нас не предполагает, что наше полемическое сочинение в будущем окажется единственным источником сведений о критикуемом писателе.

В своем подробном исследовании Теофраста Дж. Мак-Диармид (McDiarmid 1953) в полной мере следует методологии Чернисса и даже усиливает его позицию, к примеру, считая очевидным то, что Чернисс высказывал лишь в качестве предположения (эти случаи специально отмечает Stevenson 1974). В частности, мы читаем:

Аристотель вообще не интересуется историческими фактами. Он создает свою философскую систему, и предшественники ему нужны лишь в качестве материала для достижения этой цели. Он верит, что его система окончательна и всеобъемлюща, так что все ранние мыслители могут быть просто сгруппированы в соответствии с ней, а их теории переформулированы в ее терминах. Будучи убежден в этом, он, не сомневаясь, модифицирует и искажает не только отдельные детали воззрений своих предшественников, но и их фундаментальные подходы, артикулируя те импликации, которые их доктрины могли иметь для него, но не для авторов этих доктрин. Его метод работы с предшественниками — заставить их спорить друг с другом. Каждый спор затем разрешается путем формулирования одной из его теорий, а группирование и настрой (sentiments) предшественников варьируются в зависимости от заранее predetermined решения в каждом споре. Так что, историческая ценность его комментариев не отличается постоянством; бессмысленно даже говорить *о какой-то конкретной* Аристотелевской интерпретации (McDiarmid 1953, 86).

Так что, продолжая наш пример,

...если Фалес и говорил о том, что все вещи происходят из воды, он не мог считать воду началом в том смысле, в каком это

слово употребляют Аристотель и Теофраст. Так что вся доксографическая традиция о его начале испорчена в первом же ее источнике анахронизмом — анахронизмом, который вводит в еще большее заблуждение, будучи извлечен из оригинального контекста (McDiarmid 1953, 92).

Имеется в виду Симпликий, комментирующий *Физику* Аристотеля и переписывающий уже недоступные ему мнения физиков Теофраста на основании тех сведений, которые он извлек из комментария Александра Афродисийского (которому Теофраст, возможно, также не был доступен). Ситуация показалась невыносимой У. Гатри, который написал специальную статью против Чернисса и его сторонников (Guthrie 1957), стремясь не только реабилитировать Аристотеля (что само по себе, конечно, избыточно, так как никто ведь не сомневается в том, что Аристотель — это один из величайших философов всех времен, а Теофраст или, через много столетий после них, Симпликий — грамотные и талантливые его последователи), но и пресечь, пока не поздно, набирающую силу гиперкритическую тенденцию в отношении источников ранней греческой философии. Этот путь ему кажется тупиковым, как с методологической (ведь если строго следовать этой тенденции, то придется просто признать, что о досократиках, как, впрочем, и о ранних стоиках и многих других школах античной философии, нам ничего достоверно не известно), так и с практической точки зрения (Чернисс и его сторонники, безусловно, существенно улучшили наше представление об античной философии, но их реконструкции не всегда корректны).

Гатри напоминает читателю, что Аристотель был не только великим философом, но и ученым, который сознательно и систематично изучал политическое устройство разных полисов, нравы и обычаи разных народов, поэзию и различные естественные науки от биологии до метеорологии. Ведь не зря же он, если верить нашим источникам, составил специальные работы о философах, как древних, так и современных. Разве эти подготовительные сочинения не показывают его интерес к истории? Кроме того, Аристотель не скрывает своих намерений от читателей (Гатри упоминает *Метафизику* 999b11–19 и *О небе* 294b30 сл.), не проповедует свою теорию с упорством евангелиста и, в целом, выказывает своим предшественникам больше уважения, нежели некоторые современные его критики:

...честность, с которой он ставит свою задачу, является лучшей гарантией того, что он не искажает их воззрения неподобающим образом. Современный интерпретатор, именно потому, что он не думает о своих философских предпосылках, с еще большей вероятностью может неосознанно оказаться под их влиянием; и абсурдно думать, что мы, не будучи философами, не исходим из философских предпосылок. Ведь только

философ, сознательно обрисовавший свое представление о вещах, способен лучше других оградить себя от предрассудков своего времени (Guthrie 1957, 37).

Еще раз вернемся к Фалесу. При каждом упоминании о нем Аристотель оговаривается: он сказал, что вода — это начало, возможно, сформировав эту идею на основании наблюдения о том, что всякое питание влажное (*Метафизика* 983b21); считается, что Фалес утверждал, будто земля покоится на воде (*О небе* 294a29); на основании того, что известно о нем, можно заключить, что Фалес также считал душу некой движущей способностью, ведь он говорил, что магнит имеет душу, так как движет железо (*О душе* 405a19); некоторые полагают, что душа смешана со всем: может поэтому Фалес и думал, что все полно богов (*О душе* 411aб–8). Вспомним также вышеупомянутое сообщение о Фалесе из *Политики* 1259a7–9, где Аристотель приводит рассказ о нашем мудреце в качестве типичного случая. Примеры можно умножить. Разве все это не показывает, что Аристотель очень внимательно относился к своим источникам, строго разделяя полученные им сведения (Фалес делал физиологические наблюдения о влажности пищи и пищеварении, удивлялся свойствам магнита и считал, что земля плавает на воде и т. д.) от его собственных выводов (поэтому он считал воду началом, поэтому душа все движет и везде проникает)? Так что, продолжает Гатри, можно пойти дальше Чернисса и сказать, что для понимания того или иного свидетельства о его предшественниках нужно разобраться не только с контекстом высказывания Аристотеля — необходимо понять его философский и исторический подход во всей его полноте и разнообразии! Если бы Аристотель приравнивал Фалеса к поэтам и теологам, то не назвал бы его «основателем такого рода философии». Справедливо или нет, но он разглядел в его лице начало нового этапа в комплексном процессе освоения человеком мудрости. Следовательно,

...в качестве историка Аристотель нередко ошибается, однако он заслуживает менее универсального осуждения нежели в данный момент может сподобиться. Слишком поспешный отказ от некоторых из его суждений принесет меньше пользы, чем благожелательный анализ, если мы все же желаем через его сознание проникнуть в разум его предшественников (Guthrie 1957, 41).

Общие оценки редко конструктивны и вряд ли помогут нам решить заранее, заслуживает ли доверия то или иное сообщение Аристотеля о его предшественниках (Stevenson 1974, 141). История философии за последние полвека прошла немалый путь и проделана большая работа по изуче-

нию доксографических источников¹⁴, но все же, как заметил еще В. Йегер, мы должны признать, что Аристотель первым из известных нам философов не только представил собственное учение, но и попытался определить свое место в истории, заложив тем самым основание для нового типа философского мышления (Jaeger 1962, 3). Для этого ему пришлось найти способ точнее определить содержание формирующейся философской «дисциплины»: «Даже любитель мифа в некотором смысле философ, так как миф создается на основе удивительного» (982b18–19), а всякое стремление человека объяснить происходящее следует рассматривать как шаг на пути к «мудрости». Наконец, Аристотелю очевидно, что мудрость накапливается («сначала люди удивлялись тому, что сразу же вызывает недоумение... постепенно продвигаясь к более важному, например, вопросу о фазах Луны», 982b14–16), и процесс ее накопления является коллективным делом. Именно по этой причине, во-первых, изучение мнений предшественников может и должно стать частью научного метода¹⁵ и, во-вторых, успех в этом предприятии обеспечивает хорошая организация научной школы¹⁶.

* * *

***Предварительное замечание переводчика
к публикации избранных фрагментов Аристотеля***

Восприятие Аристотеля в Античности формировалось в том числе и на основе его утраченных сочинений. Поэтому адекватное представление об аристотелевской традиции не может быть сформировано без их освоения. Однако на этом пути исследователь сталкивается с многочисленными сложностями. Прежде всего, проблематичны наши источники. Цицерон, Плутарх, Секст Эмпирик, Афиней, Диоген Лаэртский, Александр Афродисийский, Порфирий, Ямвлих, Сириан, Прокл, Филопон и др. греческие и латинские писатели — все они охотно обращаются к разно-

¹⁴ Что значительно прояснило, как мы надеемся, общую картину развития античной философской мысли и позволило современным авторам поместить Аристотеля в подобающий контекст (хотя во многих случаях по-прежнему сколько исследователей, столько и мнений). См. Huxley 1974 (Аристотель и биография), Palmer 2000 (Аристотель и древние теологи), Dillon 2002 (Аристотель и Древняя Академия), Mansfeld 1990, особ. I, II и V (диалектичность Аристотелевского метода, см. также краткую сводку результатов: Mansfeld 1999), Collobert 2002 (исторический метод Аристотеля и телеология), Жмудь 2002 (формирование подходов к истории науки в перипатетической школе) и др.

¹⁵ Этот сюжет заслуживает отдельного исследования.

¹⁶ Ученики Аристотеля хорошо это понимали, о чем свидетельствуют, например, красноречивый рассказ Дикеарха о разделении труда в Академии (Филодем, *История академиков* PHercl. 1021, col. Y.1–10 Gaiser = Дикеарх, фр. 46B, Афонасин 2017, 279–280).

образным, в том числе и несохранившимся произведениям Аристотеля, как для того, чтобы прояснить отдельные места известного нам *Аристотелевского корнуса*, так и для того, чтобы развить свои собственные мысли, нередко коренным образом расходящиеся с перипатетическими учениями. Каждый из них решает свою задачу и, за редким исключением, никто из них не стремится объяснить аутентичную позицию Аристотеля. Дословные цитаты из Стагирита также почти не встречаются и даже то, что в некоторых случаях выглядит как прямая речь, в действительности может оказаться литературной имитацией или даже сознательной подделкой. В этом смысле можно утверждать, что мы практически не располагаем фрагментами утраченных сочинений Аристотеля и сохранение этого названия — это лишь дань традиции. Доступные нам тексты лучше определить как свидетельства, что, конечно, не умаляет их исторической значимости.

Публикуемые ниже отрывки призваны дополнить высказанные выше соображения об Аристотеле как историке философии. Прежде всего, это относится к таким утраченным сочинениям Аристотеля, как трактаты «О пифагорейцах», «О философии Архита» и «О Демокрите» и диалог «О поэтах». Кроме того, для наших целей важны отдельные свидетельства о философских сочинениях Аристотеля, таких как «Протрептик» и «О философии».

В основу данной подборки свидетельств о несохранившихся произведениях Аристотеля положено издание Дэвида Росса. Первой указана нумерация фрагментов по Россу (Ross 1955). В скобках указывается соответствующий фрагмент из третьего издания Розе (Rose 1886). В некоторых случаях издания Росса и Розе расходятся. От третьего издания Розе отличаются и более ранние издания его труда (Rose 1870 и др.), в этой работе не использующиеся. Оригинальные греческие и латинские тексты по-новому систематизированы в более современном монументальном собрании О. Жигона (Gigon 1987), который также предпочитает свою нумерацию. Заслуживают внимания и комментированные переводы фрагментов на современные языки: Ross 1952, Laurenti 1987, Flashar 2006, Caeiro 2014 и др.

БИБЛИОГРАФИЯ

Издания

Rose, V., ed. (1870) *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta* (= *Aristotelis opera*, edidit Academia Regia Borussica, vol. V). Berolini.

Rose, V., ed. (1886³) *Fragmenta varia. Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*. Leipzig: Teubner (repr. Stuttgart, 1967).

- Ross, W.D., tr. (1952) *The Works of Aristotle: Selected Fragments*. Oxford: Clarendon Press.
- Ross, W.D., ed. (1955) *Aristotelis Fragmenta Selecta*. Oxford: Clarendon Press.
- Janko, R., tr. (1987) *Aristotle's Poetics I, with the Tractatus Coislinianus, a hypothetical reconstruction of Poetics II, the fragments of the On Poets*. Indianapolis.
- Gigon, O., ed. (1987) *Aristotelis Opera*. Vol. 3, Librorum deperditorum fragmenta. Berlin: De Gruyter.
- Laurenti, R., ed. (1987) *Aristotele. I Frammenti del Dialoghi*, t. I–II. Napoli.
- Flashar, Hellmut et al. (2006) *Aristoteles. Fragmente zu Philosophie, Rhetorik, Poetik, Dichtung*. Berlin: Akademie Verlag.
- Caeiro, António de Castro, ed.; Mesquita, António Pedro, intr. (2014) *Fragmentos dos dialogos e obras exortativas. Aristoteles*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa & Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Gutas, D.; Tarán, L., eds. (2012) *Aristotle, Poetics*. Leiden: Brill.

Исследования

- Afonasin, E.V. (2017) “Pythagorean numerology and Diophantus’ *Arithmetica* (A note on Hippolytus’ *Elenchos* I 2)”, *Pythagorean knowledge from the Ancient to the modern world*, ed. by A.-B. Renger, A. Stavru. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 347–360.
- Bartky, E. (2002) “Aristotle and the politics of Herodotus’s *History*”, *The Review of Politics* 64, 445–468.
- Carli, S. (2011) “Aristotle on the philosophical elements of *Historia*”, *The Review of Metaphysics* 65, 321–349.
- Cherniss, H. (1935) *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*. Baltimore.
- Cherniss, H. (1944) *Aristotle's Criticism of Plato and Academy*. Baltimore.
- Cherniss, H. (1951). “Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy”, *Journal of the History of Ideas* 12, 319–45.
- Cherniss, H., ed. (1976) *Plutarch. Moralia*. Vol. 13. Cambridge, MA: Harvard University Press (Loeb Classical Library 427).
- Chroust, A.-H. (1973) *Aristotle. New Light on his Life and on some of his Lost Works*. II: Observations on some of Aristotle's lost works. London.
- Collobert, C. (2002) “Aristotle's review of the Presocratics: is Aristotle finally a historian of philosophy?”, *Journal of the History of Philosophy* 40, 281–295.

- Dillon, J. (2002) “Theophrastus' Critique of the Old Academy in the *Metaphysics*”, *On the Opuscula of Theophrastus*, edited by William W. Fortenbaugh and Georg Wöhrle. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 175–187.
- Dillon, J. (2003) *The Heirs of Plato*. Oxford: Oxford University Press.
- Falcon, A. (2000) “Aristotle, Speusippus, and the method of division”, *The Classical Quarterly* 50, 402–414.
- Furley, D.J.; Allen, R.E., eds. (1970) *Studies in Presocratic Philosophy: Vol. I. The Beginnings of Philosophy*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Guthrie, W.K.C. (1957) “Aristotle as a Historian of Philosophy: Some Preliminaries”, *Journal of Hellenic Studies* 77, 35–41.
- Horky, P. (2009) “Persian cosmos and Greek philosophy: Plato's associates and the Zoroastrian Magoi”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 37, 47–103.
- Huxley, H. (1974) “Aristotle's interest in biography”, *Greek Roman and Byzantine Studies* 15, 203–213.
- Jaeger, W. (1948, 1962²) *Aristotle: Fundamentals of the History of His Development*. Oxford: Clarendon Press [W. Jaeger, *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin: Weidmann, 1923].
- Jong, A. de. (1997) *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*. Leiden: Brill.
- Kingsley, P. (1990) “The Greek origin of the sixth-century dating of Zoroaster”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 53, 245–265.
- Kingsley, P. (1995) “Meetings with Magi: Iranian themes among the Greeks, from Xanthus of Lydia to Plato's Academy”, *Journal of the Royal Asiatic Society* 5, 173–209.
- Laks, André (2007) *Histoire, Doxographie, Vérité. Études Sur Aristote, Théophraste et La Philosophie Présocratique*. Leuven: Peeters.
- Lord, C. (1974) “Aristotle's history of poetry”, *Transactions of the American Philological Association* 104, 195–229.
- MacPhail, J.A. (2011) *Porphyry's Homeric Questions on the Iliad: Text, Translation, Commentary*. Berlin: De Gruyter.
- Mansfeld, J. (1990) *Studies in Historiography of Greek Philosophy*. Assen: Van Gorcum.
- Mansfeld, J. (1999) “Sources”, *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, edited by A.A. Long. Cambridge University Press, 22–44 (рус. пер. Е.В. Афонасин и А.С. Афонасина: http://www.nsu.ru/classics/plato/Mansfeld_sources.pdf [октябрь, 2017]).
- Mansfeld, J.; Runia D. (1997–2009) *Aetiana*. Vols 1–3. Leiden: Brill.

- McDiarmid, J.B. (1953) "Theophrastus on the Presocratic causes", *Harvard Studies in Classical Philology* 61, 85–156.
- McKeon, R. (1940) "Plato and Aristotle as Historians", *Ethics* 51, 66–101.
- Palmer, J. (2000) "Aristotle on the Ancient Theologians", *Apeiron* 33, 181–205.
- Powel, C. Th. (1987) "Why Aristotle has no philosophy of history", *History of Philosophy Quarterly* 4, 343–357.
- Searby, D. (1998) *Aristotle in the Greek Gnomological Tradition*. Uppsala: Uppsala Universitet.
- Stevenson, J. (1974) "Aristotle as Historian of Philosophy", *Journal of Hellenic Studies* 94, 138–143.
- Waert, P.A. Vander, ed. (1994) *The Socratic Movement*. Cornell University Press.
- West, M. (1983) *The Orphic Poems*. Oxford (первая глава: <http://www.nsu.ru/classics/plato/West.pdf> [октябрь, 2017]; пер. с англ. А.С. Афонасиной и Е.В. Афонасина).
- Афонасин, Е.В. (2017) «Лекарство для припоминания. Перипатетическое конструирование интеллектуальной истории Греции. Дикеарх и философская биография», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 11, 271–282.
- Афонасин, Е.В., Афонасина, А.С., Щетников, А.И. (2014) *Пифагорейская традиция*. СПб.
- Диллон, Дж. (2005) *Наследники Платона*. Пер. Е.В. Афонасина. СПб.
- Жмудь, Л.Я. (2002) *Зарождение истории науки в античности*. СПб.
- Жмудь, Л.Я. (2012) *Пифагор и ранние пифагорейцы*. М.
- Кочеров, С.Н. (2017) «Хилон как нравственный законодатель Спарты», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 11.2, 372–382.
- Лебедев, А.В. (1989) *Фрагменты ранних греческих философов*. М.
- Лурье, С.Я. (1970) *Демокрит*. Л.

АРИСТОТЕЛЬ

[ИЗБРАННЫЕ ФРАГМЕНТЫ И
СВИДЕТЕЛЬСТВА
ОБ УТРАЧЕННЫХ СОЧИНЕНИЯХ]*

ПРОТРЕПТИК

8 ROSS (53 ROSE)

Цицерон, *Тускуланские беседы* 3.28.69: Аристотель, критикуя древних (veteres) философов, считавших, что благодаря их усилиям философия достигла совершенства, сказал, что они были либо глупцами, либо зазнайками, в то же время заметив, что, учитывая то приращение (accessio), которое достигнуто в последние годы, философия действительно в скором времени придет к завершению¹.

Ямвлих, *Об общей математической науке* 26, 83.6–22 Festa: Точное исследование относящегося к истине (ἡ περὶ τὴν ἀλήθειαν ἀκριβολογία) — это, следует признать, самое недавнее занятие. Ведь после губительного катаклизма людям приходилось скорее помышлять (φιλοσοφεῖν) о пище и самом необходимом для выживания; когда жизнь их улучшилась они задумались об искусствах, приносящих удовольствие, таких как музыка; и лишь после того, как они получили больше, чем было необходимо для жизни, они начали заниматься философией (φιλοσοφεῖν). И теперь, занимающиеся исследованиями в сферах геометрии, счета (τοὺς λόγους) и других дисциплин (παιδείας), начав с малого за короткое время достигли продвижения, какого не достигал ни один народ ни в каком из искусств. И в то время, когда другие люди поощряют искусства, публично их восхваляя

* Перевод выполнен при финансовой поддержке РФФ, в рамках проекта (№ 15–18–30005) «Наследие Аристотеля как конституирующий элемент европейской рациональности в исторической перспективе». Впервые опубликован: ΣΧΟΛΗ (Scholē) 11 / 2 (2017). С. 586–607.

¹ Хотя высказывание Цицерона довольно нейтрально, ясно, что Аристотеля он считает таким же зазнайкой, далее, вместе с Теофрастом, сожалея, что природа отпустила человеку столь малый срок, явно недостаточный для того, чтобы достигнуть совершенного знания.

и вознаграждая мастеров, мы не только не призываем заниматься всем этим, но и нередко воздвигаем препятствия на их пути. И все же, им удалось далеко продвинуться в своих науках, так как они наиболее значительны по природе (τῆ φύσει ἐστὶ πρεσβύτατα), а то, что появляется последним, становится первым по сути и благодаря своему совершенству.

О ФИЛОСОФИИ

1 ROSS (1 ROSE)

Плутарх, *Против Колота* 1118С: Самой божественной надписью в Дельфах считалось знаменитое изречение «Познай себя». Именно оно, как сообщает Аристотель в платонических сочинениях², побудило Сократа сомневаться и вопрошать.

2 ROSS (2 ROSE)

Диоген Лаэртий 2.23: Аристотель сообщает, что он [Сократ] отправился в Дельфы.

3 ROSS (3 ROSE)

Порфирий (Стобей, *Антология* 3.21.26): Что представляет собой и кому принадлежит священное изречение в Дельфах, которое предписывает каждому, стремящемуся получить что-либо от бога, сперва познать себя? ...или же еще до Хилона оно было начертано в храме, который был воздвигнут вместо храма из перьев (πτέρινόν)³ и храма из бронзы, как сообщает Аристотель в своем сочинении *О философии*⁴.

4 ROSS (4 ROSE)

Климент Александрийский, *Строматы* 1.14.61.2: Изречение «Ничего слишком» приписывают Хилону Лакедемонянину... Что касается из-

² То есть в диалогах.

³ Согласно Павсанию (*Описание Эллады*, 10.5.9), второй храм в Дельфах был сделан пчелами из воска и перьев.

⁴ По сообщению Климента Александрийского (*Строматы* 1.14.60.3), изречение «Познай себя» многие приписывают Хилону, однако Хамелеон предпочитает в качестве автора называть Фалеса, тогда как Аристотель возводит его непосредственно к самой Пифийской жрице. Ранее в том же отрывке из Стобея Порфирий упоминает мнение Клеарха, согласно которому, изречение получил Хилон, когда спросил жрицу о том, что человеку познать лучше всего. Подробнее о Хилоне см. статью Кочерова (2017).

речения «Поручившись за кого-либо, жди беды», то Клеомен⁵ в своей книге о Гесиоде пишет, что ранее всех об этом говорил Гомер: *Всегда неверна за неверных порука*⁶. В школе Аристотеля считают, что это изречение принадлежит Хилону, а Дидим приписывает его Фалесу.

5 ROSS (5 ROSE)

Большой этимологик, 722.16–17 Sylburg, слово «софисты»: В собственном смысле «занимающиеся софистикой». Однако, Аристотель называет софистами семерых мудрецов⁷.

6 ROSS (6 ROSE)

Диоген Лаэртий 1.8: Аристотель в первой книге своего сочинения *О философии* говорит, что маги даже древнее египтян и что, по их представлению, существует два начала, добрый даймон и злой даймон: имя первому — Зевс и Оромазд, а второму — Аид и Ариман⁸.

Плиний, *Естественная история* 30.3: Магическое искусство, вне всяких сомнений, восходит к Зороастру из Персии, и большинство с этим согласны. Однако не ясно, был ли только один Зороастр или же после него еще один. Евдокс, утверждавший, что это была известнейшая и наиболее спасительная из всех философских школ, сообщает, что этот Зороастр жил на шесть тысяч лет ранее смерти Платона. Аристотель с этим согласен⁹.

⁵ Возможно, философ-киник.

⁶ *Одиссея* 8.351.

⁷ В *Риторике* (1398b) со ссылкой на Алкидама Аристотель сообщает, что всякий город прославляет своих «мудрецов»: жители Пароса славят Архилоха, хиосцы славят Гомера (хотя он родом не оттуда), жители Митилена — Сапфо, спартанцы — Хилона, италийцы — Пифагора, а жители Лампсака публично похоронили Анаксагора, хотя он и был чужестранцем, и далее добавляет: афиняне процветали благодаря законам Солона, спартанцы — Ликурга, а в Фивах лучшие люди приобщились к философии лишь после того, как город начал процветать. Сохранилось уникальное свидетельство о том, что Алкидам был, возможно, одним из немногих предшественников Аристотеля в деле установления философской традиции: в своей *Физике* этот автор сер. IV в. до н. э. писал, что Зенон и Эмпедокл одновременно учились у Парменида, однако затем отошли от него; Зенон занялся философией сам по себе, а Эмпедокл приобщился к Анаксагору и Пифагору, стараясь развить физические исследования первого и образ жизни второго (Диоген Лаэртий 8.56).

⁸ Фундаментальное исследование зороастризма в античной литературе: De Jong 1997. Специально об Аристотеле и зороастризме: Chroust 1973 (глава 16).

⁹ Аристотель считал, что Зороастр жил в незапамятные времена. Однако, в эллинистический период сформировалась легенда о том, что у халдея Зараты

Плутарх, *Об Изиде и Озирисе*, 370с: Халдеи утверждают, что из планет, которые они называют богами рождения (γενεθλίους), две благотворительные, две вредоносные, а остальные три промежуточные и нейтральные...¹⁰. Аристотель одни называет формой, другие — лишенностью¹¹.

7 ROSS (7 ROSE)

Филопон, *Комментарий к О душе Аристотеля* 186.24–26: Аристотель говорит «так называемые» потому, что поэмы, как считается, не принадлежат Орфею; Аристотель сам говорит об этом в книгах *О философии*. Мнения, изложенные в них, принадлежат Орфею, и Ономакриту, как считают, изложил их в стихах.

(также называемого «Зороастром») учился Пифагор: «Однако Диодор Эретрийский и музыковед Аристоксен утверждают, что Пифагор отправился к халдею Зарате (Ζαράταν τὸν Χαλδαῖον) и что именно он объяснил ему, что все в мире обусловлено двумя причинами, отцом и матерью, причем отец — это свет, а мать — тьма...» (Ипполит, *Опровержение всех ересей* 1.2.12 сл., ср. 6.23.2). Аналогично, согласно Клименту Александрийскому (*Строматы* 1.69.6–70.1): «Пифагор увлекался учениями персидского мага Зороастра, а последователи секты, основанной [гностиком] Продиком даже уверяют, что у них есть тайные книги этого автора. Александр в своем сочинении *О пифагорейских символах* пишет, что Пифагор учился у ассирийнина Зараты...». Видно, что Зарата отличается от пророка Зороастра, жившего в незапамятные времена и регулярно упоминаемого именно в этом качестве. Кроме нашего фрагмента см: Климент, *Строматы* 1.133.1 (Зороастр в списке реальных и легендарных персонажей), 3.48.3 (о магах в целом), 5.103.2 (где Эр из *Государства* Платона идентифицируется с Зороастром); Ипполит, *Опровержение всех ересей* 5.14.8 (цитата из фантазмагорической гностической книги). Плутарх (*О сотворении души в Тимее*) сначала упоминает Зарату в качестве учителя Пифагора (1012E), а затем (1026B) отсылает к Зороастру, автору мифа об Оромазде и Аримане, который жил за 5000 лет до Троянской войны (*Об Изиде и Озирисе* 369D–E). Очевидно, что наши авторы проводят различие между древним пророком и учителем исторического Пифагора. Забавно, что арабские авторы впоследствии на этом основании заключили, что пророк Зороастр жил в VI в. до н.э., что, конечно же, неверно (Kingsley 1990, 260): Пифагор, согласно системе Аполлодора, достиг расцвета во времена тирана Поликрата (то есть ему было сорок ок. 532–529 гг. до н.э.). Значит, он родился в 570 г., и эта дата была принята средневековыми арабскими авторами в качестве доказательства того, что Зороастр «появился» за 258 лет до эры Селевкидов. Этот сюжет я подробно рассматриваю в статье Afonasin 2017.

¹⁰ Далее Плутарх вспоминает, что благотворительные планеты греки обычно связывают с Зевсом, а вредоносные — с Аидом, что согласуется с сообщением Диогена Лаэртия, хотя ссылка на Аристотеля здесь достаточно отдаленная.

¹¹ Плутарх утверждает, что это мнение разделяют все философы, каждый со своей точки зрения, — Гераклит, Эмпедокл, пифагорейцы, Аристотель и, наконец, Платон (там же, 370E–F). Вряд ли в данном случае он имеет в виду какое-то конкретное сочинение Аристотеля.

Цицерон, *О природе богов* 1.38.107: Аристотель утверждает, что поэта Орфея никогда не было, пифагорейцы же приписали эти поэмы Керкону¹².

8 ROSS (13 ROSE)

Синесий, *Encomium calvitii* 22.85с: ...если пословица — это нечто мудрое; и почему не быть мудрыми всем тем изречениям, которые Аристотель назвал следами (ἐγκυκαταλείμματα), оставшимися, благодаря своей краткости и разумности, после того, как вся древняя философия погибла во вселенской катастрофе¹³?

Филопон, Комментарий к *Введению в арифметику* Никомаха 1.1: [После замечания, что мудрость (σοφία) этимологически связана с ясностью (σάφεια) и светом (φῶς).] Поэтому, как говорит Аристотель, умопостигаемые и божественные предметы, хотя они и наиболее ясные по своей природе, нам кажутся темными и тусклыми из-за телесного тумана, который окружает нас. По этой причине люди считают мудростью то знание, которое выводит их на свет. Так как мы постоянно используем слова «мудрость» и «мудрый», не следует забывать об их многозначности. Древние понимали их пятью способами, как об этом пишет Аристокл в десяти книгах *О философии*¹⁴. Ведь следует знать, что люди гибнут разными способами — от болезней и голода, из-за землетрясений и войн, или по другим причинам, но, кроме того, из-за более ужасных катаклизмов, подобных тому, который случился, как говорят, во времена Девкалиона...¹⁵. Выжившим пришлось заботиться о самом необходимом — мо-

¹² Имеется в виду Керкоп(с), современник, по свидетельству Диогена (2.46), Гесиоду (DK 15). Истоки орфической литературы подробно описывает West 1983 (особенно, первая глава). Об орфике и пифагорейцах см. Жмудь 2012, 192 сл. (который не во всем согласен с Уэстом).

¹³ Контекст сообщения показывает, что Филопон пересказывает общую идею, полученную из вторых рук и лишь отдаленно связанную с сочинением Аристотеля.

¹⁴ Росс заменяет стоящее в тексте имя перипатетика II в. н.э. Аристокла из Мессены (также, согласно Суде (A 3916), написавшего книгу *О философии*) на Аристотеля. Это не вполне корректно, однако, учитывая сообщение Ямвлиха (Аристотель, *Протрептик*, фр. 8, *выше*), схему автор этого места определенно заимствовал у Аристотеля. Кроме того, аналогичным образом сам Аристотель рассуждает в *Метафизике* (1074b1–10). Описав теорию эпициклов Евдокса и Калиппа, он отмечает, что еще с древнейших времен светила считались богами, а знание о них было облечено в форму мифов для того, чтобы внушить людям к их выгоде уважение к законам. Причем, это знание изобреталось неоднократно и снова погибало, поэтому современное знание можно считать остатками (λείψανα) прошлого.

¹⁵ Далее Филопон рассказывает историю о мифическом потоке, в результате которого спаслись лишь немногие. Так, Дардана смыло потоком в Самофракии и унесло туда, где находится Троя (цитируется Гомер, *Илиада* 20.215–18).

лоть пшеницу, пилить и делать другие полезные вещи; и они назвали «мудростью» навыки, открытые для того, чтобы обеспечить самое необходимое для жизни, а мудрецами — тех, кто обладал этими навыками. Открыли они и искусства «по подсказке Афины» — искусства, не ограничивающиеся только необходимым для жизни, но направленные на изготовление красивого и изящного; их люди также называли мудростью, как, например, в стихах: «Мудрый ремесленник сомкнул их»¹⁶ и «хорошо разумея по подсказке мудрой Афины»¹⁷. Ведь по причине величия открытий они приписывали эти познания божеству. Затем они обратились к политике и изобрели законы, связующие полис, и эти познания они также называли мудростью. Именно таковы семь мудрецов: они были людьми, постигшими политическую добродетель¹⁸. Затем они пошли далее и обратились к телам и природе, которая их оформляет, и называли это наукой о природе, а людей, ее постигших, мудрыми благодаря их знанию природы. Наконец, в-пятых, они приложили это слово к божественному, надмирному и совершенно неизменному, и называли это знание высшей мудростью.

9 ROSS

Секст Эмпирик, *Против физиков* 2.45–46: Одни говорят, что движение существует, другие это отрицают... а именно, последователи Парменида и Мелисса, которых Аристотель назвал «сторонниками неизменного» (στασιώτας) и «противниками природы» (ἀφυσίκοις)¹⁹; «сторонниками неизменного» потому, что они настаивают на неподвижности сущего, а «противниками природы» потому, что природа — это источник движения, так что утверждая, будто ничто не движется, они отвергают саму природу.

10 ROSS (8 ROSE)

Филопон, *О вечности мира*, 31.17 (из Прокла): Ничто у Платона этот человек [Аристотель] не отвергал столь яростно, как учение об идеях

¹⁶ Ср. Гомер, *Илиада* 23.712 (имеются в виду стропила, возведенные строителем).

¹⁷ Ср. Гомер, *Илиада* 15.412, *Одиссея* 16.233.

¹⁸ Эту идею подробно развил ученик Аристотеля Дикеарх (фр. 36–38 Mirhadi), который также считал, что мудрость в те века была связана со свершением добрых дел и различными практическими познаниями, в основном, полезными для полиса. По его мнению, «они были просто разумными людьми и законодателями» (Диоген Лаэртий 1.40). См. Афонасин 2017, 274–275.

¹⁹ Буквально: «неподвижниками» и «а-природниками». Первый термин имеет также политическое значение: στασιώτης — это сторонник определенной политической группировки, и этот смысл также мог подразумеваться: элматы сравнивались с политическими консерваторами, противящимися естественным изменениям.

(τὴν τῶν ἰδεῶν ὑπόθεσιν), причем не только в своих логических сочинениях... но и в этических... и физических... и более всего в своей *Μεταφυσικῆ*... и в диалогах, где он ясно заявляет, что не может согласиться с этим учением (δόγμα), даже рискуя подвергнуться обвинению в том, что он делает это исключительно из любви к спору (φιλονεικίαν)²⁰.

11 ROSS (9 ROSE)

Сириан, *Комментарий к Метафизике Аристотеля* 159.33–160.5: Аристотель сам признает, что ничего не сказал противоречащего теориям платоников, и совершенно не в силах следовать за понятием идеальных чисел, если их отличать от математических, о чем свидетельствуют его собственные слова из второй книги сочинения *Ο φιλοσοφίης*: «Так что если идеи — это число другого типа, не математическое, то мы не сможем получить о нем никакого знания; ведь кому из обычных людей известно о других числах?»²¹. Так что на самом деле в этом опровержении он обращался к большинству, которое не знает о других числах, кроме тех, что составлены из единиц, и даже не приблизилось к постижению учения этих божественных мужей.

Аристотель, *Ο душе* 404b16–24: Точно так же и Платон в *Τιμῆε* составляет душу из элементов. Ведь подобное, по его словам, познается подобным, а вещи состоят из начал. Аналогично, в сочинении *Ο φιλοσοφίης*²² было определено, что само по себе живое существо составлено из самой по себе идеи единого (αὐτὸ μὲν τὸ ζῶον ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ ἑνὸς ἰδέας), вкуче с первичной длиной, шириной и глубиной, и что все остальное составлено подобным же способом. Он выразил это и по-другому: ум — это единица, знание — двоица (поскольку она движется без отклонений от одной точки к другой), мнение — плоское число, а ощущение — объемное²³.

²⁰ Эту мысль комментаторы Аристотеля повторяют неоднократно. См., напр., Плутарх, *Против Колота* 1115B–C и свидетельства об утраченном сочинении Аристотеля *Об идеях* (ниже).

²¹ «...ὥστε εἰ ἄλλος ἀριθμὸς αἱ ἰδέαι, μὴ μαθηματικὸς δέ, οὐδεμίαν περὶ αὐτοῦ σύνεσιν ἔχομεν ἄν. τίς γὰρ τῶν γε πλείστων ἡμῶν συνίησιν ἄλλον ἀριθμόν;»

²² Симпликий (*Комментарий к Ο душе Аристотеля* 28.7–9) думает, что здесь «Аристотель прилагает название *Ο φιλοσοφίης* к сочинению *Об благе* (основанному на лекции Платона), в котором он рассматривает учения о сущности, как пифагорейские, так и Платона».

²³ Александр Афродисийский (*Комментарий к Метафизике Аристотеля* 117.23–118.1) со ссылкой на *Ο φιλοσοφίης* Аристотеля сообщает, что «большое и малое» называется двоицей, «короткое и длинное» — длиной, «широкое и узкое» — плоскостью и т.д. Псевдо-Александр (*Комментарий к Метафизике Аристотеля* 777.16–21) поясняет, что «числа наделяют формой пространственные величины», двойка — линию, тройка — плоскость, четверка — объемное тело.

12A ROSS (10 ROSE)

Секст Эмпирик, *Против физиков* 1.20–23: Аристотель говорил, что человеческие представления о богах происходят из двух источников (ἀπὸ δυοῖν ἀρχῶν) — один связан с тем, что случается с душой (τῶν περὶ ψυχῆν συμβαινόντων), другой с тем, что наблюдается на небесах. К первому он относил вдохновения (ἐνθουσιασμοῦς), нисходящие на душу во сне, и присущие ей пророческие способности (μαντείας). Ведь по его словам, предоставленная во сне самой себе, душа возвращается к собственной природе, предвидит и предсказывает будущее. То же самое происходит с душой, когда после смерти она отделяется от тела. Он полагал, что и Гомер придерживался того же мнения, так как у него в момент своей гибели Патрокл предсказывает гибель Гектора, а Гектор предсказывает кончину Ахилла²⁴. Именно благодаря подобным событиям люди, по его словам, начали подозревать, что существует нечто божественное, по природе своей подобное душе и в наибольшей мере преисполненное знанием (ἐπιστημονικώτατον). Небесные явления также этому способствовали. Днем наблюдая круговое движение солнца и ночью упорядоченное движение других светил, они пришли к мысли о том, что существует некий бог, являющийся причиной этого движения и такого порядка²⁵. Так думал Аристотель.

13 ROSS (12 ROSE)

Цицерон, *О природе богов* 2.37.95–96: Замечательно об этом сказал Аристотель. Ведь, по его словам, если бы некие люди, вечно живущие под землей в прекрасно обустроенных и светлых жилищах, украшенных статуями и картинами, и обеспеченные всем тем, что считается необходимым для счастья, тем не менее никогда не выходили на поверхность и о некоем божественном духе и силе знали лишь по слухам и понаслышке, и если бы земля в какой-то момент разверзлась и они смогли бы покинуть свои подземные жилища и прийти в том мир, где живем мы с вами, то они внезапно увидели бы землю, моря, небо, постигли величие облаков и силу ветров, узрели солнце и осознали бы не только его величие и красо-

²⁴ *Илиада*, 22.355–360. Пример, должно быть, стандартный, так как Цицерон (*О дивинации* 1.30.63–64) приводит его наряду с историей, рассказываемой Посидонием, о том, что один человек на смертном одре якобы предсказал точное время смерти шести своих сверстников.

²⁵ Эта мысль далее у Секста Эмпирика (*Против физиков* 1.26–27, 12b Ross) продолжается и вновь иллюстрируется примерами из *Илиады* 4.297 и 2.554. Подобно тому, как всякий, видящий хорошо выстроенное войско или упорядоченный строй кораблей, поймет, что этот порядок достигнут не сам собой, но по чьей-то команде, наблюдающий стройное движение солнца и других небесных светил неизбежно придет к мысли о том, что и этот порядок не мог возникнуть случайно, но обусловлен действием некой силы.

ту, но и мощь (*efficientiam*), благодаря которой оно создает (*efficeret*) день, наполнив небо светом, а когда наступила ночь, они увидели бы небо, усеянное звездами, и изменчивый свет луны, то растущей, то стареющей, и неизменный на протяжении вечности путь светил, восходящих и заходящих, — то увидев все это, они, без сомнения, решили бы что есть боги и что все эти чудеса их творения. Так говорил Аристотель²⁶.

О ПИФАГОРЕЙЦАХ

190 ROSE

Климент Александрийский, *Строматы* 1.62.1–2: От названных мужей произошли три философские школы, каждая из которых называется по тому месту, где она процветала. Итальянская школа была основана Пифагором, ионийская — Фалесом и элейская — Ксенофаном. (2) Согласно Гиппоботу, Пифагор был сыном Мнесарха с о. Самос. Однако Аристоксен в *Жизнеописании Пифагора*, а также Аристарх²⁷ и Феопомп утверждают, что родом он был из Тира. Неанф говорит, что он происходил из Сирии или из Тира, так что большинство согласны, что Пифагор был варварского происхождения²⁸.

1 ROSS (191 ROSE)

Аполлоний, *Чудесные истории* 6: И в Каулонии, согласно Аристотелю [...] ²⁹ в дополнение ко многим другим записанным им [историям] он сообщает, что в Тиррении он [Пифагор] убил своим укусом укусившую его ядовитую змею. Кроме того, он сообщает, что Пифагор предсказал пифаго-

²⁶ Цицерон преподносит этот текст как слова самого Аристотеля, что маловероятно по стилистическим соображениям. Вряд ли Аристотель в полной мере разделял платонический аргумент «от мудрого часовщика» («когда мы видим движение частей какого-нибудь механизма, армиллярной сферы или часов, мы ведь не сомневаемся, что все это изготовил некой разум?»), *О природе богов* 2.28.97), однако примечательно, что далее Цицерон подробно разбирает сначала астрономию, а затем, очень подробно, физиологию живых существ, везде отмечая целесообразность их устройства (2.47.120 сл.), что вполне соответствует общей идее Аристотелевой биологии.

²⁷ Аристарх из Самофракии (II в. до н.э.) был александрийским библиотекарем и его имя стоит в рукописи. Однако издатель Климента Штёлин считает, что это, возможно, ошибка, и на самом деле речь идет об Аристотеле. С ним согласны Розе (фр. 190 Rose) и Жигон (фр. 156 Gigon). Об Аристархе также говорит Феодорит Киррский (*Излечение эллинских недугов* I, 24), однако он зависим от Климента.

²⁸ В целом, собрание свидетельств о Пифагоре и пифагорейцах: разделы 14 и 58 Diels–Kranz (рус. пер. Лебедев 1989), фрагменты Демокрита: Лурье 1970.

²⁹ Лакуна в тексте. Розе восстанавливает ее на основании Ямвлиха, *О пифагорейском образе жизни* 142: «...он предсказал приход медведицы...».

рейцам будущий заговор против них; поэтому то он и ушел в Метапонт, никем не замеченный, а когда пересекал с другими Косу, то услышал, как река сказала ему: «Пифагор, здравствуй!». Очевидцы этого события пришли в ужас. Однажды он появился в Кротоне и в Метапонте в тот же день и тот же час. Однажды в театре он поднялся и, по словам Аристотеля, показал присутствующим свое бедро, которое оказалось золотым.

Элиан, *Пестрая история* 2.26: Аристотель сообщает, что жители Кротона называли Пифагора Гиперборейским Аполлоном³⁰. Сын Никомаха далее добавляет, что Пифагора многие видели в тот же день и тот же час как в Метапонте, так и в Кротоне, а в Олимпии, во время игр, он поднялся и показал, что одно его бедро золотое... Тот же автор утверждает, что когда он пересекал Косу, то река поприветствовала его словами «Здравствуй, Пифагор», и что многие слышали это приветствие.

2 ROSS (192 ROSE)

Ямвлих, *О пифагорейском образе жизни* 6.31: Аристотель в книгах *О пифагорейской философии* рассказывает, что одно деление сохранялось пифагорейцами как величайшая тайна, именно, что все разумные живые существа — это либо боги, либо люди, либо существа, подобные Пифагору.

3 ROSS (193 ROSE)

Апулей, *О даймоне Сократа* 20.166–167: Полагаю, свидетельства Аристотеля достаточно для того, чтобы понять, почему пифагорейцы удивлялись всякому, говорящему, будто он ни разу не видел божественного существа.

Климент Александрийский, *Строматы* 6.52.2–3: Исидор же, сын и ученик Василида, в книге первой *Толкований на пророка Пархора* пишет так: «Аттические [философы] говорят, что знание сообщалось Сократу его даймоном, и Аристотель³¹ с ними согласен, говоря, что человеку на протяжении его жизни сопутствует некий даймон».

4 ROSS (194 ROSE)

Авл Геллий, 4.11.12: Так как это мнение неожиданно, процитирую самого Плутарха: «Аристотель говорит, что пифагорейцы воздерживались от употребления в пищу сердца, матки, медузы³² и других подобных вещей, однако ели все остальное»³³.

³⁰ Ср. Диоген Лаэртский 8.11 и Ямвлих, *О пифагорейском образе жизни* 30.

³¹ Ср. Платон, *Апология Сократа* 31d.

³² Морская медуза, акалефа. Как далее поясняет Авл Геллий, по-латыни она называется *urtica*.

³³ Цитата дана по-гречески. Ср. Порфирий, *Жизнь Пифагора* 45.

Диоген Лаэртий 8.19: Аристотель говорит, что иногда они воздерживались от употребления в пищу матки и морской ласточки³⁴.

5 ROSS (195 ROSE)

Диоген Лаэртий 8.34: Аристотель [в сочинении *О пифагорейцах*] говорит, что Пифагор предписывал воздерживаться от употребления в пищу бобов или потому, что они похожи на гениталии; или потому, что они подобны вратам Аида [...] ³⁵ ведь лишь они не имеют сочленений; или потому, что они вредны [для здоровья]; или же потому, что подобны природе всего; или потому, что олигархичны, ведь именно они используются при распределении [должностей] по жребию.

6 ROSS (196 ROSE)

Порфирий, *Жизнь Пифагора* 41: Пифагор кое-что сообщал таинственным и символическим образом, а Аристотель многое из этого записал. Например, море он называл слезами Кроноса, [созвездия] Медведей — руками Реи, Плеяды — лирой муз, планеты — псами Персефоны, а звук, который издает бронзовый предмет, если ударить по нему, — голосом даймона, заключенного в бронзе³⁶.

7 ROSS (197 ROSE)

Порфирий, *Жизнь Пифагора* 42: Был и другой вид символов, вот такой: «Ярмо не перешагивай», то есть не жадничай; «Огонь мечом не разгребай», то есть не раздражай резкими словами человека, распаленного гневом; «Венец не разрывай», то есть не оскорбляй законы, которые есть венцы городов; и еще: «Не ешь сердце», то есть не мучай себя печалью; «Не садись на хлебную меру (χοίvikος)», то есть не бездельничай; «Уходя, не оглядывайся», то есть, умирая, не цепляйся за жизнь; «Не передвигайся по большим дорогам», то есть не следуй мнению большинства, но лишь мнению немногих и образованных; «Ласточек в дом не пускай», то есть не принимай у себя болтливых людей, которые не могут следить за своими словами; «Ношу помогай поднимать, а не снимать», то есть способствуй не праздности, а доблести; «Не носи изображения богов на перстнях», то есть не делай свои мнения и слова о богах общедоступными и явными, и не показывай их толпе; «Возлияния богам совершай через ушко кубков», — и это намекает на то, что богов следует прославлять, исполняя для них музыку, ведь она слышится ушами³⁷.

³⁴ Рыба тригла, должно быть кефаль.

³⁵ Лагуна. Возможно, «...или потому, что только эти растения не имеют сочленений...».

³⁶ Ср. Элиан, *Пестрые истории* 4.17.

³⁷ Ср. Иероним, *Апология против Руфина* 3.39 (PL 23, p. 415 sqq.).

8 ROSS (198 ROSE)

Марциан Капелла 7.731: [Говорит Философия:] «Аристотель, один из моих сторонников, исходя из того, что она [монада] одна, сама по себе и всегда желает, чтобы ее искали, сделал вывод, что ее называют Желанием (Cupido), так как она желает (cupiat) себя, не обладая ничем внешним и — никогда не выходя за свои пределы и не смешиваясь ни с чем другим — обращает свои страстные желания (ardores) на себя».

9 ROSS (199 ROSE)

Теон Смирнский 22.5–9 Hiller: Аристотель в *Пифагорике* говорит, что единица причастна двум природам: ведь если ее добавить к четному числу, то получится нечетное, а если к нечетному — то четное, что не было бы возможным, если бы она не была причастна обоим этим природам; потому единица и называется четно-нечетной.

10 ROSS (200 ROSE)

Симпликий, *Комментарий к О небе Аристотеля* 386.20–23: Правое, раннее и предшествующее они называли благом, а левое, позднее и отстающее — злом, как говорит Аристотель в его собрании пифагорейских учений.

11 ROSS (201 ROSE)

Стобей, *Эклоги* 1.18.1с: В первой книге своего сочинения *О философии Пифагора* Аристотель пишет, что небо едино, тогда как время, дыхание и пустота, навсегда отделившая друг от друга различные области, привлечены из беспредельного.

12 ROSS (202 ROSE)

Александр, *Комментарий к Метафизике Аристотеля* 75.15–17:³⁸ О порядке на небесах, который пифагорейцы связали с числами, сообщает [Аристотель] во второй книге *Мнений пифагорейцев*.

13 ROSS (203 ROSE)

Александр, *Комментарий к Метафизике Аристотеля* 38.8–41.2³⁹: [Аристотель] выявил, каково то подобие, которое они [пифагорейцы] усматривали между числами и вещами, как сущими, так и возникшими. Так,

³⁸ Комментируется *Метафизика* 990a22.

³⁹ Комментируется *Метафизика* 985b26. См. также подробное сообщение Аристотеля о пифагорейцах в *Метафизике* 985b23–986a13.

свойствами справедливости полагая взаимность и равенство и обнаруживая их же в числах, они поэтому решили, что первое квадратное число — это справедливость, ведь первое из числа вещей, подходящее под это определение (τὸν αὐτὸν λόγον), и должно соответствовать тому, о чем идет речь. Одни решили, что это число — четверка, так как оно первый квадрат, то есть делится на равные части и само есть равенство (то есть дважды два). Другие же считают таким числом девятку, так как она является первым квадратом нечетного числа, то есть тройки, умноженной на себя. Еще семерку они называют сроком (καίρον). Ведь для всего в природе наиболее подходящие сроки для рождения и совершенствования связаны с седмицей, как, впрочем, и у человека. Люди рождаются семимесячными, в семь лет у них прорезываются зубы, они достигают зрелости к концу второй седмицы, а борода вырастает к концу третьей [седмицы]. Солнце, так как оно, по их словам, есть причина сроков, само располагается там, где находится число семь, которое и есть срок: ведь Солнце занимает седьмое место среди десяти небесных тел, вращающихся вокруг центра и «очага» (ἑστία) мира. (39) Оно вращается после сферы неподвижных звезд и пяти планетарных сфер, а после него располагаются, восьмой, Луна, девятой, Земля, а затем уже Противоземля (ἀντίχθων). А так как число семь не порождает ни одно число в десятке и не порождается ни одним из них, то они называют его Афиной. Ведь число два порождает четыре, три порождает девять и шесть, четыре порождает восемь, пять порождает десять, так что четыре, шесть, восемь и десять рождены, однако семерка не рождена и ничего не порождает, подобно лишенной матери вечной деве Афине. Брачный союз они обозначают пятеркой, так как это союз мужчины и женщины, то есть нечетного мужского и четного женского. Но ведь пятерка — это первое число, порождаемое первым четным числом, двойкой, и первым нечетным, тройкой, а нечетное, как было уже сказано, они считают мужским, четное же — женским. Ум и сущность они идентифицируют с единицей (а умом они называют душу). И называют его монадой и единицей они потому, что он неизменен, всегда одинаков и начало всему. Это же имя они прилагают к сущности потому, что она первична. Мнение они связывают с двойкой, так как оно может двигаться в двух направлениях. Кроме того, они называют его движением и прибавлением. Выявив такое подобие между вещами и числами, они решили, что числа есть первые начала вещей, добавляя, что все вещи состоят из чисел.

Они установили также, что музыкальные интервалы (ἁρμονίας) образуются в согласии с определенными числами, назвав числа их началами. Так, октава основана на двойном отношении (διπλασίῳ), квинта — на полуторном отношении (ἡμιολίῳ, три к двум), а кварта — на сверхтретьем (ἐπι τρίῳ, четыре к трем). Они говорят также, что весь космос устроен гармонично (...) так как составлен из чисел и организован в согласии с

числами и музыкальными интервалами. Ведь тела, вращающиеся вокруг центра, отстоят от него в определенных пропорциях, и одни движутся быстрее, а другие медленнее, и более медленные, двигаясь, издают тяжелый звук, а более быстрые — острый⁴⁰, и эти звуки, будучи пропорциональны расстояниям, образуют слаженное [гармоничное] звучание. (40) А так как число, по их мнению, есть начало этой гармонии, то оно же естественным образом становится и началом небес и всего мира. Так, Солнце находится от Земли в два раза дальше Луны, в три раза дальше Афродиты [Венеры], в четыре раза дальше Гермеса [Меркурия] и так далее для других в подобающей пропорции, создавая слаженное движение небес, когда те тела, что прошли большее расстояние, движутся быстрее, те, что прошли меньшее расстояние — медленнее, а те, что между ними — пропорционально величине их орбиты. Усмотрев подобие между вещами и числами, они решили, что существующие вещи составлены из чисел и являются числами.

Считая числа предшествующими всей природе и всему существующему в природе (ведь без числа ничто не может существовать или быть познанным, тогда как числа можно познать и без вещей), они решили, что элементы и начала чисел и есть начала всего сущего. Этими элементами, как сказано, считались четное и нечетное, причем нечетное ограничено, а четное не ограничено, а началом чисел считалась монада, составленная из четного и нечетного; ведь монада одновременно четно-нечетная, что он доказывал через ее способность порождать как нечетные, так и четные числа: будучи прибавлена к четному, она порождает нечетное, а прибавленная к нечетному — четное [ср. фр. 9, выше].

Что касается чисел и гармоничных соединений, с одной стороны, и состояний (πάθη) и частей небес, с другой, то они приняли это как нечто очевидное и доказывали, что небеса составлены из чисел и гармонично устроены. А если какое из небесных явлений не согласовывалось с числовыми значениями, то они сами делали дополнения и пытались заполнить пробелы так, чтобы в результате [полученные данные] полностью сочетались с их теорией (πραγματεία). Считая десятку совершенным числом и видя, что движущихся сфер наблюдается только девять — семь планетарных, восьмая неподвижных звезд и девятая земная (которая, как они думали, и сама вращается по кругу вокруг мирового «очага», который есть огонь) — они тут же добавили в своей системе некую Противоземлю (τὴν ἀντίχθονά τινα), вращающуюся в направлении, противоположном Земле, а потому невидимой для тех, кто находится на Земле.

(41) Аристотель говорит об этом как в трактате *О небе* [285b и 293a], так и, более точно, в своем сочинении *Мнения пифагорейцев*.

⁴⁰ ...τῶν μὲν βραδύτερων βάρυν τῶν δὲ ταχύτερων ὀξύν... как мы сказали бы сейчас, более медленные — «низкий» звук, а более быстрые — «высокий».

14 ROSS (204 ROSE)

Симпликий, *Комментарий к О небе Аристотеля* 511.26–31: Пифагорейцы... не помещают Землю в центре, считая, что в центре универсума расположен огонь и что вокруг центра вращается Противоземля, которая и сама Земля, однако Противоземлей называется потому, что расположена на противоположной стороне по отношению к нашей Земле. «После Противоземли идет наша Земля, также вращающаяся вокруг центра, а за Землей — Луна», — так он сам говорит в книге *О пифагорейских учениях*.

Симпликий, *Комментарий к О небе Аристотеля* 512.12–13:⁴¹ Потому некоторые называют его [огонь] башней Зевса, как сам Аристотель говорит в книге *О пифагорейских учениях*⁴².

15 ROSS (205 ROSE)

Симпликий, *Комментарий к О небе Аристотеля* 392.16–32⁴³: Почему же пифагорейцы, по его [Аристотеля] словам помещают нас в верхнюю и правую часть космоса, а тех, кто нам противоположен — в нижнюю и левую часть, если он сам во второй книге собрания пифагорейских учений говорит, что одна часть всего неба — это верх, другая же — низ, и что нижняя часть — это правое, а верхняя — левое, и что мы находимся в нижней части? Не потому ли, что слова «верх» и «справа» он использует здесь [в трактате *О небе*] не по своему усмотрению, а в согласии с пифагорейской доктриной? Они ведь сочетали «верх» и «до» с правым, а «низ» и «за» с левым. Однако Александр думает, что эта фраза в собрании пифагорейских учений Аристотеля кем-то исправлена и должна, в действительности, выглядеть так: «Верхняя часть неба — справа, нижняя — слева, а мы находимся в верхней части», а не в нижней, как написано в тексте. Тогда будет достигнуто согласие с тем, что он здесь говорит, что мы, считающие, что живем внизу и, следовательно, слева (так как низ связывается с левой частью), противоречим мнению пифагорейцев, которые думают, что мы живем вверху и справа. Так что текст должно быть был изменен, так как Аристотель знает, что пифагорейцы сочетали верх с правым, а низ с левым.

16 ROSS

Стобей, *Эклоги* 1.26.3: Некоторые пифагорейцы, по словам Аристотеля и согласно сообщению Филиппа Опунтского, считали, что лунное

⁴¹ Комментируется *О небе* 293a15 сл.

⁴² Ср. Прокл, *Комментарий к Тимею Платона* 61c; он же, *Комментарий к Началам Евклида* 90.14.

⁴³ Комментируется *О небе* 285b8 сл.

затмение случается, когда Луна заслоняется то Землей, то Противоземлей. Некоторые из младших представителей школы полагали, что оно обусловлено распределением пламени, которое постепенно и размеренно разгорается, пока не достигнет света полной Луны, и затем также затухает, до времени соединения, когда оно полностью угасает.

О ФИЛОСОФИИ АРХИТА

1 ROSS (206 ROSE)

Симпликий, *Комментарий к О небе Аристотеля* 296.16–18: Аристотель, следовательно, знает об этом. По этой причине в своей эпитоме Платоновского *Тимея* он пишет: «Он говорит, что он [космос] сотворен, так как чувственно воспринимаем; ведь все чувственно воспринимаемое сотворено, а умопостигаемое не сотворено».

2 ROSS (207 ROSE)

Дамаский, *Сомнения и разрешения* 306: Аристотель в сочинении об Архите передает, что Пифагор также называл материю «иным», так как она подвижна и всегда становится иной.

О ДЕМОКРИТЕ

1 ROSS (208 ROSE)

Симпликий, *Комментарий к О небе Аристотеля* 294.33–295.22 (к *О небе* 279b12): Несколько слов из сочинения Аристотеля *О Демокрите* покажет их [атомистов] мнения: Демокрит⁴⁴ считает, что природа вечного — это маленькие сущности, бесконечные числом. Он предполагает также существование места для них, отличного от них самих и бесконечно протяженного; к нему он прилагает названия «пустота», «ничто» и «беспредельное», а к каждой из сущностей — «нечто», «плотное» и «сущее». Он считает, что эти сущности настолько малы, что ускользают от нашего восприятия, отмечая, что они образуют различные формы и фигуры, разнообразные по величине. Из них, наподобие элементов, возникают и образуются чувственно воспринимаемые груды (массы, ὄγκους). Эти сущности пребывают в смятении и носятся в пустоте из-за своих различий и других вышеупомянутых отличий и, двигаясь, они сталкиваются друг с другом и смыкаются, однако так, что прикасаясь друг к другу и сближаясь, они все же не образуют по настоящему единой природы, ведь

⁴⁴ См. Демокрит, фр. 172, 204, 227 Лурье.

странно думать, что две или больше сущности могут стать одной. Причину, по которой эти сущности остаются вместе, он описывает как прилаживание и сцепление тел. Ведь некоторые из них искривлены, другие имеют крюки, одни вогнутые, другие выпуклые, остальные обладают другими бесчисленными отличиями. Он думает, что они сцепляются и остаются вместе до тех пор, пока более сильная внешняя необходимость не рассеет их и не разделит. Возникновение и противоположное ему разделение он приписывает не только животным, но и растениям, и «космосам» и, в целом, всем чувственно воспринимаемым телам.

О ПОЭТАХ

1 ROSS (70 ROSE)

Диоген Лаэртий 8.2.57–58: Аристотель в *Софисте* сообщает, что Эмпедокл изобрел риторику, а Зенон — диалектику, а в [диалоге] *О поэтах* говорит, что Эмпедокл был почитателем Гомера и преуспел в стихосложении, пользуясь метафорами и другими поэтическими средствами. Кроме всего прочего он написал поэму о переправе Ксеркса через Геллеспонт и гимн (προοίμιον) Аполлону, которые затем сожгла его сестра — или дочь, согласно Иерониму, — гимн нечаянно, а *Персику* намеренно, так как она не была завершена (διὰ τὸ ἀτελείωτα εἶναι). Кроме того, добавляет Аристотель, он писал трагедии и политические сочинения (πολιτικά).

2 ROSS (71 ROSE)

Диоген Лаэртий 8.2.51–52: Эмпедокл, по словам Гиппобота, был сыном Метона сына Эмпедокла из Акраганта... а Эратосфен в *Олимпийских победителях* говорит, что отец Метона победил в 71-ю олимпиаду; в свидетели привлекается Аристотель⁴⁵. Грамматик Аполлодор в хрониках говорит, что «сын Метона, по словам Главкона, переселился в незадолго до этого основанные Фурии». Затем он добавляет: «Рассказывающие, будто он бежал из дома в Сиракузы и сражался с ними против афинян, должно быть совершенно ошибались. Ведь его или не было в живых или же он уже был стариком, что вряд ли», так как и Аристотель и Гераклид говорят, что он умер в возрасте шестидесяти лет⁴⁶. Так что победивший в 71-й олимпиаде был ему «дедом-тезкой»; значит, Аполлодор заодно сообщает и время этого события.

⁴⁵ Не исключено, что это сообщение происходит из принадлежащих Аристотелю списков победителей в разных играх, также не сохранившихся (см. списки сочинений, ему приписываемых).

⁴⁶ Ср. Диоген Лаэртий 8.2.74, где эта информация повторяется, также со ссылкой на Аристотеля.

3 ROSS (72 ROSE)

Диоген Лаэртий 3.48: Как полагают, первым диалоги начал писать Зенон Элейский; Аристотель же в первой книге *О поэтах* говорит, что это был Алексамен Стирийский или Теосский, как говорит Фаворин в *Воспоминаниях*. Мне же представляется, что Платон, доведший до совершенства этот вид произведений, по праву заслуживает первое место (τὰ πρῶτεια) как за изобретение, так и за красоту исполнения.

Афиней, *Пирующие софисты* 505b–c: Резко осуждая других, [Платон] не скупился на похвалу в адрес Менона; в *Государстве* он отвергает Гомера и другую подражательную поэзию, хотя сам пишет диалоги подражательным образом (μιμητικῶς). Он не был даже изобретателем этого жанра (τῆς ιδέας). Ведь еще до него Алексамен Теосский изобрел этот вид сочинений (τὸ εἶδος τῶν λόγων), как об этом пишут Никий Никейский и Сотсион. Аристотель же в сочинении *О поэтах* пишет следующее: «Разве не были так называемые мимы Софрона, даже не метрические, историями и подражаниями, или разве диалоги Алексамена Теосского не были написаны раньше Сократических диалогов?»⁴⁷. Так ученейший (πολυμαθέστατος) Аристотель подтверждает, что Алексамен писал диалоги до Платона⁴⁸.

4 ROSS (73 ROSE)

Диоген Лаэртий 3.37: Аристотель говорит, что по своему виду диалоги Платона — это нечто среднее между поэзией и прозой⁴⁹.

5 ROSS (81 ROSE)

Прокл, *Комментарий к Государству Платона* 1.42.2 Kroll: Сначала надлежит сказать о причине, по которой Платон не принимает поэзию, и обсудить ее... 10. Во-вторых, почему специально отвергаются трагедия и комедия, хотя они способствуют очищению страстей (πρὸς ἀφοσίωσιν τῶν παθῶν), которые невозможно ни удалить полностью, ни безопасно и в полной мере удовлетворить, но которые нуждаются в регулярном упражнении (ἐν καιρῷ κινήσεως), что достигается участием в представлении, спасающем нас в остальное время от беспокойства, ими причиняемо-

⁴⁷ ...οὐκοῦν οὐδὲ ἐμμέτρους τοὺς καλουμένους Σώφρονος μίμους μὴ φῶμεν εἶναι λόγους καὶ μιμήσεις, ἢ τοὺς Ἀλεξαμενοῦ τοῦ Τηίου τοὺς πρῶτερους γραφέντας τῶν Σωκρατικῶν διαλόγων.

⁴⁸ Очевидно, что Афиней независим от Диогена, хотя и основывается на той же традиции. Эта тема в дальнейшем получила развитие: в литературном папирусе из Оксириха (РОху. 3219) утверждается, что на самом деле Платон писал диалоги вслед за mimoграфом Софроном, а сообщение Аристотеля «в первой книге его *Поэтики*» следует считать злым наветом. См. Waerdt 1994, 33.

⁴⁹ Ср. рассуждение Аристотеля о прозе и поэзии в *Поэтике* 1451b.

го? ... (49.13) Во-вторых, было сказано, что изгнание трагедий и комедий выглядит странным, так как при их посредстве можно умеренно удовлетворять страсти и, удовлетворив их, пользоваться этим с образовательными целями, излечив то, что в них было больным. Это возражение, ставшее для Аристотеля отличным рычагом в его обвинениях (*παρασχὸν αἰτιάσεως*), а для сторонников этого вида поэзии — точкой опоры (*ἀφορμὴν*) в их атаке на Платона, мы собираемся, в дополнение к уже сказанному, опровергнуть (...) 50.17–26. Согласимся, что государственному мужу следует возвести некие сооружения (*διαμηχανᾶσθαί τινας*), препятствующие распространению этих страстей, но так, чтобы наше стремление к ним не усиливалось. Напротив, надлежит держать их в узде (*χαλινοῦν*) и сдерживать упражнения в них в допустимых пределах (*τὰς κινήσεις αὐτῶν ἐμμελῶς ἀναστέλλειν*). Что же касается тех поэтических форм, которые, в дополнение к их пестроте (*τῇ ποικιλίᾳ*), поощряют неумеренные страсти, то они вряд ли пригодны для очищения (*ἀφοσίωσιν*). Ведь очищения зависят не от излишеств, но от сдержанных действий (*ἐνεργείας*), мало похожих на те страсти, которые они очищают.

Ямвлих, *О мистериях* 1.11: Силы человеческих страстей в нас, если их сдерживать, становятся сильнее, если же им позволить действовать в должных пределах и соразмерно, то они и радуются в меру и получают удовлетворение, и, будучи очищены, останавливаются, подчинившись убеждению, а не силе. Значит, созерцая страсти других людей в комедии и трагедии, мы успокаиваем (*ἵσταμεν*) собственные страсти, делаем их более умеренными (*μετριώτερα ἀπεργαζόμεθα*) и очищаем их (*ἀποκαθαίρομεν*).

Там же, 3.9: Это ни в коем случае не следует называть удалением, очищением или излечением, ведь не как болезнь, излишество или отходы (*περίττωμα*) она присуща нам, но по божественным причинам...⁵⁰.

6 ROSS (74 ROSE)

Макробий, *Комментарий на «Сон Сципиона»* 5.18.16: У этолийцев был обычай отправляться на войну в одном ботинке (*calceato*), как это показал наиславнейший писатель — трагик Еврипид, ведь в его трагедии *Мелеагр* выводится посланец, описывающий одеяние всех предводителей, которые отправились на поимку вепря... (19) В связи с этим... не забудем упомянуть одно обстоятельство, не очень известное, а именно, тот факт, что Еврипида критиковал Аристотель, обвиняя его в незнании: этолийцы

⁵⁰ Ср. Аристотель, *Политика* 1342a10 («песнопения возбуждают душу и приносят ей как бы исцеление и очищение») и 14–15 («люди получают очищение и облегчение, приносящее удовольствие (*κουφίζεσθαι μεθ' ἡδονῆς*)»). Терминология имеет очевидное медицинское происхождение.

босыми были на левую ногу, а не правую. Чтобы мое утверждение не выглядело бездоказательным, процитирую собственные слова Аристотеля из второй книги его сочинения *О поэтах*, где он говорит о Еврипиде следующее: «Сыновья Фестия отправились босыми на левую ногу, по словам Еврипида: *Босой была их левая стопа, а правая обутой, чтобы одно колено стало легче*. Но обычай этолийцев прямо противоположный: обута у них левая нога, а правая босая, потому, я полагаю, что именно ведущая нога должна быть легче, а не та, что остается неподвижной»⁵¹.

7 ROSS (75 ROSE)

Диоген Лаэртий 2.46: Хулителем Сократа, как сказал Аристотель в третьей книге *О поэтах*, были некий Антилох Лемносский и прорицатель Антифонт; так же хулителем Пифагора был Килон Кротонский, Гомера — Сиарг еще при жизни, а Ксенофан Колофонский уже после смерти, Керкоп Гесиода — при жизни, а упомянутый Ксенофан после смерти, Пиндара — Амфимен Косский, Фалеса — Ферекид, Бианта — Салар Приенский, Питтака — Антименид и Алкей, Анаксагора — Сосибий, а Симонида — Тимокреонт.

8 ROSS (76 ROSE)

Псевдо-Плутарх, *Жизнь Гомера* 3–4: В третьей книге сочинения о поэзии Аристотель говорит, что на острове Иос, во времена, когда Нелей сын Кодра правил этой ионийской колонией, одна местная девушка забеременела от даймона, который участвовал в хороводе Муз. Когда признаки беременности стали явными, она устыдилась случившемуся и удалилась в местность, называемую Эгина. Напавшие на деревню пираты похитили девушку и увезли ее в Смирну, которой тогда правили лидийцы⁵². Сделали они это для царя Лидии по имени Меон, который был их другом. Он полюбил девушку за ее красоту и взял ее в жены. Во время прогулки вдоль Мелета у нее начались схватки и она родила Гомера на берегу этой реки. Меон принял его и воспитал как сына, тогда как Крифида умерла сразу после родов. Спустя некоторое время умер и он. Когда лидийцы решили покинуть Смирну из-за заседающих эолийцев и их

⁵¹ ...τοὺς δὲ Θεστίου κόρους τὸν μὲν ἀριστερὸν πόδα φησὶν Εὐριπίδης ἐλθεῖν ἔχοντας ἀνυπόδετον [λέγει γοῦν ὅτι] „τὸ λαῖον ἶχνος ἦσαν ἀνάρβυλοι ποδός, τὸ δ' ἐν πεδίλοις, ὡς ἐλαφρίζον γόνυ ἔχοιεν”. οἷς δὴ πᾶν τοῦναντίον ἔθος τοῖς Αἰτωλοῖς· τὸν μὲν γὰρ ἀριστερὸν ὑποδέδενται, τὸν δὲ δεξιὸν ἀνυποδετοῦσιν. δεῖ γὰρ οἶμαι τὸν ἡγούμενον ἔχειν ἐλαφρόν, ἀλλ' οὐ τὸν ἐμμένοντα.

⁵² Можно предположить, что на этом информация из Аристотеля заканчивается и далее следует пересказ какой-то чудесной истории, возможно, на основании двух разных источников, «исторического» и «анекдотического».

вожди призвали всех присоединиться к ним и покинуть город, Гомер, тогда еще ребенок, воскликнул, что он согласен последовать (αὐτὸς βούλεσθαι ὀμηρεῖν). Поэтому его прозвали Гомером (Ὀμηρος) вместо Мелисигена. Когда он вырос и прославился своими трудами, он спросил бога, кем были его предки и откуда он родом. И бог ответил: «Остров Иос — отечество твоей матери, он же примет тебя после смерти, однако бойся загадок юнцов!» (...) В скором времени по пути в Фивы на праздник Кроноса (у них было такое музыкальное состязание), он остановился на Иосе. Здесь, присевши на камень, он наблюдал за подплывающими рыбаками и, когда они приблизились, спросил, есть ли у них что-нибудь (εἴ τι ἔχουσιν)? Они же ничего не поймали, лишь снимали с себя вшей (φθειρίζεσθαι), и так как охота за ними вызывала трудности, ответили: «Что поймали отпустили, что не поймали принесли с собой», имея в виду, что пойманных вшей они убили и выкинули, а не пойманных принесли с собой на своих одеждах. Гомер не смог разгадать эту загадку и умер от уныния (ἀθυμία). Жители Иоса похоронили его и на надгробии написали такую высокопарную строку: «Тут скрыта землей священная глава Гомера, божественного певца героев»⁵³.

Перевод с древнегреческого языка
и примечания *Е.В. АФОНАСИНА*

⁵³ Ср. Авл Геллий, *Аттические ночи* 3.11.6, где перечисляются другие античные теории происхождения Гомера: «Одни говорят, что он был колофонцем, другие — что он из Смирны, некоторые считают его афинянином, а некоторые верят в то, что он был египтянин. Аристотель же сообщает, что он с острова Иос».

Е.В. АФОНАСИН

ДВА ТРАКТАТА АРИСТОТЕЛЯ О ДВИЖЕНИИ ЖИВОТНЫХ

(*DE MOTU ANIMALIUM* и *DE INCESSU ANIMALIUM*)^{*}

Небо не возникло и никогда не погибнет «как целое». Время его жизни — это Эон, вечность, объемлющая бесконечное время. Так Аристотель начинает свою теорию о движении вселенной (*О небе* 283b26–32). Вечность и неизменность вселенной, разумеется, не означает ее неподвижность. Напротив, она есть бессмертное существо (ведь таково мнение «древних»)¹, наделенное движением особого рода — безграничным и безостановочным движением, ограничивающим и останавливающим все остальные движения. Именно это движение есть первопричина всех остальных движений и изменений в мире (284a2–12).

Но какова причина этого первичного движения? Может, его обеспечивает Атлант, крепко стоящий на земле и подпирающий Небо? Или же к вечному движению его принуждает душа (284a20 и 28)? Подобные гипотезы кажутся Стагириту наивными: конечно же Небо одушевлено, однако причину своего движения оно содержит в себе самом (285a27).

Насколько вечная во времени вселенная однородна в пространственном смысле (изотропна)? Есть ли у нее право и лево, верх и низ, перед

^{*} Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФ, в рамках проекта (№ 15–18–30005) «Наследие Аристотеля как конституирующий элемент европейской рациональности в исторической перспективе». Впервые опубликовано: ΣΧΟΛΗ (Scholē) 10/2 (2016). С. 733–737.

¹ Впрочем, как и некоторых «новых» мыслителей. Так, Роджер Пенроуз в своей недавней книге *Циклы времени* (2014, 151) рассказывает для широкой публики свою теорию Конформной Циклической космологии (ССС), в которой, исходя из самых общих физических соображений, прежде всего, второго начала термодинамики, он вводит понятие Эонов, сменяющих друг друга в течение неопределенно долгого времени. Необратимый процесс, «трансформирующий гравитацию в вещество», предполагает и Илья Пригожин в главе «Предшествует ли время существованию вселенной?» своей книги «Конец определенности» (2001, 156 сл.). Вселенная, по его словам, — это открытая система, возникшая в результате «вспышки энтропии» (157).

и зад? Ясно, что, например, растения растут вверх, спереди расположены органы чувственного восприятия у животных, тогда как для большинства неодушевленных предметов ориентация в пространстве не имеет значения, хотя сила тяготения заставляет все их падать вниз и т.д. Аристотелю кажется естественным предположить, что и шарообразная вселенная все же имеет выделенные направления:

...если Небу присущи право и лево, то следует полагать, что ему тем более должны быть присущи начала, первичные по отношению к этим. Начала эти рассмотрены в трактате *о движении животных*, так как составляют неотъемлемое свойство их природы... (184b12–14, пер. А.В. Лебедева).

И действительно, эта проблема, среди прочих, рассматривается в двух кратких сочинениях Аристотеля, посвященных способам передвижения живых существ.

Первое из них, *О движении животных* (περὶ κινήσεως ζῴων, de motu animalium), выглядит как законченное произведение, однако, в отличие от больших сочинений Аристотеля, очень конспективно. Очевидно, что перед нами краткий курс лекций, в котором формулируются проблемы, а затем лишь намечается их решение. В этом отношении трактат очень похож на *Метафизику* Теофраста (публикуемую ниже в этом издании).

В заключительной фразе трактата Аристотель сам помещает его в контекст собственных естественнонаучных исследований. Он говорит, что уже ранее имел возможность подробно рассмотреть причины, по которым животные имеют именно такие части и для чего их предназначила «природа» (*О частях животных*), вопросы, связанные с душой (*О душе*), чувственным восприятием (*Об ощущении и ощущаемом*), сном (*О сне и бодрствовании*), памятью (*О памяти и припоминании*) и, наконец, проблемами движения животных в целом (этот трактат). Теперь, заключает он, можно перейти к эмбриологии (*О рождении животных*). Из трактатов так называемых «Малых естественнонаучных произведений» здесь не упоминаются лишь сочинения, посвященные сновидениям, изучению продолжительности жизни у различных животных и дыханию². Примечательно, что еще одному краткому сочинению Аристотеля, трактату, посвященному описанию разного вида передвижений животных (περὶ πορείας ζῴων, De incessu animalium), в этой схеме места не нашлось. В нем речь идет о различии конечностей у разных животных, повторяется тео-

² *О сновидениях, О предсказаниях во сне, О долгой и краткой жизни, О юности и старости, жизни и смерти.* Трактат *О духе (или пневме)*, также обычно включаемый в этот список, Аристотелю не принадлежит, поэтому не удивительно, что его он не упоминает. Не упоминается в этой схеме и монументальная *История животных*. Подробнее о *Parva naturalia* см., например, Месяц 2005, 392 сл.

рия о механизме передвижения животных (известная нам из трактата *О движении животных*), сравниваются различные виды животных друг с другом и животные с прямоходящим человеком, отдельно и подробно рассматривается вопрос о вышеупомянутых шести «началах», среди которых выделяется три пары, верх и низ, перед и зад, и правое и левое и т.д.

Поиск причин всякого природного явления Аристотель склонен увязывать с целью того или иного действия, явления или события. Примечательно, что его ученик Теофраст относится к этой идее настороженно, полагая, что в ряде случаев такой подход приводит к ошибкам³. Впрочем, Аристотель это также понимает и стремится к максимально точному описанию явления, даже если цель его не вполне ясна. Трактат *О частях животных* почти полностью посвящен изучению назначения частей животных с физиологической и телеологической точек зрения. Подобный методологический подход стал доминирующим в античной биологии и медицине, и спустя пять столетий Гален по-прежнему пишет сочинение *О назначении частей человеческого тела*. Базовая «телеологическая» идея Аристотеля сводится к тому, что Бергсон назвал «внутренним целеполаганием»: каждый организм «сложен» таким образом, чтобы все его части как можно точнее подходили друг к другу и как можно лучше служили целому. Он устроен подобно совершенному полису, управляемому идеальными законами (εὐνομοσύνην). Ему не нужен правитель, который бы постоянно вмешивался по своему произволу в жизнь целого и его частей. Просто каждая часть по привычке (διὰ τὸ ἔθος) выполняет свое предназначение (*О движении животных* 703a25 сл.)⁴.

Действуя с определенной целью организм неизбежно совершает «движения» (в обобщенном смысле слова) и подвергает себя различным изменениям. Одновременно, как и любой природный объект, он подвержен воздействию окружающей его среды. Всякое движение, настаивает Аристотель, должно быть инициировано двигателем⁵, и, кроме того, что-

³ Анализ Аристотелевской теории о том, что «все происходит ради чего-то» и «ничего не случается зря», примеры из его сочинений и их разбор см. в *Метафизике* Теофраста 10a25 сл. см. в моей статье Афонасин 2016 и в предисловии к публикации *Метафизики* Теофраста ниже в этом томе.

⁴ Рассуждая о частях животных, Аристотель не говорит об универсальной «цели», к которой могли бы стремиться все биологические виды, или о чем-то подобном. Возможно поэтому его не очень беспокоят и примеры рудиментарных и ненужных органов (см. Теофраст, *Метафизика* 10b5 сл.).

⁵ Наиболее известное место: начало седьмой книги *Физики* (242a35 сл.). Этот постулат имел долгую историю и, в контексте движения животных, критиковался еще Галеном. Правда, сведения об этом, дошедшие до нас лишь в виде полемического возражения Александра Афродисийского (которое, к тому же сохранилось лишь в арабском переводе), не позволяют заключить с уверенностью, в чем именно состояла эта критика. Вероятно, Гален полагал, что сущие сами по

бы одно двинулось, нечто другое должно оставаться (по отношению к нему) неподвижным, то есть выступить в качестве опоры для толчка. Поэтому, например, брошенный камень должен «опираться» о воздух⁶. Именно так, как думает Аристотель, «работают» утяжелители, с которыми прыгают атлеты (*О перемещении животных* 705a10 сл.). Животное также не сможет сдвинуться с места, будучи лишенным возможности опереться о какую-либо плотную среду, например, землю, воду или воздух. Кроме того, в нем самом должна найтись некая «точка покоя», которая могла бы выступить в качестве внутренней опоры для движения как всего тела, так и его частей.

Рассмотрев механические аспекты движения Аристотель переходит к физиологическим и психологическим. И хотя с точки зрения античного физика все тела стремятся к своим «естественным» местам и совершают «естественные» для них движения (например, легкое естественным образом стремится вверх и т.д.), именно живые организмы подвижны по своей природе. Движения эти могут быть произвольными (*ἐκούσιους*), невольными (*ἀκούσιους*) или непроизвольными (*οὐχ ἐκούσιους*). Последние два вида движений обусловлены физиологией, и Аристотель кратко касается их в последнем разделе трактата *О движении животных*. Что же касается первого, произвольного движения, то его источник, согласно Аристотелю, носит психофизический характер. Изменения в нашем организме (например, недостаток влаги) приводят к тому, что наши внутренние органы подают нам сигнал, и мы начинаем испытывать некую потребность (например, жажду). Привлекая воображение и когнитивные способности мы тут же действуем для того, чтобы удовлетворить эту потребность. И наоборот, желая какой-либо предмет или стремясь его избежать, мы привлекаем наше воображение или разумение. Как следствие, наш организм отвечает физическими изменениями, и мы готовы к тому, чтобы совершить движение: «Аффекты подобающим образом подготавливают органические части, стремление подготавливает аффекты, а воображение — стремление (*ὄρεξις*). Воображение, в свою очередь, основано либо на мышлении, либо на чувственном восприятии. Одновременность и быстрота достигается природной согласованностью действующего и претерпевающего начал» (702a20–21).

Итак, причина движения найдена — это стремление, «середина, движущее и само движимое», воплощенное в определенном органе, кото-

себе вещи не нуждаются в двигателе для того, чтобы пребывать в движении (см. Pines 1961, 33). Это положение подобно мысли Теофраста о том, что движение — это жизнь космоса (*Метафизика* 10a14).

⁶ К слову сказать, это спорное положение Аристотеля и лежащая в его основании теория были пересмотрены лишь в VI в. Иоанном Филопоном и зависящими от него арабскими и латинскими средневековыми философами, сформулировавшими теорию «естественного стремления» тел по аналогии с идеей «внутренних склонностей» одушевленных существ (подробнее см. Pines 1961, 34 сл.).

рым Аристотель считает сердце. Осталось найти источник движения, ту силу (*ἰσχύς*) которая бы его обеспечивала. Таковой оказывается некий врожденный дух (*πνεῦμα σὺμφυτον*), который «выполняет ту же роль в душевном начале, как точка в сочленении, движимая и движущая по отношению к неподвижному. А так как начало у одних животных находится в сердце, а у других в том, что аналогично сердцу, то ясно, что жизненный дух также располагается в нем» (703a12–14).

* * *

На русский язык трактаты *О движении животных* и *О перемещении животных* переводятся впервые в контексте международного проекта, посвященного изучению наследия Аристотеля и аристотелевской традиции и приуроченного к 2400-летию со дня рождения великого Стагирита.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Grant, E. (2012) “Reflections of a Troglodyte Historian of Science”, *Osiris* 27, 133–155.
- McGrath, Ali; Clarke St., prod. (2011) *Ancient Discoveries* (BBC).
- Nussbaum, M.C. (1978) *Aristotle’s de Motu Animalium*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Peck, A.L., Forster, E.S. tr., Marshall, F.Y.F., ed. (1937, 1961) Aristotle. *Parts of Animals. Movement of Animals. Progression of Animals*. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Penrose, R. (2010) *Cycles of Time*. New York: Random House.
- Prigogine, I. (1997) *The End of Certainty*. London: The Free Press.
- Pines, S. (1961) “Omne quod movetur necesse est ab alieno moveri: A refutation of Galen by Alexander of Aphrodisias and the theory of motion”, *Isis* 52, 21–54.
- Sorabji, R. (1983) *Time, Creation and the Continuum*. London: Duckworth.
- Van Raalte, Marlein ed. (1993) *Theophrastus. Metaphysics*. Leiden: Brill.
- Афонасин, Е.В. (2016) «Аристотель и Теофраст о теоретических и методологических основаниях метеорологии», *Сибирский философский журнал* 14.3, 293–307.
- Пенроуз, Р. (2014) *Циклы времени*. Пер. А.В. Хачояна. Москва.
- Пригожин, И. (2001) *Конец определенности*. Пер. Ю.А. Данилова. Москва–Ижевск.
- Рожанский, И.Д., ред. (1981) Аристотель. *Сочинения. Том 4: Физика. О небе. О возникновении и уничтожении. Метеорология*. Москва.

АРИСТОТЕЛЬ

О ДВИЖЕНИИ ЖИВОТНЫХ

ΠΕΡΙ ΖΩΩΝ ΚΙΝΗΣΕΩΣ*

- 698a I. В другом сочинении¹ мы уже подробно исследовали движения различных родов животных, отличия между этими движениями, а также причины, обуславливающие их индивидуальные особенности (ведь некоторые животные летают, некоторые плавают, некоторые ходят, а некоторые передвигаются различными
5 другими способами). Теперь нам предстоит рассмотреть общую причину всякого движения животных.
- 10 Обсуждая, существует ли вечное движение и если да, то каково оно², мы уже выяснили, что началом других движений явля-

* Перевод выполнен при финансовой поддержке РФФ, в рамках проекта (№ 15–18–30005) «Наследие Аристотеля как конституирующий элемент европейской рациональности в исторической перспективе». Впервые опубликован: ΣΧΟΛΗ (Schole) 10/2 (2016). С. 737–753.

¹ Очевидно, имеется в виду большое сочинение Аристотеля *О частях животных*. Эта и другие перекрестные отсылки хорошо определяют место этого небольшого трактата среди других сочинений Стагирита.

² *Физика* Θ, особ. 258b сл. Несколько ранее в этой же книге *Физики*, в контексте обсуждения Демокрита и Платона, Аристотель связывает вечность вселенной с непрерывностью «моментов» времени: «Если невозможно, чтобы время существовало и мыслилось без *теперь*, а *теперь* есть какая-то середина, включающая в себя одновременно и начало и конец — начало будущего и конец прошлого, то необходимо, чтобы время существовало всегда. Ведь крайний предел последнего взятого времени будет в одном из *теперь*... следовательно, если *теперь* есть начало и конец, то необходимо, чтобы с обеих сторон его всегда было время. А если имеется время, очевидно, должно существовать и движение, раз время есть некое свойство движения» (251b19–29, пер. В.И. Карпова). В контексте нашего трактата это место важно в связи с неоднократно повторяющимися рассуждениями Аристотеля о середине как начале движения. Кроме того, именно здесь проявляется фундаментальная для Аристотеля идея о том, что покой — это не движение с нулевой скоростью (как сказали бы мы), но особое состояние тела. Невозможно указать момент времени, когда покой переходит в движение (подробнее см. Sorabji 1983, 409 ff.).

ется то, что движет себя само, и что его начало неподвижно, и что первый двигатель необходимо должен быть неподвижным. И постичь это нам надлежит не только в качестве понятия (τῷ λόγῳ), но и через его индивидуальные проявления в области чувственно воспринимаемого: ведь именно таким образом мы разыскиваем общие понятия (τοὺς καθόλου ζητοῦμεν λόγους) и на этом основании полагаем, что они должны между собой согласовываться (ἐφαρμόττειν). Очевидно, что в чувственно воспринимаемом мире ничто не сможет двинуться, если что-нибудь другое не останется в состоянии покоя, и прежде всего это верно в отношении нашего предмета, касающегося движения животных. Если животное двинуло одним членом, то другой должен оставаться в покое; для этого у них есть сочленения, которые животные используют в качестве центра, и весь член с сочленением — один и два, прямой и согнутый, изменяющийся в возможности и в действительности (δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ) благодаря этому сочленению. Когда сочленение изгибается и движется, одна точка сочленения движется, а другая остается неподвижной, подобно тому, как если бы точки А и Δ, лежащие на диаметре [в окружности с центром в А], находились в покое, тогда как точка В двинулась бы и сформировала радиус АГ. Правда здесь [в геометрической фигуре] центр остается совершенно неподвижным, так как движение на этой схеме представляет собой, как говорится, лишь видимость, и в математическом объекте ничего не движется, тогда как центры сочленений, напротив, потенциально и актуально, то вместе, то раздельно. И все же, начало (ἡ ἀρχή) движения как таковое всегда остается неподвижным по отношению к движущейся нижней части конечности. Так, локоть остается неподвижным, когда движется предплечье, а плечо — когда движется вся рука; колено остается неподвижным, когда движется бедро, а бедро — когда вся нога. Следовательно, ясно, что всякое животное должно иметь в себе точку покоя — начало движения для того, что движется, нечто такое, что могло бы служить опорой для движения как всего тела, так и его частей.

II. Однако эта внутренняя точка покоя (ἡ ἐν αὐτῷ ἡρεμία) не будет действенной, если снаружи не найдется нечто абсолютно покоящееся и неподвижное. Здесь следует остановиться и рассмотреть только что сказанное, так как относящиеся к нему наблюдения касаются не только животных; они могут быть также приложены к движению и круговращению (φοράν) всего мира. В животном должно быть нечто неподвижное для того, чтобы оно могло двигаться; тем более, за его пределами должно найтись

нечто неподвижное, опираясь на которое движущееся могло бы двигаться. Ведь если нечто все время уступает ($\upsilon\lambda\omicron\delta\acute{\omega}\sigma\epsilon\iota\ \acute{\alpha}\epsilon\iota$), как, например, когда черепаха ползет по грязи или человек по песку, продвижение становится невозможным, и хода вперед не будет, если почва под ногами не будет стабильной. Так же полет и плавание были бы невозможны, если бы воздух и море не оказывали сопротивление ($\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\rho\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\iota$). Оказывающее сопротивление необходимо должно отличаться от движущегося, одно полностью от другого, так чтобы неподвижное не было частью движущегося. Иначе оно не сможет двигаться. Об этом свидетельствует следующая апория. Почему человек с легкостью передвигает лодку, если толкает снаружи шестом, в качестве опоры используя мачту ($\acute{\omega}\theta\eta\ \tau\tilde{\omega}\ \kappa\omicron\nu\tau\tilde{\omega}\ \tau\acute{\omicron}\nu\ \iota\sigma\tau\acute{\omicron}\nu$) или другую часть лодки, а если попытается проделать то же самое, находясь в лодке, то у него ничего не выйдет? Не получится ничего даже у самого Тития или Борея, если, конечно, последний будет дуть, сам находясь в лодке, как это изображают живописцы³. Ведь по их представлению дыхание ($\pi\nu\epsilon\tilde{\iota}\mu\alpha$) выходит из него самого. Не важно, дует ли он слабо или же настолько сильно, что порождает сильнейший ветер, и то, что бросает или толкает, будет дыханием или чем-то еще, во-первых, необходимо, чтобы он опирался на один из своих членов, неподвижный и позволяющий толкать, и, во-вторых, чтобы этот член, сам по себе или в качестве части чего-то еще, нашел опору в чем-то внешнем по отношению к нему. Именно поэтому человек, находящийся в лодке, не сможет ее сдвинуть, опираясь лишь на нее, так как то, что он пытается сдвинуть, само должно оставаться неподвижным. Ведь в данном случае движимое и опора — это одно и то же. Если же он будет толкать или тянуть снаружи, то сдвинет ее. И это потому, что земля — это не часть лодки.

III. Возникает следующая апория: если нечто движет все небо, то этот двигатель сам должен оставаться неподвижным, не быть частью неба и не находиться в самом небе. Ведь если он движет себя или приводит в движение небо, то для того, что

³ Титий был титаном, сыном Зевса и Геи (либо Эллары), рожденный в недрах земли и разорвавший чрево своей матери для того, чтобы выйти наружу. Он стал отцом Европы и был испепелен Зевсом или пронзен из лука Артемидой за попытку обесчестить Лето (Гомер, *Одиссея* 7.324, Пиндар, *Пифийские песни* 4.46, Гигин, *Мифы* 14, Псевдо-Аполлодор, *Мифологическая библиотека* 1.4.1). Борей — это северный ветер (*Одиссея* 5.331 сл.). Описываемый образ можно найти у Гомера (*Одиссея* 10.46 сл.), где рассказывается, как спутники Одиссея неосмотрительно открыли меха с ветрами и таким образом вызвали шторм в районе Эолийских островов, изменивший курс корабля.

обеспечить движение, он должен опираться на нечто неподвижное; и это нечто не может быть частью того, что становится причиной движения. Если же двигатель сначала неподвижен (εἴτ' εὐθὺς ἀκίνητόν ἐστι τὸ κινούν), то по той же причине он не может быть частью движимого. В этом, по крайней мере, отношении правы те, которые говорят, что когда сфера совершает круговое движение, ни одна часть ее не остается неподвижной. Ведь либо она вся должна оставаться неподвижной, либо утратит непрерывность (συνεχὲς) и разорвется на части. Однако в том, что полюса обладают некоей мощью (δύναμιν), они не вполне правы, так как эти полюса не обладают протяженностью и представляют собой лишь края и точки (ἔσχατα καὶ στίγμάς). Ведь ничто подобное не обладает сущностью, и, кроме того, одно движение не может происходить от того, что двойственно. Полюсов же, по их представлению, два⁴. Из обзора этих апорий мы можем заключить, что существует нечто, относящееся к природе в целом так же, как земля относится к животным и тому, что движется при их посредстве.

Мифологи, представляющие себе Атланта опирающимся ногами о землю, заложили в историю разумное основание: ведь он стал как бы диаметром (διάμετρον)⁵, вращающей небо вокруг полюсов. Это вполне логично, так как земля остается неподвижной. Однако из этого утверждения с необходимостью следует, что земля не является частью мира. Кроме того, сила (ἰσχύον), с которой воздействует движущее, должна быть равна той силе, которой обладает покоящееся. Ведь имеется определенное количество силы и мощи (τι πλῆθος ἰσχύος καὶ δυνάμεως), благодаря которым покоится то, что находится в состоянии покоя; то же самое верно и в отношении движения того, что движет. Необходимые пропорции соблюдаются в отношении состояний покоя так же, как и в случае противоположных движений. Лишь тогда равные силы перестают испытывать взаимное воздействие (ἀπαθεῖς), так как избыток (ὑπεροχήν) преодолевается. Поэтому Атлант или иная сила, движущая землю изнутри, не должна толкать (ἀντερείδειν) слишком сильно, чтобы не нарушить стабильное положение земли. Иначе земля переместится из центра и утратит свое естественное положение. Ведь толкающий толкает, а толкаемое отталкивается, причем с равной силой⁶. Он порождает движение в том,

⁴ Чье мнение критикует Аристотель не известно, однако ясно, что смысл этой теории от него ускользает.

⁵ Так в тексте, но точнее было бы сказать, что он *радиус* или *ось вращения*.

⁶ ...τὸ ὠθοῦν ὠθεῖ, οὕτω τὸ ὠθούμενον ὠθεῖται, καὶ ὁμοίως κατ' ἰσχύον. Действие равно противодействию. По этой причине для того, чтобы тело сдвинулось с мес-

5 что прежде покоилось, и сила, с которой он воздействует, скорее
 больше, нежели меньше или равна той, что присуща неподвиж-
 10 ному (τῆς ἠρεμίας). Она больше и той силы, которой обладает
 движимое, но не порождающее движение. Поэтому необходимо,
 чтобы мощь (τὴν δύναμιν) земли в неподвижном состоянии была
 настолько же большой, как и та, которой обладает все небо и то,
 15 что приводит его в движение. Если же это окажется невозмож-
 ным, то и движение неба какой-либо силой, находящейся в нем
 самом, также станет невозможно.

IV. Апория возникает и в связи с движением отдельных час-
 тей неба, и ее уместно будет рассмотреть здесь, так как она связа-
 на с тем, что только что было сказано. Если бы кому-то удалось
 преодолеть неподвижность земли мощью движения (τῇ δυνάμει
 15 τῆς κινήσεως τὴν τῆς γῆς ἠρεμίαν), то он сместил бы ее относитель-
 но центра⁷. Ясно, что сила (ἰσχύς), порождаемая этой мощью
 (δύναμις), не будет беспредельной (ἄπειρος), так как земля не бес-
 предельна, равно как и ее вес (βάρος). Вообще говоря, слово «не-
 возможное» (τὸ ἀδύνατον) употребляется в разных смыслах (в
 высказываниях «невозможно увидеть звук» и «невозможно уви-
 деть людей на луне» смысл этого слова различается; ведь в пер-
 20 вом случае звук неизбежно (ἐξ ἀνάγκης) невидим, а во втором они
 по свой природе видимы, но недоступны для нашего зрительного
 восприятия⁸). Так вот в отношении неба считается, что оно неиз-
 бежно (ἐξ ἀνάγκης) неуничтожимо и нерушимо (ἀδιάλυτον), одна-
 ко из только что сказанного следует, что это отнюдь не неизбеж-
 но. Ведь природа и возможность (πέφυκε γὰρ καὶ ἐνδέχεται)
 допускают существование такого движения, которое окажется
 25 сильнее как той силы, которая удерживает землю в неподвижном
 состоянии, так и той силы, которая движет огонь и верхнюю сущ-
 ность (τὸ πῦρ καὶ τὸ ἄνω σῶμα)⁹. Если, следовательно, существуют
 превосходящие движения (ὑπερέχουσαι κινήσεις), то они разрушат
 одно другое, если же таковых не существует, то остается возмож-
 ность их существования (так как бесконечная сила невозможна в

та и перешло из состояния покоя в подвижное состояние, нужна сила, большая,
 чем та, что поддерживает движение.

⁷ Предполагается, что существует естественный абсолютный центр всего, в
 котором и находится земля. Если мощь («потенциальная энергия») земли в непод-
 подвижном состоянии настолько же велика, как и мощь всего неба, то ничто не смо-
 жет преодолеть этот «потенциальный барьер» и земля навсегда останется непод-
 вижной.

⁸ ...τὸ δὲ πεφυκὸς ὀρᾶσθαι οὐκ ὀφθήσεται.

⁹ То есть эфир. Ср. *Метеорология* 340b6 сл.

той же мере, в какой невозможно бесконечное тело), а вместе с ней существует и возможность разрушения неба. Действительно, 30 что может помешать этому как-нибудь случиться, если это не невозможно? А не невозможно это лишь тогда, когда неизбежно ему противоположное¹⁰. Но оставим рассмотрение этого затруднения до другого случая¹¹.

35 Должно ли существовать нечто неподвижное и внешнее по отношению к движимому, но не являющееся его частью, или же нет? И должно ли это же положение быть обязательно верным и в отношении всего универсума (ἐπὶ τοῦ παντός)? Странно было бы, если бы начало движения находилось внутри (εἰ ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως ἐντός). Придерживающиеся такого мнения одобрили бы сказанное Гомером:

700a Вам не удастся совлечь на землю с высокого неба
В высях сидящего Зевса, как бы вы не старались,
Даже если все боги за цепь с богинями схватятся разом¹².

5 Ведь совершенно неподвижное невозможно ничем сдвинуть. Именно это решает апорию, сформулированную несколько ранее: возможно или невозможно разрушить строй небес (τὴν τοῦ οὐρανοῦ σύστασιν), при условии, что он базируется на начале, которое само неподвижно.

Что касается животных, то в этом случае должно существовать не только неподвижное в указанном смысле, но и нечто в

¹⁰ В трактате *О небе* (274b23 сл.) Аристотель настаивает на том, что небо не может быть бесконечным: бесконечных тел, равно как тяжести или легкости (эти два понятия Аристотель считает самостоятельными: по его мнению легкое — это не степень тяжести) не существует, и тем более бессмысленно говорить о движении бесконечного тела. Ведь если оно может двигаться, то значит способно переместиться в равное по величине место, а такого места не существует. Не вдаваясь в вопрос об основательности этого аргумента (об оригинальном решении проблемы Николаем Оремом см., напр., Grant 2012, 151–155), отметим, что, применительно к данному случаю, мысль Аристотеля должно быть состоит в том, что так как бесконечное не может воздействовать на конечное, то обе эти превосходящие силы конечны (то есть они возможны). Значит, в какой-то момент времени одна из этих уравнивающих друг друга сил может превзойти другую и сдвинуть небо, что приведет к его разрушению.

¹¹ Аристотель пишет об этом в восьмой книге *Физики* и первой *О небе*.

¹² *Илиада* 8.20–22. Цитата не точна (ἴλατον πάντων «находящийся выше всех» идет у Аристотеля вместо ἴλατον μῆστον «высочайший наставник») и строки переставлены. Метафора достаточно популярна. Теофраст в *Метафизике* 5b16 цитирует строку, непосредственно следующую за этими, а Платон в *Тезетте* (153сб сл.) полагает, что эта метафора указывает на стабильность вращения солнца, как бы притянутого на цепи.

них самих, способное перемещать их и обеспечивать их самостоятельное движение (τοῖς κινουμένοις κατὰ τόπον ὅσα κινεῖ αὐτὰ αὐτά). Ведь пока одна часть животного движется, другая должна
 10 оставаться неподвижной, создавая опору для движения той, что движется, если, например, оно движет одним из своих членов. Ведь одна часть опирается на другую потому, что эта последняя как бы остается в покое.

Подобный вопрос может возникнуть и относительно неодушевленных вещей, пребывающих в движении. Содержат ли они в себе то, что обеспечивает их покой и то, что их движет (τὸ ἡρεμοῦν καὶ τὸ κινεῖν), и должны ли они поддерживаться чем-то
 15 неподвижным внешним, обеспечивающим их покой? Или же это невозможно в случае таких неодушевленных вещей, как, например, огонь, земля и им подобные, и их движение обусловлено первыми причинами (πρώτων), которые и приводят их в движение? Ведь неодушевленные вещи всегда движет что-то иное, и началом вещей, приобретающих такое движение, всегда являются вещи, движущие сами себя (τὰ αὐτὰ αὐτὰ κινεῖντα). О вещах подобного рода мы уже говорили — и это животные, ведь все они
 20 должны содержать в себе нечто, пребывающее в покое, и снаружи опираться на нечто такое, что могло бы их поддерживать. Не ясно, существует ли некий высший и первичный [двигатель], который обеспечивал бы их движение (ἀνωτέρω καὶ πρώτως κινεῖν) — и вопрос о его начале (ἀρχῆς) заслуживает отдельного рассуждения, — однако очевидно, что животные, совершающие движения, всегда совершают его с опорой на нечто внешнее по отношению к
 25 ним, даже если они просто вдыхают и выдыхают [воздух]. Ведь не важно, перемещают (ρῖψαι) они нечто тяжелое или же нечто легкое, как, например, это делают те, кто сморкается, кашляет, вдыхает или выдыхает.

V. Должно ли нечто неподвижное быть лишь в том теле, которое передвигается в пространстве (κατὰ τόπον), или же это верно
 30 и в случае, когда тело само ответственно за свои изменения или рост? О первоначальном возникновении (γενέσεως τῆς ἐξ ἀρχῆς) и уничтожении (φθορᾶς) следует сказать отдельно. Ведь если существует, как мы полагаем, первое движение (πρώτην κίνησιν), то именно оно должно быть причиной возникновения и уничтожения, а также, вероятно, и всех остальных движений. В животном мире, как и во вселенной, первое движение — это
 35 когда существо достигает зрелости (κίνησις πρώτη αὐτῆ, ὅταν τελεωθῆ); лишь тогда оно становится причиной своего роста, если, конечно, это случается, а также [причиной] происходящих
 700b

изменений; если же нет, то не необходимо [чтобы нечто оставалось неподвижным]. Но ведь первоначальный рост и изменение [в живом существе] всегда случаются благодаря чему-то иному и через другое, и ничто не может само стать причиной собственного возникновения и уничтожения, так как движущее существует раньше (πρῶτάρχειν) движимого, рождающее — раньше рождаемого и ничто [не существует] раньше себя.

5 VI. О душе, движется она или нет, а если движется, то как именно, было уже сказано в нашем трактате о ней¹³. Но так как все
 10 неодушевленные существа движутся чем-то иным, а о том, как движется то, что движется изначально и вечно, и как его движет первый двигатель, мы уже рассказали в нашем сочинении о первой философии¹⁴, то все, что остается здесь рассмотреть — так это во-
 15 прос о том, как душа движет тело и каково начало движения животных. Ведь если исключить движение вселенной, то одушевленные существа окажутся причинами движения для всего остального, кроме, разве что, случаев, когда одни тела движутся из-за столкновения друг с другом. Следовательно, всем их движениям положен
 20 предел, так как таковы движения одушевленных существ. Ведь всякое животное движется и движет ради чего-то (ἕνεκά τινος), и именно это кладет предел всякому их движению — то, ради чего (τὸ οὗ ἕνεκα). Мы видим, что живые существа движимы рассудком (διάνοιαν), воображением (φαντασίαν), намерением (προαίρεσιν), волей (βούλησιν) и желанием (ἐπιθυμίαν), которые сводятся к уму (νοῦν) и стремлению (ὄρεξιν). Ведь воображение и ощущение (αἴσθησις)
 25 занимают ту же область (χώραν), что и ум, так как они способны различать (κρίτικὰ), хотя по-разному, как это уже было сказано в другом месте¹⁵. Воля, желание (θυμὸς) и страсть — это формы стремления, тогда как намерение присуще как рассудку, так и стремлению. Объект стремления и рассудка (τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ διανοητόν) первым инициирует движение, однако не всякий объект рассудка, но лишь тот, который является целью действия (τὸ τῶν πρακτῶν τέλος). Лишь благо подобного рода инициирует движение, а не все прекрасное (τὸ καλόν). Ведь оно инициирует движение
 25 лишь если нечто совершается ради чего-то иного или же называется целью, ради которой совершается нечто иное. Мы должны признать, что видимое благо способно занять место подлинного блага; таковым может оказаться приятное, так как это

¹³ О душе А 1–2.

¹⁴ Метафизика Λ 7.

¹⁵ См. О душе 427b14 сл.

видимое благо. Очевидно, что, в одном отношении, вечно движимое благодаря вечному двигателю движется подобно отдельному живому существу, однако, в другом отношении, их движения различаются. Ведь если первое движется вечно, то движению животных положен предел. К тому же вечно прекрасное, воистину и изначально благое, не могущее в один момент быть благим, а в другой — нет, слишком божественно и почитаемо для того, чтобы зависеть от чего-то, ему предшествующего.

30 Так что первый двигатель движет, сам оставаясь неподвижным, тогда как стремление и волевое начало (ὄρεξις καὶ τὸ ὀρεκτικὸν) движут и сами движимы. Последнее в ряду движимых 701a вещей уже не должно двигать что-либо еще; поэтому разумно будет заключить, что перемещение в пространстве (φορὰ) — это и есть то последнее движение, которое случается с движимыми вещами; ведь живое существо, направляемое стремлением или 5 намерением, движется и перемещается (πορεύεται) в направлении изменения, зафиксированного ощущением или воображением.

VII. Почему же иногда за мыслью действие следует, а иногда не следует; иногда движение следует, а иногда не следует? Нечто подобное, очевидно, случается при размышлениях и выводах относительно неподвижных вещей¹⁶. Правда, в этом случае целью является умозаключение (θεώρημα), так как, помыслив две посылки, мы тут же мыслим и получаем вывод. В нашем же случае вывод, полученный из двух посылок, становится действием (πράξις). Например, подумав, что всякий человек должен ходить, ты, будучи человеком, тут же пойдешь; напротив, если ты решишь, что в определенном случае ни один человек не должен ходить, ты, сам будучи человеком, тут же остановишься. В обоих этих случаях всякий поступит 15 именно так, если ничто ему не мешает (κωλύη) или не воспрепятствует (ἀναγκάζη). Я должен сделать что-то благое; дом — это благое; я тут же строю дом. Мне нужна одежда; гиматий — это одежда; следовательно, мне нужен гиматий. Я должен изготовить то, что мне нужно; мне нужен гиматий; я должен изготовить гиматий. 20 Мой вывод «я должен изготовить гиматий» и будет действием (πράξις); тогда как моя деятельность (πράττει) возвращает к началу: если нужен гиматий, то сначала необходимо сделать это, а до него вот это; и я тут же поступаю соответственно. Итак, ясно, что вывод — это и есть действие, тогда как предпосылки для его совершения будут двух видов: через благо (διὰ τοῦ ἀγαθοῦ) и через возможность (διὰ τοῦ δυνατοῦ).

¹⁶ См. *Вторая аналитика* 71b18 сл.

- 25 Как и в случае, когда к заключению приходят посредством вопросов (ἑρωτώντων)¹⁷, здесь рассудок не задерживается и рассматривает всего одну из двух посылок, а именно, наиболее очевидную. Например, если «ходить для человека хорошо», то никто не тратит время на посылку «я человек». Вещи, которые мы делаем без предварительного расчета (μὴ λογισάμενοι), мы делаем быстро, и когда человек, стремясь осуществить «то, ради чего» (τὸ οὗ ἕνεκα), привлекает для этого чувственное восприятие, воображение или размышление, то он действует тут же. Реализация стремления (ἢ τῆς ὀρέξεως ἐνέργεια) встает на место вопрошания и размышления. «Я хочу пить», — говорит мне желание (ἐπιθυμία). «Это питье», — сообщают мне чувственное восприятие, воображение или ум, и я тут же пью. Именно это заставляет (ὀρμῶσι) живые существа двигаться и действовать, и стремление — это конечная причина их движения; и возникает оно благодаря чувственному восприятию, воображению или мышлению. Что же касается предметов стремления (ὀρευομένων), то в некоторых случаях 30 они нечто создают, а в некоторых действуют либо через желание и страсть, либо через стремление и волю.
- 35
- 701b

Движение [живого существа] можно уподобить движению механических игрушек (τὰ αὐτόματα), которое обусловлено маленькими перемещениями предварительно освобожденных и соударяющихся нитей¹⁸; или движению детской повозки (ἀμάξιον), которую взобравшийся на нее ребенок движет прямо, но результирующее движение оказывается круговым, так как колеса повозки 5 неодинакового размера: маленькие колеса выступают в роли центра [вращения], подобно цилиндрам¹⁹. Органы живых существ также содержат в себе подобные элементы, например, сухожилия и кости: последние можно уподобить деревянным колышкам и гвоздикам, а первые подобны нитям; их расслабление и освобождение обеспечивает движение. Правда, движение игрушек и детских повозок неизменно, ведь если сделать маленькие колеса 10 большими, а затем снова их уменьшить, то получится то же самое

¹⁷ Имеется в виду диалектическое рассуждение. См. *Первая аналитика* 24a24 сл.

¹⁸ ...λυομένων τῶν στρεβλῶν καὶ κρουόντων ἀλλήλας [τὰς στρέβλας]. Как видно из дальнейшего, речь идет о системе деревянных цилиндров, на которые накручивались упругие нити. Нити закреплялись деревянными колышками (τὰ ξύλα), освобождение которых и приводило механизм в действие.

¹⁹ Ясно, что речь идет о какой-то конструкции, наподобие карусели. Образцов подобных изделий не сохранилось. Подробно о механических игрушках в Античности рассказывается в известном фильме BBC «Технологии в древности» (Ali McGrath, St. Clarke 2011).

круговое движение. У животного же одна и та же часть обладает способностью становиться то больше, то меньше, нужным образом трансформируясь (τὰ σχήματα μεταβάλλειν), так как части его тела попеременно то расширяются от тепла, то сжимаются от холода²⁰. Изменяются (ἀλλοιοῦσι) они благодаря воображению, чувственному восприятию и мыслям (ἔννοιαι). Причем, чувственные восприятия сразу влекут за собой некоторого рода изменения, тогда как воображение и мышление приобретают мощь [репрезентируемых] вещей (τὴν τῶν πραγμάτων ἔχουσι δύναμιν). Так, помысленный образ (τὸ εἶδος τὸ νοούμενον) – холодного или теплого, приятного или ужасного — в некотором роде приобретает свойство самих вещей, обладающих этими качествами, и мы [непроизвольно] съеживаемся или испытываем страх от одной лишь мысли. Все эти аффекты (πάθη) представляют собой изменения (ἀλλοιώσεις), и когда в теле случается изменение, то одни его части увеличиваются, а другие уменьшаются. Нетрудно заметить, что малые изменения в центре (ἐν ἀρχῇ)²¹ приводят к большим и многочисленным изменениям на периферии (ἄποθεν). Так, самым малым (ἀκαριαῖόν) движением [рулевого] весла можно добиться значительного поворота носа корабля. Точно так же, когда тепло или холод, или иной аффект вызывает изменение в области сердца, даже в самой малой ее части, это приводит к значительным изменениям во всем теле — оно краснеет, бледнеет, трепещет, дрожит или ведет себя как-то иначе.

VIII. Начало движения, как уже было сказано, — это тот предмет, который мы желаем или, напротив, которого стремимся избежать, а тепло или холод необходимо сопутствуют мыслям или представлению об этом предмете. Мы избегаем болезненного, стремимся к приятному. От нас, конечно, ускользают изменения в малых частях тела, однако из-за болезненного или приятного нас всегда морозит или разогревает. Все это проявляется через аффекты. Безумная отвага, ужас, любовная страсть и другие телесные аффекты, как болезненные, так и приятные, сопровождаются потеплением и охлаждением отдельных частей или всего тела. Воспоминания (μνήμαι) и ожидания (ἐλπίδες), основанные как бы на образах этих ощущений, в большей или меньшей сте-

²⁰ ...αὐξανόμενων τῶν μερίων διὰ θερμότητα καὶ πάλιν συστέλλομένων διὰ ψύξιν. Аристотель формулирует теорию, согласно которой все изменения в организме живого существа связаны с внутренним теплом, и пытается, по своему обыкновению, усмотреть в нем единую причину всех движений животных.

²¹ В данном случае речь идет, должно быть, о сердце как начале всякого движения в организме (ср. 698b1 и 701b30).

пени приводят к тем же результатам. Весьма разумно внутренние органические части и те из них, которые располагаются у самого начала [движения], созданы природой так, как они есть, переходящими из твердого состояния в жидкое и из жидкого в твердое, из мягкого в плотное и наоборот. Так как все это происходит именно таким способом и так как действующее (ποιητικόν) и претерпевающее (παθητικόν) начала обладают именно той природой, которую мы им неоднократно приписывали, то, как только одно из них оказывается действующим, а другое претерпевающим, и ни одно из них не утрачивает свое назначение, то как только одно начинает действовать, другое тут же испытывает на себе воздействие (πάσχει). Именно поэтому человек решает пойти и практически тут же идет, если ему не мешает что-то другое. Аффекты подобающим образом подготавливают органические части, стремление подготавливает аффекты, а воображение — стремление. Воображение, в свою очередь, основано либо на мышлении, либо на чувственном восприятии. Одновременность и быстрота достигается природной согласованностью действующего и претерпевающего начал.

То, что является первым двигателем для животного, должно находиться в определенном начале. Мы уже отмечали, что сочленение — это начало для одной части [конечности] и конец для другой. Поэтому природа иногда использует его как одно, а иногда как два. Когда движение начинается от него, одна из его крайних точек должна оставаться неподвижной, а другая двигаться. Ведь мы уже объяснили, что двигатель должен опираться о что-нибудь неподвижное. Крайняя точка предплечья движется, но не является причиной движения, а в локтевом суставе та его часть, которая расположена в движущемся целом, движется; при этом нечто должно оставаться неподвижным. Именно это мы имели в виду, говоря, что потенциально единая точка актуально становится двумя. Вот если бы предплечье было живым существом, то где-то возле этой точки мы бы и расположили то начало, которое движет душу.

Но так как неодушевленный предмет может относиться к предплечью так же, как предплечье к локтевому суставу (например, если человек рукой движет посох), то ясно, что душа не может находиться ни в одной из этих крайних точек, ни в той, что движет, и ни в противоположном ей начале движения (ἐν τῇ ἐτέρᾳ ἀρχῇ). Ведь и у посоха, по отношению к руке, есть начало (ἀρχήν) и конец. Если, по указанной причине, начало движения, инициируемого душой (ἢ κινούσα ἀπὸ τῆς ψυχῆς ἀρχῇ), не находится в посохе, то нет причины помещать его и в руку. Ведь самое начало руки так относится к запястью, как запястье — к локтю. В этом отношении не

важно, присоединяется ли та или иная часть к телу естественным
 5 путем (προσπτεφουκότα) или нет, так как посох выполняет роль отде-
 ляющегося (ἀφαιρετόν) члена. Итак, начало движения не может
 находиться в каком-либо начале, которое является завершением
 чего-либо другого. Например, начало движения основания посоха в
 10 руке, а начало движения руки в запястье. Но если начало движения
 не в руке, так как у нее есть продолжение выше (ἀνωτέρω), то не
 найти его и там; ведь — повторим это еще раз — если локоть нахо-
 дится в покое, то непрерывная (συνεχής) часть, расположенная под
 ним, может совершать движение как целое.

IX. Так как левое и правое подобны друг другу и противо-
 положные [части тела] способны двигаться вместе, так что правая
 часть не может двигаться потому, что левая остается в покое, и
 наоборот, и так как начало движения следует поместить в чем-то
 15 таком, что превосходит обе эти части, то, следовательно, начало
 души, ответственной за движение, должно поместить между ни-
 ми, ведь именно середина ограничивает обе крайности (τῶν ἄκρων
 τὸ μέσον ἔσχατον). Это относится как к движениям, начинающим-
 ся сверху, так и к тем, что начинаются снизу, например, движени-
 ям, начинающимся от головы, и движениям, начинающимся от
 спинного мозга у тех животных, у которых он есть.

И для этого есть разумные причины. Ведь мы утверждаем,
 20 что орган чувственного восприятия (τὸ αἰσθητικόν) также распо-
 ложен в центре тела. Так что, если область вокруг начала движе-
 ния изменяется под воздействием чувственного восприятия и час-
 ти тела, к нему присоединенные, вместе с ним меняются под
 влиянием растяжения или сжатия, то за этим необходимо следует
 25 движение животного. Середина тела потенциально одна, но акту-
 ально необходимо должна стать большим. Ведь конечности при-
 водятся в движение из начала одновременно, так что одна непод-
 вижна, а другая движется. Например, в АВГ В движется, а А его
 движет. Но что-то должно оставаться в покое, если одно собирает-
 30 ся двинуться, а другое его привести в движение. Следовательно,
 потенциально единое А актуально становится двумя, не точкой, но
 уже по необходимости некой величиной (μέγεθος). Г может быть
 приведено в движение одновременно с В, а значит оба начала в А
 должны двигать, сами двигаясь (κινουμένας κινεῖν). В таком случае
 35 должно быть нечто, отличное от этих двух начал, двигающее, но не
 движимое. В противном случае, когда начнется движение, крайние
 точки, или начала в А будут опираться друг на друга (πρὸς ἀλλήλας
 703α κινουμένων), как если бы два человека, подпирая друг друга спина-
 ми, двигали конечностями. Так что должно существовать нечто,

двигающее их обоих, а именно, душа, отличная от вышеописанной величины, однако расположенная в ней.

- Х. В соответствии с определением причины движения, стремление (ὄρεξις) есть середина, движущее и само движимое. В одушевленных телах должна найтись телесная сущность (σῶμα), соответствующая этому описанию. Движимое, но не обладающее природной способностью (δύναται) приводить в движение, подвержено воздействию со стороны внешней мощи (δύναμιν). Движущее же, напротив, необходимо должно обладать 10 мощностью и силой (ἰσχύον). Ясно, что все животные обладают врожденным духом (πνεῦμα σύμφυτον) и через него проявляют свою силу. (О том, что сохраняет врожденный дух, было сказано в другом месте)²². Этот дух, как представляется, выполняет ту же роль в душевном начале, как точка в сочленении, движимая и движущая по отношению к неподвижному. А так как начало у одних животных находится в сердце, а у других в том, что аналогично 15 сердцу, то ясно, что жизненный дух также располагается в нем. Остается ли дух вечно неизменным, или же постоянно изменяется, следует рассмотреть в другом месте (так как это верно и в отношении других частей тела). Ясно лишь, что он самой природой создан для того, чтобы приводить в движение и прикладывать силу. Задачи (ἔργα) движения — тянуть или толкать, в результате чего движимый орган оказывается способным растягиваться или сжиматься. Но ведь именно такова природа духа. Сжимаясь, он 20 теряет силу (ἀβίαστος συστελλομένη), а силу и способность выталкивать ему придает одна и та же причина [то есть расширение], и он тяжелее огненного элемента и легче ему противоположного.²³ Причиной движения без изменения должно быть именно это. Ведь природные тела [τὰ φυσικὰ σώματα, элементы] преодолевают друг друга по мере того, как одно начинает преобладать над другим; легкое побеждает и тянет вниз более тяжелое, а тяжелое поднимается вверх более легким.
- 25 Мы объяснили, какова та часть, через движение которой душа инициирует движение, и по какой причине. Устройство живого

²² Эта оговорка вряд ли отсылает нас к сохранившемуся трактату Аристотелевского корпуса *О духе* (De spiritu), так как он не считается аутентичным. Однако эту же теорию Аристотель развивает во всех своих биологических сочинениях.

²³ ...βάρος πρὸς τὰ πυρῶδη καὶ κουφότητα πρὸς τὰ ἐναντία. Огню противоположна вода (*О возникновении и уничтожении* 331a1). Очевидно, Аристотель проводит аналогию с дыханием. Когда мы выдыхаем, легкие бессильно опадают, когда вдыхаем, они расширяются благодаря выталкивающему воздействию поступающего в них воздуха.

организма можно уподобить управляемому хорошими законами (εὐνομομένην) полису. Когда в таком полисе единожды устанавливается порядок, то сразу же отпадает необходимость в единоличном правителе (μονάρχου), произвольно вмешивающемся во все дела, но каждый поступает так, как предписано, и одно действие следует за другим по привычке (διὰ τὸ ἔθος). В животных то же самое происходит естественным образом, и они устроены так, что каждая их часть природой предназначена для выполнения определенной работы. Поэтому душа не должна находиться в каждой части, но так как она расположена в некоем [правлящем] начале тела, остальные части живут благодаря естественной связи с ним (προσπλευρέναι) и выполняют работу, предписанную им природой.

XI. Мы обсудили, как живые существа совершают произвольные (ἐκούσιους) движения и по каким причинам. Некоторые их члены совершают также и невольные движения (ἀκούσιους), однако чаще всего — непроизвольные (οὐχ ἐκούσιους). Невольными я называю, например, [учащенное] сердцебиение и эрекцию полового члена, ведь их нередко вызывает какой-нибудь образ (φανέντος), а не предписание разума. Непроизвольные — это, например, сон, пробуждение или дыхание. Ведь, строго говоря, за них не отвечает ни воображение, ни стремление. Но так как живые существа неизбежно изменяются физически и их члены, изменяясь, одни увеличиваются, а другие уменьшаются, то и их тела оказываются подвержены взаимным движениям и естественным преобразованиям (и причина этих движений — естественное нагревание и охлаждение, как внешнее, так и внутреннее), поэтому движения, возникающие в вышеупомянутых частях вопреки разуму, случаются благодаря изменениям (ἀλλοιώσεως συμπεσοῦσης). Ведь мысль и воображение, как уже говорилось, ответственны за состояния, порождающие страсти (παθημάτων), так как именно они создают образы вещей, их производящие. И в вышеупомянутых органах это движение проявляется более отчетливо потому, что каждый из них, в определенном смысле, ведет себя как отдельный живой организм²⁴. Что касается сердца, то причина ясна, так как именно оно есть начало ощущений, а на то, что детородный член такой же природы, указывает то обстоятельство, что именно через него проходит семенная сила, сама своего рода живое существо. Ведь вполне разумно (εὐλόγως), что движения

²⁴ Следующая затем фраза: «И причина этого в том, что каждый из них содержит в себе жизненную влагу», — это позднейшая глосса, не необходимая по смыслу и слабо согласующаяся с тем, что следует далее. По этой причине большинство издателей ее исключают.

- 25 передаются (συμβάινουσι) началу от частей и частям от начала, так достигая друг друга. Пусть А будет началом. Движение в каждой букве начерченной ранее диаграммы [см. 702b25] достигает начала и от [центрального] начала, двигаясь или претерпевая изменение (каковых потенциально много), начало движения В движется к В, начало движения Г движется к Г, и вместе они обоюдно друг к другу. Но двигаясь от В к Г мы сначала переходим от В к А как началу, а затем от А к Г как от начала. Напротив, движение, противоположное разуму (παρὰ τὸν λόγον), иногда возникает, иногда не возникает в частях тела, даже будучи инициировано одними и теми же мыслями. Это происходит потому, что материя, подверженная изменению (τὴν παθητικὴν ὕλην), иногда присутствует, а иногда не присутствует в должном количестве (τοσαύτην) и подобающего качества (τοιαύτην).
- 704а

Мы поговорили о частях разных животных, о душе, о чувственном восприятии, о сне, о памяти и движении в целом, и обсудили их причины. Осталось поговорить о рождении [животных].

Перевод с древнегреческого языка
и примечания *Е.В. АФОНАСИНА*

О ПЕРЕДВИЖЕНИИ ЖИВОТНЫХ

ΠΕΡΙ ΠΟΡΕΙΑΣ ΖΩΩΝ*

704a I. Теперь нам следует обсудить те части, которые животные
5 используют для перемещения с места на место, и рассмотреть, почему (διὰ τίνα αἰτίαν) каждая из них именно такая, и для чего (τίνος ἕνεκεν) они обладают ими и, кроме того, каковы различия, присущие разным частям одного и того же животного, а также каковы различия, присущие животным, принадлежащим разным родам в их сопоставлении друг с другом. Но сначала определим
10 вопросы для обсуждения.

Первый вопрос: каково минимальное количество точек опоры, достаточное для движения животных? Другой вопрос: почему полнокровные (ἑναίμα)¹ животные нуждаются в четырех точках опоры или менее, тогда как бескровным требуется более четырех?

15 И, в целом, почему одни животные безногие, другие двуногие, третьи четвероногие, четвертые многоногие, и почему число ног у них всегда четное, если, конечно, они у них есть? И вообще, почему точек опоры всегда четное количество?

Далее, почему человек и птица двуногие, а рыба безногая; и почему человек и птица, хотя они оба двуногие, имеют суставы, сгибающиеся в противоположные стороны? Ведь человек, изгибая ногу, делает ее выпуклой (ἐπὶ τὴν περιφέρειαν), а птица — вогнутой (ἐπὶ τὸ κοῖλον); руки и ноги человек сгибает в противоположных направлениях, делая локти вогнутыми, а колени выпуклыми; живородящие четвероногие сгибают сочленения в противоположном, по сравнению с человеком, направлении, и в противоположных направлениях одно по отношению к другому;

* Перевод выполнен при финансовой поддержке РФФ, в рамках проекта (№ 15–18–30005) «Наследие Аристотеля как конституирующий элемент европейской рациональности в исторической перспективе».

¹ То есть животные, имеющие кровь. К ним относятся как теплокровные, так и холоднокровные животные.

704b ведь передние его ноги становятся выпуклыми, а задние вогнутыми. Что же касается не живородящих четвероногих, а яйцекладущих, то их конечности отличает особый боковой изгиб. К тому же, почему четвероногие передвигают свои ноги попеременно (κατὰ διάμετρον)?

10 Во всем этом и тому подобном можно усмотреть определенные причины. То, что дела обстоят именно так, мы уже знаем из нашей естественной истории (ἐκ τῆς ἱστορίας τῆς φυσικῆς)², обратимся же теперь к рассмотрению этих причин.

II. В основание нашего исследования нам следует положить те начала, которые мы часто используем при изучении природы, принимая [в качестве истинного] все то, что происходит в соответствии с этими началами во всех творениях природы. Согласно
15 одному из этих начал, природа ничего не делает без причины, но каждый раз наилучшее из возможного в пределах допустимого для каждого рода живых существ. Поэтому если какой-то способ лучше, то он же будет в согласии с природой. Затем, нам следует договориться об разделениях величин (τὰς διαστάσεις τοῦ
20 μεγέθους), сколько их и каковы они в различных предметах. Ведь имеется шесть разделений, которые объединяются в три пары: во-первых, верх и низ, затем, спереди и сзади, и, в-третьих, справа и слева. Кроме того, мы должны принять, что начала движения с места на место — это толчок от себя и рывок на себя (ὄπισι καὶ
705a ἔλξις). Таковы движения сами по себе, тогда как все, что перемещается посредством чего-то еще, движется привходящим образом, ведь все, что переносится другим, а не движется само по себе, не считается движущимся самостоятельно.

III. Разрешив эти вопросы, перейдем к тому, что из них вытекает. Некоторые животные, меняющие свое положение, делают
5 это, перемещая все свое тело одновременно, например, прыжком, другие же достигают того же постепенно (κατὰ μέρος), как при ходьбе. И в том и в другом случае движущееся животное всегда
10 изменяет свое положение, отталкиваясь от того, что находится под ним. Поэтому, если то, что находится под ним, слишком легко поддается тому, что на него движется, или же вовсе не оказывает никакого сопротивления тому, что движется, то животное вообще не в силах по нему перемещаться. Ведь животное, совершающее прыжок, опирается не только на свою верхнюю часть, но
15 и на то, что лежит под его ногами. Части тела, в свою очередь, опираются друг на друга в местах сочленения и, в целом, опи-

² Имеется в виду трактат *История животных*.

рающееся давит на свою опору. Поэтому атлеты прыгают дальше с утяжелителями (άλτήρας) в руках, нежели без них, а бегуны бегут быстрее, ритмично двигая (παρασείοντες) руками. Ведь рука, распрямляясь, как бы опирается на кисть и запястье³. Далее. То, что движется, всегда перемещается благодаря использованию по меньшей мере двух частей тела, одна из которых как будто сдавливает, а другая сдавливается. Ведь неподвижная часть сдавливается, так как должна поддерживать вес, а та, что поднимается, вытягивается вперед за счет той, что поддерживает вес⁴. Следовательно, никто не в силах передвигаться подобным образом без сочленений; так как в его теле не наблюдается различия между активными и пассивными частями.

IV. Имеется шесть разделений (διαστάσεις), естественным образом ограничивающих живое существо сверху и снизу, спереди и сзади, а также справа и слева. Верх и низ различается для всех живых существ. Это разделение присуще не только животным, но и растениям⁵. И это различие функционально (διείληπται δ' ἔργῳ), а не только лишь указывает положение по отношению к земле и небу. Ведь та часть, через которую поступает питание и которая обеспечивает рост всякого существа, и есть верх; а то, куда все это распространяется и в конечном итоге заканчивается, будет низом. Первое — это своего рода начало, а второе — конец, и начало — это верх. Однако можно подумать, что для растений более подходящей частью будет низ. Ведь верх и низ у них не в том же положении, что у животных. И все же, хотя они расположены по-другому по отношению к окружающей среде (πρὸς μὲν τὸ ὄλον), функционально они расположены подобно животным⁶. Корни для растений — это верх, ведь из них они получают питание для растущих членов: растения получают его из корней так же, как животные через рот.

Из всех живых существ (ζῆ) именно животные (ζῷά) различаются спереди и сзади. Это потому, что у них у всех есть органы восприятия (αἴσθησις), так что перед и зад различаются благодаря этим органам. Действительно, ведь органы, по природе способные к ощущению, располагаются спереди и обеспечивают чувст-

³ Утяжелители, использовавшиеся во время состязаний, действительно можно увидеть в различных археологических музеях. В полете прыгун отбрасывал их назад для того, чтобы увеличить свое поступательное движение, то есть, в терминах Аристотеля, «отталкивался» от них, как от движущейся опоры.

⁴ То есть опирается на нее и отталкивается.

⁵ *О небе* 294b17.

⁶ Ср. *О долготы и краткости жизни* 467b2, *Физика* 199a28, *О душе* 415b28.

венное восприятие, тогда как противоположные им части будут располагаться сзади.

20 Далее. Животные, которых объединяет не только чувственное восприятие, но и способность к самостоятельному перемещению с места на место, различают, кроме вышеупомянутых разделений, левое и правое, причем, это различие, как и ранее, функциональное (ἔργον), а не только пространственное (οὐ θέσει). Ведь та часть тела, где в каждом животном по природе расположено начало перемещения с места на место, находится справа, тогда как противоположная ей часть, естественно следующая за ней, находится слева.

У одних животных это свойство выражено больше, нежели у других. Ведь животные, перемещающиеся при помощи специально предназначенных для этого частей тела (ὀργανοῖς μέρεσι), — я имею в виду конечности, крылья и тому подобное, — 25 выказывают большее различие в этих частях в отношении правого и левого. Что же касается животных, которые перемещаются не при помощи таких частей, но посредством деления всего тела, — это относится, например, к таким безногим существам, как змеи, гусеницы и так называемые земляные черви, — то и у 30 них наблюдается вышеуказанное различие, хотя, следует признать, не столь явно.

На расположение начала движения справа указывает и то обстоятельство, что люди всегда носят груз на левом плече. Ведь 706а именно таким способом они освобождают ту часть тела, которая отвечает за начало движения, и позволяют нагруженной части прийти в движение. (По этой же причине легче прыгнуть с левой ноги, ведь правой ногой свойственно двигать, а левой — быть движимой.) Так вот, груз должен располагаться не с той стороны, 5 которая обеспечивает движение, но с той, которая сама движима, ведь иначе, если расположить его с той стороны, которая обеспечивает движение, то движение будет либо невозможно, либо очень затруднено. На то, что право — это начало движения, указывает и то, как мы шагаем. Ведь все люди вперед выносят левую 10 ногу и, даже остановившись, предпочитают поставить ее спереди, если им, конечно, ничто случайно не помешало. Причина, конечно, в том, что движение начинается с опорной ноги, а не с той, что вынесена вперед. И защищаются всегда справа. Все это потому, что право для всех одинаково. И начало движения одинаково для всех и по природе расположено в одном и том же месте. И так, 15 начало движения расположено справа. По этой причине конусообразные раковины моллюсков (τὰ στρωβώδη τῶν ὀστρακοδέριων) закручивается вправо, так как они движутся не в направлении спирали, но в противоположном направлении, как, впрочем,

20 мидии (πορφύρα) и двустворчатые моллюски (κήρυκες). Так как
 25 начало движения у всех животных справа, а правая сторона дви-
 жется в том же направлении, что и само животное, то все они не-
 обходимо должны быть правосторонними. И левые конечности
 более всего выделяются (ἀπολελυμένα) у людей в сравнении с
 животными потому, что люди устроены в большей степени в со-
 гласии с природой, нежели другие животные, а правое по природе
 лучше левого, и выделено по сравнению с ним. Так что правое в
 человеке особенно правосторонне. А так как правое выделено, то
 естественно, что левое более неподвижно, и более всего выделено
 в человеке. Кроме того, два других начала, верх [и низ], перед [и
 зад], в человеке также находятся в большей степени в согласии с
 природой и сильнее всего различаются.

30 V. Существа, у которых верхняя часть отличается от перед-
 ней, как, например, у людей и птиц, — двуногие (из четырех то-
 чек опоры две у птиц — это крылья, а у человека — руки с кистями).
 Те животные, у которых верхняя и передняя части
 находятся в одном и том же положении, — четвероногие, много-
 ногие и безногие. «Ногой» я называю ту часть тела, которая со-
 прикасается с твердой поверхностью и позволяет перемещаться с
 места на место. Ведь слово «ноги» (πόδες), похоже, и происходит
 от слова «твердая поверхность, земля» (πέδον).

У некоторых животных передняя и задняя части находятся в
 одном и том же положении, как, например, у моллюсков, о кото-
 706b рых уже говорилось ранее, хотя и по другому поводу.⁷
 Так как места разделяют на три части, верх, середину и низ,
 то у двуногих их верх соответствует «небесам» (τοῦ ὄλου), у мно-
 гоногих и безногих он соответствует среднему миру (τὸ μέσον), а
 у растений — нижнему (τὸ κάτω). Причина в том, что растения
 5 неподвижны, их верхняя часть направлена к источнику питания, а
 питание приходит из земли. У четвероногих верх соответствует
 середине, равно как и у многоногих и безногих, потому что они
 не прямоходящие (τὸ ὀρθά). У двуногих же верх соответствует
 10 «небесам», потому что они прямоходящие, и особенно это отно-
 сится к человеку, ведь он двуногий по природе. Начала разумно
 выводить из этих частей. Ведь начало почетно (τίμιον), а верх по-
 четнее низа, перед — зада, а правое — левого. Хорошо об этом
 15 можно сказать и в обратном порядке: эти части почетнее их про-
 тивоположностям потому, что именно в них находятся начала.

⁷ См. выше, а также *О частях животных* 684b14, *История животных* 523b21 сл.

20 VI. Итак, начало движения расположено справа, и вышесказанное это подтверждает. Пойдем далее. Всякий цельный орган (συνεχούς), часть которого движется, пока другая остается неподвижной, для того, чтобы двигаться как единое целое, хотя одна его часть остается неподвижной, должен в том месте, где обе эти части движутся в противоположных направлениях, иметь некую общую часть, которая связывает движущиеся части вместе. Именно в этой общей части должен находиться источник движения каждой из этих частей (равно как и источник их неподвижности).

25 Ведь ясно, что, если любая из противоположных пар частей (я имею в виду правое и левое, верхнее и нижнее, переднее и заднее) обладает способностью двигаться самостоятельно, то происходит это потому, что каждая из них имеет общий источник движения, расположенный в сочленении соответствующих частей.

30 Различение (διάληψις) переднего и заднего не относится к тому, что движется самостоятельно, ведь ничто не движется назад по природе и движущееся [животное] не обладает разделением (διوریσμόν), которое позволяло бы ему совершать перемещения с
707a места на место в любом из этих направлений. Но различение правого и левого, верхнего и нижнего остаются. Так что все животные,
5 которые передвигаются при помощи специально предназначенных для этого частей тела, различают эти части не разделением на переднее и заднее, но лишь при посредстве остальных двух пар, во-первых, правого и левого (ведь это разделение необходимо появляется при наличии двух конечностей) и, во-вторых, [верха и низа], которое появляется в случае четырех конечностей.

10 Так как верхнее и нижнее, правое и левое соединяются посредством общего начала (я имею в виду то, что обеспечивает их движение⁸), и так для всего, что должно двигаться в каждой из этих частей, причина всех указанных движений должна быть должным образом определена и расположена на правильном расстоянии от указанных начал, а именно, начал, расположенных в конечностях, которые попарно расположены противоположно или по диагонали по отношению одно к другому (и причина их движения — это общее начало, от которого в членах животных происходит движение направо и налево, вверх и вниз), и так как
15 это начало должно в каждом животном располагаться в месте, которое располагалось бы на более или менее одинаковом расстоянии от начал в указанных частях, то ясно, что движение с

⁸ Некоторые авторы считают, что здесь речь идет о душе, расположенной, согласно Аристотелю, в сердце. См. замечание об этом в предисловии к данной публикации.

20 места на место доступно исключительно или по большей части лишь тем животным, которые передвигаются с использованием двух или более точек опоры. А так как это свойство присуще почти исключительно полнокровным животным (ἐναίμοις), мы видим, что ни одно из полнокровных животных не может передвигаться на более, чем четырех конечностях и, напротив, если у животного по природе четыре конечности, то оно обязательно полнокровное.

25 VII. Происходящее в животном мире согласуется с этим описанием. Ведь полнокровное животное, будучи разделено на части, не проживет и толики времени, и уж конечно не сможет перемещаться с места на место, как оно это делало, будучи цельным и нераздельным. Напротив, бескровные животные и многоножки, будучи разделены, способны жить по отдельности значительное время и двигаться так же, как двигались до того, как были разделены. Таковы сколопендры и другие длинные насекомые. 707b Ведь их задняя часть продолжает двигаться в том же направлении, что и передняя. Причина, по которой они остаются живыми, должно быть в том, что каждая из них представляет собой непрерывное тело, состоящее из многих живых организмов. По какой причине они такие, ясно из вышесказанного.

Животные, устроенные в наибольшем согласии с природой, перемещаются на двух или четырех конечностях, не исключая даже безногих полнокровных животных. 5 Ведь, чтобы совершать движение, они также опираются на четыре точки. Они продвигаются благодаря двум изгибам (καμπλαῖς), и в каждом из этих изгибов различаются правое и левое, а также переднее и заднее по отношению к поверхности: у них имеется передняя точка соприкосновения справа и другая слева в части, ближайшей к голове, и 10 две другие точки соприкосновения сзади, ближе к хвосту. Все это выглядит так, как будто они передвигаются на двух точках опоры, спереди и сзади, однако это только потому, что они очень узкие. 15 На самом же деле и у этих животных правое начинает движение и обеспечивает соответствующее перемещение задней части так же, как и у четвероногих. Изгибаются же они из-за их длины. Как высокие люди ходят согнувшись (λόρδοι βαδίζουσι), правое плечо выдвинув вперед, а левое бедро отклоняя назад так, что оно ка- 20 жется вогнутым и согнувшимся, точно так же и змеи нам представляются передвигающимися по земле за счет изгиба тела. На тот факт, что передвигаются они как четвероногие, указывает и то 25 обстоятельство, что они попеременно чередуют вогнутость с выпуклостью и выпуклость с вогнутостью. Когда левая передняя

точка соприкосновения выдвигается вперед, вогнутость образуется на противоположной стороне, так как правое становится внутренним. Пусть [на чертеже] передняя точка справа будет А, слева — В, задняя точка справа — С, а слева — Δ.

708а Так движутся змеи по земле, а угри, конгеры (γόγγροι), миноги и, в целом, все остальные змееподобные морские животные в воде. Некоторые морские животные подобного вида не имеют плавника (πτερύγιον), как, например, минога, однако используют море так же, как змеи море и сушу (ведь змеи плавают так же, как ползают). У других животных лишь два плавника, как, например, у угрей, конгеров и особого рода кефали (γένος τι κεστρέων), которая водится в озере Сифа (Σίφα)⁹. Животные, приспособившиеся жить на суше, например, угри, в воде делают меньше изгибов, нежели на земле. А этот тип кефали с двумя плавниками, перемещаясь в жидкой среде, четыре точки опоры обеспечивает за счет двух изгибов¹⁰.

10 VIII. Причина, по которой змеи безногие, состоит в том, что природа ничего не делает зря, но каждый раз наилучшее из возможного в пределах допустимого для каждого рода живых существ, сохраняя индивидуальную сущность и суть бытия каждого из них (τὸ τί ἦν αὐτῷ εἶναι). Кроме того, как мы ранее показали, ни одно полнокровное животное не может иметь более четырех конечностей для передвижения. Учитывая вышесказанное, очевидно, что все полнокровные животные, вроде змей, длина тела которых несоразмерно велика по сравнению с остальными размерами их тела (τοῦ σώματος φύσιν), не могут иметь ног. Ведь ног у них не может быть больше четырех (иначе они не были бы полнокровными), а если бы у них было две ноги или четыре, то они бы вообще еле двигались. Настолько медленным и бесполезным неизбежно было бы их движение.

25 Все животные, имеющие конечности, обязательно обладают четным их числом. Ведь те животные, которые лишь прыгают и так перемещаются с места на место, не нуждаются в ногах, по крайней мере для этого действия, однако те, которые не только прыгают, но и ходят, не считая первый из этих способов передвижения достаточным, очевидным образом лучше передвигаются при помощи четного числа ног, а в противном случае не могут передвигаться вообще. Ведь этот способ передвижения осуществ-

⁹ Сифа, или Типа — озеро на Коринфском побережье Беотии (см. Павсаний, *Описание Эллады* 9.32.3).

¹⁰ То есть две точки опоры создают плавники, а еще две — два изгиба тела.

- 30 вляется путем частичного перемещения с места на место, а не так,
как при прыжке, когда сразу перемещается все тело, так, что не-
которые конечности во время передвижения должны оставаться
708b неподвижными, а другие двигаться, тогда как животное должно
опираться на одни конечности, а двигаться при помощи других,
переноса вес с опорной конечности на ту, что в движении. Так
что никто не может ходить на трех конечностях или на одной.
В последнем случае при ходьбе ему вообще нечем поддержать
5 вес своего тела, а во втором он опирается на пару противостоя-
щих конечностей и, сдвинув их одновременно, неизбежно падает.
Многоножки, например, сколопендры, могут передвигаться с по-
мощью нечетного числа конечностей, в чем можно убедиться,
если лишить их одной. И это потому, что потеря одной конечно-
10 сти в одном ряду компенсируется большим количеством конечно-
стей в другом ряду, однако в результате раненая конечность
просто волочется за другими, что вряд ли можно назвать ходьбой.
В любом случае, ясно, что они будут более успешно перемещать-
ся с места на место, имея четное число ножек, особенно если все
15 они будут на месте и расположены напротив друг друга. Только в
этом случае они смогут равномерно распределить свой вес и не
заваливаться в одну из сторон, имея с каждой стороны подходя-
щую поддержку, которой они были бы лишены из-за недостаю-
щей конечности. Итак, шагающее животное продвигается, ис-
пользуя свои конечности попеременно, так что исходная схема
расположения конечностей каждый раз воспроизводится.
- 20 IX. Мы выяснили, что все животные имеют четное число
конечностей и указали соответствующую причину для этого. Из
нижеследующего станет ясен и тот факт, что, если бы ничто не
находилось в покое, то сгибание и распрямление стали бы невоз-
можны. Сгибание — это такое изменение, когда нечто прямое
становится изогнутым или образует угол. Выпрямление — это
25 переход из любого из этих положений в прямое. Во всех случаях
сгибание и распрямление необходимо соотносится с определен-
ной точкой опоры. Если бы ничего не сгибалось, то невозможны
были бы ходьба, плавание или полет. Ведь все существа, имею-
щие конечности, стоят и поддерживают свой вес поочередно то
30 на одной, то на другой из противостоящих конечностей, поэтому,
если одна конечность вынесена вперед, то другая должна быть
обязательно согнута. Противостоящие конечности всегда одного
размера, и та, что поддерживает вес тела, должна быть прямой,
образуя как бы прямой угол с землей (катет).

709a Когда одна из конечностей выдвигается вперед, она становится гипотенузой, и квадрат, построенный на ней, будет равен сумме квадратов, построенных на конечности, которая остается неподвижной, и на расстоянии между двумя конечностями. А так как обе конечности одинаковой длины, то неподвижная должна согнуться, либо в колене, либо (если мы рассматриваем передвижение животного, у которого нет колен), в другом сочленении. Это можно пояснить с помощью следующего [опыта]: если человек пройдет вдоль стены [с пером, смоченным чернилами и присоединенным к его голове], то линия, которую прочертит перо, будет не прямой, но образует зигзаг, ниже в тех местах, где он сгибал ногу, и выше там, где он ее распрямлял¹¹.

5 Можно, конечно, перемещаться и не сгибая ног, подобно тому, как ползают дети. Так, как рассказывается в старых историях, передвигаются слоны, но это не правда¹². Передвижение подобного рода предполагает изгибы в плече или бедре. Никто не может двигаться непрерывно и безопасно, не сгибая конечностей и оставаясь при этом в вертикальном положении; иначе он будет двигаться подобно тем, кто ползает на коленях в пыли на палестре. Ведь верхняя часть прямоходящего существа вытянута, а, значит, его конечности также должны быть длинными, поэтому им нужно сгибаться. Так как неподвижное положение перпендикулярно земле, то конечность, вынесенная вперед, если она не сгибаемая, опустится по мере того, как прямой угол станет острым, либо не сможет продвинуться вообще¹³. Действительно, если одна конечность расположена под прямым углом к земле, а другая выдвинута, то эта последняя одновременно окажется и равной первой и большее ее. Ведь она окажется равной как неподвижной конечности, так и гипотенузе образуемого ими треугольника [что невозможно]. Следовательно, выдвигаемая вперед конечность должна сгибаться, и животное, по мере ее сгибания, должно одновременно распрямлять другую конечность, наклоняясь вперед и, сделав следующий шаг¹⁴, снова вернуться в перпендикулярное положение.

10

15

20

¹¹ Неясный в этом месте текст восстанавливается на основе пояснения Михаила Эфесского.

¹² Задние ноги слонов действительно обладают уникальной способностью изгибаться вперед (это единственные известные млекопитающие, обладающие таким свойством), что должно быть и породило эти рассказы.

¹³ То есть просто вернется на прежнее место.

¹⁴ διαβεβηκέναί. От διαβήτης — плотницкий циркуль. Аристотель продолжает геометрическую аналогию.

Тогда ноги образуют равносторонний треугольник, а голова окажется ниже, расположившись на перпендикуляре к основанию этого треугольника¹⁵.

25 Некоторые животные, лишенные конечностей, передвигаются, совершая волнообразные движения (это происходит двояко: змеи волнообразно извиваются на земле, а животные, вроде гусениц, совершают движения вверх и вниз), и это движение осуществляется за счет изгиба. Другие животные, лишенные конечностей, ползают, подобно земляным червям и пиявкам. Они
30 сначала продвигают вперед ведущую часть, затем подтягивают к ней все остальное тело, так перемещаясь с места на место. Ясно, что если бы две линии, которые образует их тело при изгибе, не
709b были бы больше одной¹⁶, движение для ползающих таким способом животных было бы невозможно. Полностью распрямившись, они не могли бы двигаться, если бы их длина оставалась неизменной. Но так как на самом деле, будучи вытянутой, животное продвигается дальше, то, после того, как эта часть остановилась, оно подтягивает к ней остальное.

5 В процессе всех описанных выше изменений движущаяся часть животного то растягивается в прямую линию, чтобы продвинуться вперед, то снова сгибается, причем растягивается его ведущая часть, а изгибается та, что следует за ней. Все прыгающие животные сначала изгибают ту часть, которая находится внизу, а затем только совершают прыжок. Летающие и плавающие животные точно так же летают благодаря тому, что распрямляют и сгибают свои крылья, а плавают, искривляя плавники, причем у некоторых из них четыре плавника, а у других, имеющих удлиненную форму, как у угрей, — лишь два. И эти последние используют изгиб своего тела в качестве дополнения к паре плавников, что позволяет им осуществлять перемещения, как уже говорилось. Плоская же рыба использует два плавника и края своего плоского тела для того, чтобы дополнить действие недостающих двух. Ну а совсем плоская рыба, такая как скат, умудряется передвигаться при помощи двух своих плавников и внешней стороны тела, попеременно распрямляя их и сгибая.

¹⁵ Аристотель отсылает к своему опыту с пером, описанному выше. Перпендикуляр, опущенный на основание равностороннего треугольника со сторонами, равными по длине конечностям, меньше, нежели длина конечности, следовательно, голова животного или человека, стоящего на прямой конечности, перпендикулярной земле, будет всегда выше, нежели в данном случае.

¹⁶ То есть кривая или ломаная линия всегда короче прямой, если измерять расстояние от ее начала до конца.

20 Х. Могут спросить, в каком смысле птицы, летящие или пе-
редвигающиеся на ногах, передвигаются с использованием четы-
25 рех точек опоры (так как мы утверждаем, что все полнокровные
животные передвигаются с использованием четырех точек опо-
ры). Однако это не совсем то, что мы говорили. Согласно нашему
утверждению, они должны передвигаться с использованием не
более четырех точек опоры. Однако и они не могут летать без ног
и ходить без помощи крыльев, как человек не может ходить, не
двигая плечами. Так что все существа перемещаются, как было
30 сказано, изгибаясь и распрямляясь. И перемещаются они по по-
верхности, которая в некотором смысле как бы уступает им. Если
же отсутствует изгибающееся сочленение, изгиб должен быть в
710a том месте, где конечность прикрепляется к телу, как у летающих
насекомых и у птиц, или где подобная часть начинается у других
животных, например, у рыб. А у некоторых животных, например,
у змей, начало изгиба совпадает с сочленениями их тела.

Летающие животные используют хвост для управления, как
корабль весло. Поэтому хвост, как и другие конечности, обяза-
5 тельно должен сгибаться в месте присоединения к телу. Некото-
рые летающие насекомые и птицы,¹⁷ чей хвост плохо для этого
приспособлен, вроде павлинов, петухов и, в целом, плохо летаю-
щих птиц, не могут двигаться по прямой. Летающие насекомые,
не имеющие хвоста, дрейфуют, подобно неуправляемому кораб-
10 лю, и кусают все, что попадает на их пути. Это же верно и в
отношении жесткокрылых (κολεόβητρα) насекомых, вроде скара-
беев и жуков, и не жесткокрылых, вроде пчел и ос. Нелетающим
птицам хвост бесполезен. Таковы, например, фламинго (πορφυ-
15 ρίωσι), цапля и другие водоплавающие птицы. Они летают, вытя-
гивая лапы вместо хвоста, и так направляют свой полет. Полет
насекомых медленный и неуклюжий, так как размер их крыльев
несоизмерен с весом их тел; ведь тела их тяжелые, а крылья сла-
бые и ломкие. Так что они перелетают подобно торговому кораб-
20 лю, передвигающемуся с помощью весел. Слабость их крыльев и
различные выросты на теле определяют тип полета, который мы
описали. Что же касается птиц, хвост павлину бесполезен как из-
за своей длины, так и потому, что он его все время роняет
25 (ἀποβάλλειν). Птицы совершенно не похожи на насекомых, пото-
му что пернатые, и в особенности наиболее быстрые среди них.
Эти последние обычно имеют загнутые когти, и быстрота полета

¹⁷ Буквально, живые существа «с неразделенным крыльями», как у насеко-
мых, и живые существа «с разделенным крыльями», то есть крыльями, покрыты-
ми перьями.

очень полезна для их образа жизни (πρὸς τὸν βίον). Кроме того,
 30 другие части их тела особенно хорошо подходят для полета тако-
 го типа: у них маленькая голова, шея не толстая и грудь крепкая и
 710b заостренная: заостренная, чтобы, подобно заостренному носу
 длинного (λεμβώδους) корабля, выдерживать сопротивление
 (εὔτονον) воздуха, и сильная, благодаря своей мясистой, при-
 способленная для того, чтобы раздвигать набегающий воздух, и
 делать это легко и без видимых усилий. Задняя же часть их тела
 легкая и сужающаяся, чтобы они могли продвигаться вперед, не
 «подметая» (μὴ σύροντα) воздух из-за своей ширины.

5 XI. Об этом достаточно. Очевидны причины, по которым
 прямоходящие животные не только двуногие, но и устроены так,
 что верхние части их тела обязательно легче, нежели то, что на-
 ходится снизу. Ведь только при такой конституции они смогут
 перемещаться достаточно легко. Поэтому человек, единственное
 10 прямоходящее животное, обладает ногами, более длинными и
 сильными в сравнении с верхними частями тела, этим отличаясь
 от любого другого животного, имеющего ноги. Это можно пояс-
 нить на примере того, что происходит с детьми. Ведь они не мо-
 гут ходить прямо потому, что, подобно карликам (νανώδη), верх-
 15 ние части тела у них слишком большие и слишком развитые по
 сравнению с нижними частями тела. По мере взросления, у детей
 нижняя часть растет быстрее всего остального до тех пор, пока не
 достигает нужного размера, и только после этого они начинают
 20 ходить. Птицы легкие, однако могут передвигаться на двух ногах
 только потому, что их вес перенесен назад, наподобие того, как
 это делается у бронзовых конных статуй с поднятыми в воздух
 передними ногами. Основная причина, по которой птицы могут
 25 стоять, хотя и двуногие, заключается в том, что связки на лодыж-
 ках у них подобны бедрам и такого размера, что кажется будто у
 них две пары бедер, одно над коленом, а другое между ним и
 твердой поверхностью. Но на самом деле, это лодыжка, а не бед-
 ро, однако, если бы оно не было таким длинным, то птица не мог-
 ла бы стоять на двух ногах. Ведь иначе, если бы бедро, как у че-
 30 ловека и четвероногих, было непосредственно связано с короткой
 лодыжкой, то все их тело слишком бы сильно заваливалось впе-
 ред. На самом же деле бедро, благодаря своей длине, доходит до
 711a середины живота так, что ноги, присоединяющиеся в этих местах,
 хорошо поддерживают все тело. Отсюда ясно, что птица не может
 стоять на двух ногах подобно человеку. Ведь крылья у них растут
 как раз там, где должны, чтобы птицы могли поддерживать себя,
 5 но если они встанут прямо, как крылатые Эроты на картинах,

крылья станут им бесполезны. В то же время, из сказанного ясно, что человек или другое существо подобного вида не может быть крылатым, и не только потому, что, будучи полнокровным животным, он тогда перемещался бы на более чем четырех конечностях, но и по той причине, что обладание крыльями было бы бесполезно в процессе естественных для него перемещений. А природа не делает ничего противоестественного.

- 10 XII. Мы уже отмечали, что без изгибов в ногах, плечах и го-
- 15 леньях ни одно полнокровное животное, имеющее конечности, не сможет передвигаться. И эти изгибы будут невозможны, если что-
- 15 нибудь не будет оставаться неподвижным. Причем, люди и пти-
- 20 цы, оба двуногие, изгибают ноги в противоположных направле-
- 20 ниях, а четвероногие сгибают пары своих конечностей в направ-
- 25 лениях, противоположных друг другу и не так, как люди. Ведь
- 25 люди делают свои руки вогнутыми, а ноги выпуклыми, тогда как
- 30 четвероногие передние конечности делают выпуклыми, а зад-
- 30 ние — вогнутыми. Так же сгибают конечности и птицы. И все
- 30 потому, что природа ничего не делает без причины, но каждый
- 30 раз, как уже говорилось, наилучшее из возможного в пределах
- 30 допустимого для каждого рода живых существ. Так как все суще-
- 30 ства, способные по природе передвигаться на двух конечностях,
- 30 переносят вес тела на неподвижную ногу, а ведущая нога, напро-
- 30 тив, должна быть разгружена. По мере продвижения вес перенос-
- 30 ится на эту ногу. Важно то, что эта нога сначала сгибается, а за-
- 30 тем распрямляется снова так, что точка, ответственная за
- 30 движение, толкает ее вперед, а нижняя часть ноги остается не-
- 30 подвижной. Это оказывается возможным и продвигает животное
- 30 вперед, если ведущая нога сгибается вперед, и оказывается не-
- 30 возможным, если она сгибается назад. Ведь в первом случае вы-
- 30 двинутая нога позволяет телу переместиться вперед, а во вто-
- 711b ром — назад. Кроме того, если бы изгиб был назад, то нога
- 5 наступала бы на землю в результате двух противонаправленных
- 5 движений, причем одно из них было бы вперед, а другое — назад.
- 5 Ведь при сгибании ноги конец голени достаточно продвинуть
- 5 вперед, а голень продвинет ступню еще дальше от точки сгиба.
- 5 Так что при сгибе вперед описанное продвижение происходит не
- 5 посредством двух противонаправленных движений, но при по-
- 5 мощи всего лишь одного поступательного движения.

Человек, существо двуногое, перемещаясь с места на место естественным для него способом при помощи двух ног, сгибает

10 их, по указанным причинам, вперед, а руки делает вогнутыми. Если бы они сгибались в другую сторону, то были бы бесполезны

- для ручной работы и для принятия пищи. Живородящие животные неизбежно изгибают свои конечности вперед. Ведь они направляют их движение и расположены спереди по той же причине, что и у человека, так как в этом они подобны человеку. Точно так же четвероногие сгибают свои конечности указанным ранее способом. Кроме того, если изгиб именно таков, они способны высоко поднимать свои конечности; если бы они сгибали свои конечности в противоположном направлении, то еле отрывали бы их от земли, так как вся голень и сочленение, от которого начинается лодыжка, поджималось бы при перемещении животного под живот. Если бы задние конечности изгибались вперед, то подъем их был бы таким же, как и в случае передних конечностей (то есть они поднимались бы совсем немного, так как голень и сочленения обоих конечностей оказывались бы под животом), однако сгибаются они назад, и ничто не мешает им совершать поступательные движения указанным образом. Наконец, для животных, которые кормят грудью молодняк, подобное расположение конечностей будет необходимым или, по крайней мере, полезным для выполнения этого дела, так как если бы конечности изгибались внутрь, то молодняк не помещался бы под животом и его было бы трудно защищать.
- 712a XIII. Таким образом, можно выделить четыре рода изгибов, если рассматривать их попарно: передние и задние конечности должны быть при изгибе вогнутыми, как показано на изображении А, или направленными в противоположную сторону, то есть выпуклыми, как на изображении В, или направлены противоположно друг другу, то есть в разных направлениях, когда передние конечности выпуклы, а задние вогнуты, как на изображении Г, либо, как на изображении Д, противоположным в сравнении с Г способом, когда передние конечности вогнуты, а задние выпуклы¹⁸. Ни одно четвероногое не изгибает свои конечности способами А и В, но только способом Г. Изгиб, изображенный на рисунке Д, из четвероногих встречается только у слонов, и у человека, если рассмотреть его руки и ноги. Ведь человек при изгибе делает руки вогнутыми, а ноги — выпуклыми.
- 15 Человек сгибает конечности попеременно в противоположных направлениях, например, движение локтя вогнутое, так же как и плеча. Подобным же образом, в случае ноги, движение бедра вогнутое, колена — выпуклое, а лодыжки — в противополож-

¹⁸ Термины: τὸ κοῖλον и τὸ κερτόν. Можно сказать, «выгнутый вперед» и «загнутый назад».

20 ном направлении, то есть вогнутое. Причем нижние конечности движутся противоположно верхним, так как начало движения дается в противоположных направлениях — плечо — вогнуто, а бедро — выпукло. По этой же причине изгиб лодыжки выпуклый, а запястья — вогнутый.

XIV. Так сгибаются конечности и по указанным причинам.

25 Задние конечности движутся попеременно с передними. Так, сразу после передней правой конечности животное двигает задней левой, а после передней левой — задней правой. И это потому, что если бы они сначала выдвигали вперед передние конечности,

30 то их продвижение бы останавливалось, и они бы даже падали вперед, как бы волоча за собой задние конечности. Движение подобного рода было бы не ходьбой, а прыжками, а прыгая трудно сохранять непрерывное передвижение с места на место. Например, лошади, которые двигаются таким способом во время религиозных процессий, очень быстро устают. По этой причине животные не двигают сразу сначала передними, затем задними конечностями. А если они двинут одновременно своими правыми

712b 5 конечностями, то потеряют опору и упадут. Двигаться они должны либо одним из этих способов, либо попеременно, а так как первые способы невозможны, то двигаются они попеременно, избегая при таком способе передвижения вышеупомянутых неблагоприятных результатов. Поэтому кони и подобные им животные, даже когда стоят неподвижно, располагают ноги по диагонали, а не вместе передние и задние. Также перемещаются и животные с большим количеством конечностей. В каждой паре конечностей задние будут располагаться по диагонали к передним, как можно увидеть, если животное движется медленно. Крабы передвигаются так же, ведь они многоногие и перемещают конечности по диагонали в направлении своего движения. Заметим, что только это животное движется особым образом, не прямо, а наискосок. И так как движение вперед определяется по отношению к направлению зрения, то природа устроила так, чтобы и глаза у них двигались согласованно с конечностями. Ну а так как глаза их также смотрят вбок, то можно сказать, что и крабы в некотором смысле двигаются вперед.

XV. Птицы сгибают свои конечности так же, как четвероногие. Ведь в определенном отношении они подобны по природе. Крылья у них служат вместо передних конечностей и изгибаются

25 так же, как передние конечности четвероногих, так как движение, ведущее к перемещению, они в согласии с их природой начинают с изменения положения крыльев, а свойственное им движение —

это полет. Если лишить птицу крыльев, то она не сможет стоять или двигаться вперед.

30 Птица двуногая, но не прямоходящая, и передние части ее тела весят мало, поэтому, чтобы стоять, ей необходимо (или, по меньшей мере, желательно) помещать бедра внизу (как оно и есть на самом деле), то есть они должны расти из нижних частей тела.

713a Но если бедро находится в таком положении, то конечность должна обязательно быть выгнута назад, как задние конечности четвероногих, и по причинам, уже отмеченным в нашем рассуждении о живородящих четвероногих.

5 В целом, птицам, крылатым насекомым и животным, которые плавают в водной среде (то есть всем животным, перемещающимся в воде при посредстве специальных органов), передвигаться удобнее, если эти органы, как легко видеть, присоединены сбоку, что и наблюдается у птиц и насекомых. То же самое наблюдается и у 10 рыб. Крылья у птиц расположены сбоку, равно как и плавники у рыб. Это позволяет им наиболее эффективно разделять воздух или 15 воду и с наибольшей силой, что облегчает передвижение. Нижние части при этом следуют за ними, увлекаемые водной или воздушной средой, поддающейся давлению.

20 Четвероногие животные, живущие в норах, например, крокодилы, простые и пятнистые ящерицы, пресноводные и морские черепахи, также отличаются формой своих конечностей, которые расположены по бокам и расставлены над землей. Сгибают они их также вбок, так как это облегчает им перемещение по норам. Кроме того, так удобнее располагаться над кладкой яиц и охранять их. Ну а так как их конечности расставлены по сторонам, им 25 приходится подтягивать бедра и помещать их под низ для того, чтобы обеспечить достаточный подъем всего тела. И они не могут изгибать их иначе, нежели наружу.

XVI. Мы уже отмечали, что бескровные животные, обладающие конечностями, многоноги, и ни одно из них не четвероногое. Их конечности, кроме двух крайних, присоединяются к 30 телу сбоку, загибаются вверх и несколько изогнуты назад, и по понятной причине. Ведь у всех животных подобного рода конечности, расположенные посередине, одновременно и ведущие и ведомые. И если бы они были снизу, то им пришлось бы изгибаться и вперед, и назад — вперед, когда они ведущие, и назад, 713b когда ведомые. Но им приходится делать и то, и другое, поэтому их конечности выгнуты и расставлены по сторонам, за исключением крайних пар, которые находятся в большем согласии с природой — одни ведущие, другие ведомые. Именно так их конечно-

сти загнуты и из-за их количества. Расположенные по бокам, они с меньшей вероятностью будут путаться при движении и соприкасаться друг с другом. Но основная причина, почему эти существа имеют выгнутые конечности, состоит в том, что обитают они в норах, а ведущие такой образ жизни должны быть приземистыми.

Крабы — это наиболее странно устроенные многоногие. Ведь они не перемещаются вперед (а если перемещаются, то лишь в упомянутом выше смысле), и единственные в животном мире имеют более одной пары ведущих конечностей. Это потому, что свои твердые конечности они используют не для плавания, а для передвижения по твердой поверхности. Ведь они всегда движутся вдоль поверхности. Все многоногие животные сгибают свои конечности в стороны, подобно четвероногим, живущим в норах, таким как ящерицы, крокодилы и другие яйцекладущие четвероногие. И это потому, что живут они в норах, некоторые лишь в период размножения, некоторые же постоянно.

XVII. Другие многоногие имеют изогнутые ноги потому, что их тело мягкое, хотя конечности у лангуста, существа твердотелого, используются для плавания, а не передвижения по твердой поверхности. Конечности у краба расставлены в стороны, однако не загнуты, подобно тому, как это наблюдается у живородящих четвероногих и бескровных многоногих, так как их конечности твердые и черепкообразные (*τὸ ὀστρακῶδες*), и краб не плавает, но живет в норах, перемещаясь по твердой поверхности. Кроме того, крабы округлые и, в отличие от лангуста, не имеют хвоста. Ведь последним хвост нужен для плавания, а крабы не плавают. Наконец, только у краба боковая часть подобна нижней, поскольку у него много ведущих ног, которые он не изгибает и которые не выгнуты в стороны. Причину мы уже указали: это связано с тем, что его тело твердое и черепкообразное.

По этой причине все его конечности ведущие и перемещается он наискосок — наискосок, потому что они так изогнуты, и при помощи всех одновременно потому, что иначе неподвижные конечности мешали бы движущимся.

Плоские рыбы плавают так же, как ходят одноглазые люди. Природа их нарушена. Перепончатонogie птицы используют свои конечности для плавания. Они дышат воздухом и двуногие, но в то же время живут в воде и отрасли перепонки. Конечности служат им вместо плавников. Расположены они, как у остальных птиц, посредине тела, однако несколько сдвинуты назад. Они коротконогие и такое расположение конечностей помогает им плавать. Эти птицы коротконогие потому, что природа отняла часть

длины у конечности и отдала ее перепончатой лапе. Ведь более широкая лапа лучше длинной раздвигает воду во время плавания.

20 XVIII. Крылатые существа имеют конечности, а рыбы —
 714b плавники по понятной причине. Первые живут на суше и не могут все время оставаться в воздухе, рыбы же живут в воде и дышат воду, а не воздух. Им плавники полезны для плавания, а ноги не нужны. Если бы у них были и конечности, и плавники, они были бы бескровными. Птицы чем-то подобны рыбам. Ведь их крылья расположены в верхней части тела, как и у рыб, пара
 5 плавников у которых также расположены сверху. Ноги у птиц расположены снизу, рыбы же часто имеют нижние плавники, расположенные рядом с верхними. Кроме того, у птиц есть хвост, а у рыб хвостовой плавник.

XIX. Может возникнуть вопрос о том, как передвигаются моллюски (ὄστρακοδέριον)¹⁹ и откуда начинается их движение, если у них правая и левая стороны не различаются. Но ясно, что они движутся. Следует ли считать весь их род увечным (ἀνάτηρον), то есть передвигаются ли они подобно животным, у которых отрезали конечности, или же их движение подобно тому, что наблюдается у тюленей и летучих мышей (которые тоже четвероногие, но плохо устроенные)²⁰? Моллюски передвигаются, но их движение противоестественно. Сами они неподвижны, но если вам кажется, что они существа стационарные (μόνιμα) и приросшие (προσπεφυκότα) к определенному месту, то вы обнаружите, что они способны двигаться; а если вы решите, что они способны к перемещению, то обнаружите, что они стационарны. Правое и
 20 левое почти не различается и у крабов, однако не вполне. Это видно по клешням, так как правая у них больше и сильнее, как если бы правое и левое стремились чем-нибудь различаться.

Об остальных частях животных, в особенности тех, что предназначены для передвижения с места на место, сказано достаточно. Теперь, после разрешения этих вопросов, нам следует поразмышлять о душе²¹.

Перевод с древнегреческого языка
 и примечания Е.В. АФОНАСИНА

¹⁹ Буквально, «черепкообразные», например, улитки, устрицы и т.д. См. *Историю животных* 527b35.

²⁰ О том же см. *Историю животных* 498f31 и *О частях животных* 697b1.

²¹ Очевидно, Аристотель рассматривает этот трактат в качестве дополнения к своему большому сочинению *О частях животных*. Предложение перейти к трактату *О душе* в данном контексте необъяснимо, что позволило некоторым авторам считать эту заключительную фразу позднейшей вставкой.

Е.В. АФОНАСИН

МЕТАФИЗИКА ТЕОФРАСТА

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРЕВОДУ*

Цицерон (*О природе богов* 1.13.35), Климент Александрийский (*Протретики* 5.58) и Прокл (Комментарий к *Тимею* Платона 35А, 122.10–17)¹ примерно одинаковыми словами сообщают, что Теофраст [372–287 до н.э.] был склонен отождествлять бога и звездное небо («небеса одушевлены, а значит божественны»). И действительно, в публикуемом ниже переводе апорий, связанных с первой философией,² преемник Аристотеля нередко высказывает идеи, несколько неожиданные для ученика Стагирита. В частности, в ряде мест он настаивает на том, что космос — это живое и упорядоченное целое, а потому движение, присущее ему от природы, не следует пытаться объяснить при помощи различных телеологических конструкций и тем более постулировать независимый от него первый двигатель. Неоплатоник Юлиан (*Речи* 8(5).3, 162А–С) также отмечает, что, в отличие от Аристотеля, Теофраст не исследовал причин движения бестелесных и умопостигаемых сущностей, в том числе пятого элемента, эфира, ограничившись замечанием, что таково их движение по природе. Аналогично, Прокл (Комментарий к *Тимею* Платона 35А, 120.8–22) обвиняет Теофраста в нежелании изучать первые причины вещей и, прежде всего, отвечать на вопрос о том, является ли душа первопричиной движения или же нечто должно ей предшествовать. По его словам, кри-

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФ в рамках проекта (№ 15–18–30005) «Наследие Аристотеля как конституирующий элемент европейской рациональности в исторической перспективе». Впервые опубликовано: ΣΧΟΛΗ (Scholē) 10/2 (2016). С. 710–713.

¹ Здесь и далее свидетельства о Теофрасте представлены по собранию Fortenbaugh, Gutas, Huby & Sharples 1992 [FGH&S].

² В списке сочинений Теофраста Диоген Лаэртий (5.46) упоминает одну книгу *О базовых (ἀπλῶν) затруднениях*. Возможно, как предполагают многие исследователи, здесь имеется в виду наш трактат, впоследствии названный *Метафизикой* по аналогии с произведением Аристотеля. Как, без сомнения, заметит читатель, перед нами действительно не последовательное рассуждение, а собрание «апорий», своего рода список аргументов «за» и «против» по поводу сложных теоретических вопросов.

тикуя Платона, Теофраст говорил, что «нам не следует спрашивать: “Почему?”», когда речь заходит о естественных явлениях. Ведь абсурдно... недоумевать по поводу того, что огонь жжет, а снег морозит». Далее Прокл замечает, что наш перипатетик, конечно, преувеличивает, так как иначе он не написал бы столько книг о громе, ветрах, молниях, ураганах, дожде, снеге и тумане.

Считая естественные науки лишь «вероятными», Теофраст, по словам Симпликия (Комментарий к *Физике* Аристотеля 1.1, 184a16 сл., фр. 142–143 FGH&S), следует за Платоном (ср. *Тимей* 29c) и Аристотелем (ср. *Вторая аналитика* 1.2, 71b20–23), полагая, что, не имея возможности исследовать первые начала непосредственно, «мы должны удовлетвориться тем, что происходит по природе и находится в наших силах (φύσιν καὶ δύναντιν)». И далее (цитируя из первой книги Теофраста *О природе*):

Так как без учета движения невозможно говорить ни об одной вещи (ведь все вещи в природе находятся в движении), а без учета изменений и взаимных влияний [невозможно говорить] о вещах, находящихся в центральной области, то, рассуждая об этих вещах и по их поводу, мы не можем отвлечься от чувственного восприятия. Напротив, с него нам и следует начать наше рассмотрение, либо взяв явления как таковые, либо начав с них, если конечно существуют начала, более фундаментальные (κυριώτερα) и исходные (πρότερα), нежели они.

Как бы там ни было, ясно, что, несмотря на склонность к непосредственному изучению природных явлений, Теофраст на каком-то этапе своих исследований решил уделить внимание и проблеме первоначал. По своему обыкновению он собирает мнения своих предшественников и формулирует вопросы, касающиеся первых начал, оставляя многие из них без ответа. Дошедший до нас небольшой трактат, впоследствии названный (по аналогии с сочинением Аристотеля) *Метафизикой*, очень конспективен. И хотя текст не фрагментирован и произведение сохранилось полностью, у читателя неизменно складывается впечатление, что перед нами не сочинение, предназначенное для опубликования, а краткий конспект лекций или просто список вопросов для обсуждения. Ни один из сюжетов, за исключением, возможно, того, о чем идет речь в двух последних главах, не разбирается сколь-либо детально³.

В первой главе Теофраст касается отношения между первоначалами и чувственно воспринимаемыми сущностями, затем (во второй и третьей главах) переходит к вопросу о том, могут ли наблюдаемые явления выво-

³ Подбор проблем для обсуждения разбирает Devereux 1988. Примечательным образом, основным источником для Теофраста оказывается Аристотелева *Метафизика* Λ, чему, возможно, есть свое объяснение.

диться из первых начал. Главы с четвертой по седьмую касаются свойств первых начал: конечные они или бесконечные, подвижные или неподвижные, а также каково их отношение к материальному и формальному, добру и злу. Наконец, восьмая глава посвящена вопросу о разнообразии сущего, а заключительная девятая касается вопроса об ограниченности телеологического объяснения.

Ограничивая роль причинных связей в мире, Теофраст в то же время развивает идею о том, что состоящий из разнообразных частей космос — это составное «органическое» целое, «полностью согласованное с собой и взаимосвязанное (σύνφωνον ἑαυτῷ καὶ ἀληρτισμένον)», наподобие «гражданской общины, живого существа или чего-то подобного, также состоящего из частей» (8a3–6). Именно поэтому он допускает в себе одновременно порядок и беспорядок, добро и зло. Нет также необходимости постулировать и какой-то особый внешний источник движения, аристотелевский неподвижный двигатель — круговое движение ему присуще от природы, оно для него естественно, как жизнь для живого существа: движение — это и есть жизнь космоса (10a14–15)⁴.

* * *

Первое критическое издание трактата принадлежит Узенеру (Usener 1890). Более современное издание на основе обширной текстуальной базы подготовили Росс и Фобес (Ross & Fobes 1929). Текст сопровождается переводом на английский язык и базовым комментарием. С тех пор исследователи значительно продвинулись в изучении трактата. Лакс и Мост (Laks & Most 1993) подготовили новое издание и комментированный перевод этого сложного сочинения на французский язык. Ван Раалтэ (van Raalte 1993) опубликовала новый английский перевод, снабженный обширнейшим комментарием. Трактат дважды переводился на немецкий язык (Henrich 2000 и, независимо от него, Damschen, Kaegi & Rudolph 2012). В настоящее время особое внимание уделяется изучению средневековых переводов трактата и его влиянию на арабскую и западноевропейскую философские традиции. Из новых публикаций упомяну две значимые работы, оставшиеся мне пока недоступными: Gutas 2010 и Jaulin & Lefebvre 2015. На русский язык трактат переводится впервые в контексте международного проекта, посвященного изучению наследия Аристотеля и аристотелевской традиции и приуроченного к 2400-летию со дня рождения великого Стагирита.

⁴ Подробнее об этом см.: Van Raalte 1988 и 1993 (предисловие и соответствующие места комментария). Метод Теофраста я разбираю в другой работе: Афонасин 2016.

БИБЛИОГРАФИЯ

«Метафизика» Теофраста. Издания и переводы

Ross, William David, and Fobes, Francis Howard, eds. (1929) *Theophrastus. Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press. Reprint: Hildesheim, Georg Olms, 1967.

Laks, André, and Most, Glenn W., eds. (1993) *Théophraste. Métaphysique*. Paris: Les Belles Lettres.

Van Raalte, Marlein ed. (1993) *Theophrastus. Metaphysics*. Leiden: Brill.

Henrich, Jörn, ed. (2000) *Die Metaphysik Theophrasts. Edition, Kommentar, Interpretation*. München: K.G. Saur.

Gutas, Dimitri, ed. (2010) *Theophrastus on First Principles (Known as His Metaphysics)*. Leiden: Brill.

Damschen, Gregor; Dominic Kaegi und Enno Rudolph, ed. (2012) *Theophrast. Metaphysik*. Hamburg: Meiner.

Jaulin, Annick and David Lefebvre, eds. (2015) *La Métaphysique de Théophraste: principes et apories. Aristote. Traductions et études*. Louvain-La-Neuve; Leuven; Paris; Bristol, CT: Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie; Peeters.

Теофраст. Фрагменты и комментарии

Fortenbaugh, William W., Gutas, Dimitri, Huby, Pamela, and Sharples, Robert W., eds. (1992) *Theophrastus of Eresus. Sources for His Life, Writings, Thought and Influence. I. Life, Writings, Various Reports, Logic, Physics, Metaphysics, Theology, Mathematics*. Leiden: Brill.

Fortenbaugh, William W., Gutas, Dimitri, Huby, Pamela, and Sharples, Robert W., eds. (1992) *Theophrastus of Eresus. Sources for His Life, Writings, Thought and Influence. II. Psychology, Human Physiology, Living Creatures, Botany, Ethics, Religion, Politics, Rhetoric and Poetics, Music, Miscellanea*. Leiden: Brill.

Huby, Pamela M., ed. (2007) *Theophrastus of Eresus. Commentary Volume 2: Logic. Sources for His Life, Writings, Thought and Influence*. Leiden: Brill.

Sharples, Robert W., ed. (1998) *Theophrastus of Eresus. Commentary Volume 3.1: Sources on Physics (Texts 137–223)*. Leiden: Brill.

Huby, Pamela M., ed. (1999) *Theophrastus of Eresus. Commentary Volume 4: Psychology (Texts 265–327)*. Leiden: Brill.

Sharples, Robert W., ed. (1994) *Theophrastus of Eresus. Commentary Volume 5: Sources on Biology (Human Physiology, Living Creatures, Botany: Texts 328–435)*. Leiden: Brill.

Fortenbaugh, William W., ed. (2011) *Theophrastus of Eresus. Commentary Volume 6.1: Sources on Ethics*. Leiden: Brill.

- Fortenbaugh, William W., ed. (2016) *Theophrastus of Eresus. Commentary Volume 7: Politics*. Leiden: Brill.
- Fortenbaugh, William W., ed. (2005) *Theophrastus of Eresus. Commentary Volume 8: Sources on Rhetoric and Poetics (Texts 666–713)*. Leiden: Brill.
- Fortenbaugh, William W., ed. (2016) *Theophrastus of Eresus. Commentary Volume 9.1: On Music*. Leiden: Brill.
- Fortenbaugh, William W., ed. (2014) *Theophrastus of Eresus. Commentary Volume 9.2: Sources on Discoveries and Beginnings, Proverbs et al. (Texts 727–741)*. Leiden: Brill.

Избранные исследования

- Devereux, Daniel (1988) “The Relations between Theophrastus' *Metaphysics* and Aristotle's *Metaphysics* Lambda”, in Fortenbaugh & Sharples 1988, 167–188.
- Dillon, John (2002) “Theophrastus' Critique of the Old Academy in the *Metaphysics*”, in Fortenbaugh & Wöhrle 2002, 175–187.
- Ellis, John (1988) “The Aporetic Character of Theophrastus' *Metaphysics*”, in Fortenbaugh & Sharples 1988, 216–223.
- Fortenbaugh, William W. and Sharples, Robert W., eds. (1988) *Theophrastean Studies: On Natural Science, Physics and Metaphysics, Ethics, Religion and Rhetoric*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Fortenbaugh, William W. and Wöhrle, Georg, eds. (2002) *On the Opuscula of Theophrastus*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Frede, M. (1971) “Theophrastus' Kritik am unbewegten Beweger des Aristoteles”, *Phronesis* 16, 65–79.
- Laks, A., Most, G., Rudolph, E. (1988) “Four Notes on Theophrastus' *Metaphysics*”, in Fortenbaugh & Sharples 1988, 224–256.
- Laks, André (2007) *Histoire, Doxographie, Vérité. Études Sur Aristote, Théophraste et La Philosophie Présocratique*. Leuven: Peeters.
- Pamela M. Huby (1991) *Theophrastus*, in: Hans Burkhardt & Barry Smith, eds. *Handbook of Metaphysics and Ontology*, Munchen: Philosophia Verlag.
- Raalte, Marlein Van (1988) “The Idea of the Cosmos as an Organic Whole in Theophrastus' *Metaphysics*”, in Fortenbaugh & Sharples 1988, 189–215.
- Reale, G. (1979) *The Concept of First Philosophy and the Unity of the Metaphysics of Aristotle*. Ed. by G. Catan. New York.
- Tarán, L. (1981) *Speusippus of Athens: A Critical Study with a Collection of the Related Texts and a Commentary*. Leiden.
- Афонасин, Е.В. (2016) «Аристотель и Теофраст о теоретических и методологических основаниях метеорологии», *Сибирский философский журнал* 14.3, 293–307.

ТЕОФРАСТ

О ПЕРВЫХ НАЧАЛАХ

МЕТАФИЗИКА*

I

- 4a2 (1) Как и какими средствами следует определять теорию (θεορία) о первых началах? Ведь, теория о природе более разнообразна и, по крайней мере, по мнению некоторых, менее упорядочена, так как включает в себя всевозможные изменения, тогда как теория о первых началах отличается определенностью и постоянством¹. Именно поэтому она помещается не в [область] чувственного восприятия, но в [область] умопостижения — того, что свободно как от движения, так и от изменения; потому ее, в целом, считают более достойной и великой [теорией].
- 4a5
- 4a10 (2) Прежде всего, существует ли какая-нибудь связь и, скажем так, общность (κοινωνία), между тем, что относится к умопостижению и тем, что принадлежит природе, или же ничего подобного нет, и они как бы отделены друг от друга, как-то взаимодействуя (συνεργοῦντα) между собой, чтобы обеспечить единство сущего? Разумнее (εὐλογώτερον) предположить, что связь определенного рода все же существует и
- 4a15 что мир не разделен на отдельные эпизоды, но что одно, к примеру, раньше, а другое — позже, а также что есть начала и то, что вытекает из этих начал, как, например, вечное по отношению к временному.
- (3) Далее, если верно последнее, то какова природа этих сущностей и в чем они находятся? Если принять, что умопостижимые (τὰ νοητά) находятся лишь в математических [объ-

* Перевод выполнен при финансовой поддержке РФФ в рамках проекта (№ 15–18–30005) «Наследие Аристотеля как конституирующий элемент европейской рациональности в исторической перспективе». Впервые опубликован: ΣΧΟΛΗ (Schole) 10 / 2 (2016). С. 713-732.

¹ Ср. Платон, *Тимей* 59с и Аристотель, *Метафизика* 1026а, 1076а1 («сущее не может быть настолько плохо управляемым») и 1090b19 (бессвязный мир подобен «плохой трагедии»).

4a20 ектах] (*ἐν τοῖς μαθηματικοῖς*), как говорят некоторые², то окажется, что не только их связь с чувственным миром не вполне ясно очерчена, но и сами они не выглядят как нечто достойное этого мира. Ведь они представляются как нечто, специально изготовленное (*μηχανημένα*) нами для того, чтобы наделить вещи очертанием, формой и пропорцией; сами же по себе они природой не обладают. А если они все же обладают ею, то она не способна обеспечить их связь с природными вещами, достаточную для того, чтобы произвести в них, например, жизнь или движение. Ведь даже число [на это не способно], хотя его некоторые полагают первым и важнейшим.

4b1
4b5
4b10
4b15 (4) И если некая иная сущность первичнее и лучше их³, то относительно ее следует попытаться сказать, едина ли она по числу, виду или роду. Ведь разумнее, учитывая природу первоначала, полагать, что они содержатся в немногих и необычных вещах, — если не в первых или даже не в самом первом. Что это за сущность (или сущности, если их несколько), нам следует каким-то образом прояснить, по аналогии ли, или посредством какого иного уподобления. Они, с необходимостью, распознаются по их силе и превосходству по отношению ко всему остальному, как если бы были божеством. Ведь начало всего, благодаря которому все существует и сохраняется, конечно же божественно. И легко его описать подобным образом, сложно сделать это яснее и убедительнее.

4b20
5a1
5a5 (5) И если искомое начало таково, и верно, что оно обеспечивает связь с чувственно воспринимаемым, и что природа, вообще говоря, пребывает в движении так как таково ее отличительное свойство, то ясно, что именно это начало и следует считать причиной движения. А так как само по себе оно неподвижно, то ясно, что оно не может через свое движение выступать причиной для природных вещей. Тогда остается предположить, что оно таково благодаря некой лучшей и первичной способности: а именно такова природа желаемого (*ἡ τοῦ ὀρεκτοῦ φύσις*)⁴, от которого происходит круговое движение, непрерывное и нескончаемое. Таково решение [проблемы] о том, что нет начала движения, если только оно само

² Должно быть, Спевсипп и Ксенократ, которые действительно отождествляли идеи с математическими объектами. Ср. Аристотель, *Метафизика* 1028b, 1076a и др. Это место подробно разбирает Джон Диллон (Dillon 2002). В целом о первой философии наследников Платона см. Диллон 2005, 53 сл. и 117 сл.

³ Так считал Платон. Ср. Аристотель, *Метафизика* 987b, 1076a.

⁴ Ср. Аристотель, *Метафизика* 1072a, ср. *Физика* 256a сл., *О душе* 432a15 сл.

не обеспечивает его собственным движением (τὸ μὴ εἶναι κινήσεως ἀρχὴν ἢ εἰ κινούμενον κινήσει).

5a10 (6) До сего момента наше рассуждение оставалось хорошо согласованным, как в постулировании единого начала всего, так и в наделении его действием (ἐνέργειαν) и сущностью; не описывается оно при этом и как нечто делимое или количественное, но безусловно возводится в лучшую и более божественную область. Ведь именно таково должно быть наше рассуждение [о начале], и не следует ограничиваться лишь устранением у него склонности к делению и членению. Ведь такое полное отрицание (ἡ ἀλόφασις) позволяет осуществившим его построить более возвышенное и истинное рассуждение.

II

5a15 (1) Теперь следует более детально поговорить об этом стремлении (περὶ τῆς ἐφέσεως), каково оно и откуда, тем более что круговые движения совершает более чем одно тело; причем, их движения в некотором роде противоположны, а совершаются они без определенной цели (ἀνήνυτον) и неясно, ради чего. Ведь если движущее одно, то непонятно, почему все они не движутся одинаково, если же оно у каждого свое и причин много (πλείους), то согласованность (τὸ σύμφωνον), с которой они подчинены лучшему стремлению (εἰς ὄρεξιν... τὴν ἀρίστην), непостижима. (Но вопрос о количестве сфер заслуживает более основательного изучения причин, и того, что говорят об этом астрономы (ὃ γὰρ τῶν ἀστρολόγων), не достаточно)⁵.

5a25 (2) Кроме того, непонятно, почему, обладая естественным стремлением, они [эти тела] предпочитают движение, а не покой. И по какой причине они — как сторонники Единого, так и чисел (ведь сторонники чисел постулируют и Единое) — полагают именно эту [цель] в соединении с уподоблением (μιμήσει)⁶.

5b1 (3) И если стремление, в особенности то, которое направлено на благо, предполагает наличие души, то — если не

⁵ О движения небесных сфер пишет Аристотель в *Метафизике* Λ 8, 1073b17 сл., базируясь на теории Евдокса и Калиппа. Разумеется, во времена Аристотеля и Теофраста астрономия делала лишь первые шаги и основные открытия еще предстояло сделать.

⁶ Теофраст вновь возвращается к платоникам, выводящим чувственно воспринимаемый мир из идей и Единого (имея в виду как самого Платона, так и его преемников). Действительно, как бы вы не развивали теорию математических и геометрических объектов, началом числа окажется единица.

- прибегать к уподоблениям и метафорам — движущиеся тела должны быть наделены душой⁷. Душа же, по-видимому, существует с движением (ведь она источник жизни для тех, у кого она есть), а от нее происходит стремление ко всякому объекту, подобно тому, как у животных чувственное восприятие, хотя оно и обусловлено воздействием со стороны других объектов, порождается душой. Значит, если причина кругового движения первична, она не может считаться причиной наилучшего (ἀρίστης) движения: ведь движение души сильнее (κρείττον) и первичнее его и, особенно, движения рассудка (ἢ τῆς διανοίας), который и порождает стремление.
- 5b5
- 5b10 (4) Кто-то может спросить, почему лишь тела, движущиеся по кругу, приводятся в движение стремлением (τὰ κυκλικὰ μόνον ἐφεικτά), а не те, которые находятся ближе к центру, хотя эти последние и могут передвигаться (κινητῶν)?⁸ Потому ли, что они не в силах это сделать, или же потому, что первое начало их не достигает? Но предположение, будто это происходит из-за слабости, абсурдно, ведь он сочтет достойной мысль о том, что первое начало сильнее даже Гомеровского Зевса, провозгласившего: «С самой землю и с самим морем ее повлеку я»⁹. Остается, правда, возможность, что [предметы, расположенные ближе к центру], некоторым образом не восприимчивы и лишены связей (ἄδεκτόν τι καὶ ἁσύνδετον).
- 5b15
- 5b20 Возможно, следует сначала рассмотреть, являются ли эти сущности частями неба или нет, и если да, то в каком

⁷ Иными словами, если небесные тела движутся благодаря своему стремлению к первому двигателю, то они сами должны обладать неким движущим началом, душой, которая, по определению, сама способна к движению, а значит причина движения получает объяснение через уже наличествующую способность к движению.

⁸ Теофраст критикует Аристотеля, который неосновательно отличал совершенное круговое движение небес от линейных и нерегулярных перемещений земных объектов.

⁹ *Илиада* 8.24, пер. Н. Гнедича. Примечательно, что Аристотель цитирует предшествующие этой строки поэмы (21–22) в трактате *О движении животных* (699b37–700a2), также в контексте обсуждения первого двигателя. Несколько изменив текст Гомера («наивысший советник» заменив на «наивысший среди всех») Аристотель приводит эту метафору в качестве иллюстрации идеи неподвижного двигателя. Боги не только не смогли свергнуть Зевса с Олимпа посредством золотой цепи, но и сами повисли на ней. Платон в *Тезетте* (153с6 сл.) считает, что эта цепь метафорически указывает на стабильное вращение солнца, обеспечивающее постоянство мироустройства.

5b25 смысле. Теперь они как будто отталкиваются (ἀπεωσμένα) от наиболее почитаемых [сущностей], причем не только в пространственном смысле (κατὰ τὰς χώρας), но и с усилием (κατὰ τὴν ἐνέργειαν), ведь таково круговое движение. И случается, что под влиянием кругового движения они случайно меняют место (τόπους) и взаимное расположение.

6a1 (5) Но если от лучшего происходит лучшее, то от первого начала можно было бы ожидать чего-то более прекрасного, нежели круговое движение — если конечно их не сдерживает неспособность воспринять что-то лучшее. Ведь первый и наиболее божественный [принцип] желает для всего только наилучшего¹⁰. Однако возможно, что все это избыточно и не может быть исследовано, так как рассуждающий таким образом желает, чтобы все вещи были подобны друг другу и состояли из лучших [частей], мало или совсем не отличаясь друг от друга.

6a5

6a10 (6) Точно так же возникает вопрос и о первом небе, а именно, присуще ли ему вращение в том смысле, что если оно остановится, то тут же погибнет, или же это вращение случайно и обусловлено неким стремлением (ἐφέσει) или желанием (ὀρέξει)? — Если, конечно, не считать способность испытывать желание (τὸ ὀρέεσθαι) чем-то для него врожденным, и если ничто не мешает подобным вещам находиться в числе существующих¹¹.

6a15 Также можно спросить и о самом движении, независимо от наличия или отсутствия желания: если его удалить, погибнет ли небо? Все это заслуживает отдельного изучения.

III

(1) От этого начала или начал (как и любых других, которые можно было бы положить в основание) следует теперь сразу же перейти к рассмотрению других уровней бытия, и отнюдь не останавливаться, дойдя до определенного места.

¹⁰ Возврат, как полагает Dillon (2012, 179) к платоникам (ср. *Тимей* 29e) и, прежде всего, к Ксенократу, который принимал платонизированную версию Аристотелевой концепции бога-ума. По его представлению, формы не просто наполняют ум божества, но и выполняют в мире провиденциальную задачу (ср. *Тимей* 34a, о движении космоса по воле демиурга).

¹¹ По замечанию van Raalte 1988, 202 и 1993 (соответствующие место комментария) Теофраст мог иметь в виду концепцию «врожденной пневмы», развитую Аристотелем в трактатах *О движении животных* и *О рождении животных*. По мнению Теофраста, это понятие бесполезно, как и Аристотелев эфир, так как движение небес естественно для них, как жизнь для живых существ (ср. 10a9 сл.).

- 6a20 Ведь так поступает совершенный и разумный муж, подобный Евриту, раскладывающему, по словам Архита, некие камешки: это мол число человека, это — лошади, а это — чего-то еще¹².
- 6a25 (2) Многие же, напротив, останавливаются на полпути, как те, кто постулирует Единое и неопределенную двойцу¹³. Обеспечив порождение чисел, плоских фигур и тел, они оставляют в стороне почти все остальное, касаясь лишь немногого и поясняя, что одно происходит от неопределенной двойцы, например, место, пустота и беспредельное¹⁴, а другое — из Единого, например, душа и кое что еще (время и небо вместе с ним, и многие другие вещи¹⁵). Но о небе и всем остальном больше они даже не упоминают¹⁶. Ни сторонники
- 6b1 Спевсиппа, ни многие другие [не отличаются от них], за исключением разве что Ксенократа¹⁷, который всему в мироздании находит место, и чувственно воспринимаемому, и умопостигаемому, и математическим объектам и, конечно же,
- 6b5 вещам божественным. Предпринимает определенные попытки и Гестиэй¹⁸, не ограничиваясь, как было сказано, лишь
- 6b10

¹² Пифагореец Еврит был учеником Филолая и жил ок. 400 г. до н.э. О нем пишет Аристотель в *Метафизике* 1092b7 сл., Архита, впрочем, не упоминая. Возможно, эта информация происходит из недошедшего до нас сочинения Аристотеля или у Теофраста были свои источники.

¹³ «Пифагорейскую» теорию о порождении чисел и геометрических тел из единицы и двойцы развивали Платон и его непосредственные преемники. Подробнее см. Диллон 2005, 53 сл. и 117 сл.

¹⁴ Ср. Аристотель, *Метафизика* 1028b21, 1075b17 сл. и 1090b13 сл.

¹⁵ Dillon (2012, 180, n. 19) предполагает, что это поздняя глосса, а именно, неполная цитата из *Тимея* 38b.

¹⁶ Следуя наблюдению Диллона (с. 181), можно отметить, что, перейдя к подробному описанию устройства небес и человеческого тела, Платон в *Тимее* действительно не объясняет, как это дальнейшее развитие связано с первыми началами, что породило многочисленные споры среди его последователей.

¹⁷ Ср. Аристотель, *Метафизика* 1028b24 сл. Действительно, Спевсипп не обсуждает уровни бытия, расположенные ниже Мировой души, тогда как Ксенократ связывает различные божественные сущности с элементами, Аида с воздухом, Посейдона с водой, Деметру с землей и т.д. (фр. 15 Heinze / 213 Isnardi-Parente, из Аэция). Ср. также фр. 50 / 151, где говорится, что Эмпедокл и Ксенократ составляли элементы из минимальных масс, «элементов элементов». К сожалению, сведения об этом крайне фрагментарны.

¹⁸ Имеется в виду Гестиэй из Перинфа, один из личных учеников Платона, записавший знаменитую лекцию своего учителя *О благе* (Диоген Лаэртский 3.46, Симпликий, Комментарий к *Физике* Аристотеля 453.29). Из доксографической традиции известно, что он также рассуждал о взаимном движении небесных тел и предложил свою теорию зрения.

6b15 первыми началами. Возводя все к началам (ἐν τῷ ἀνάγειν εἰς τὰς ἀρχάς), Платон, по-видимому, ухватывает и другие сущности, связывая их с идеями, а эти последние с числами, от них далее переходя к началам и, через все творение, к упомянутым сущностям. Остальные же твердят лишь о началах, усматривая в этом истину: ведь сущие обнаруживаются лишь в области начал (τὰ γὰρ ὄντα μόνον περὶ τὰς ἀρχάς)¹⁹.

(3) Все, происходящее здесь, противоположно тому, что наблюдается в других областях знания (μεθόδοις), ведь в них все, что идет за началами, представляет собой более сильную и законченную часть той или иной науки. (6b20) И это вполне основательно, так как здесь мы разыскиваем начала, остальные же исходят из этих начал.

IV

6b25 (1) Может возникнуть вопрос о том, как нам следует понимать первые начала и какова их природа: лишены ли они формы и наполнены силой (δυναμικάς), как считают те, кто [называет началами] огонь и землю²⁰; или оформлены (μεμορφωμένας), потому что они должны быть определенными (ὀρίσθαι) — [и так считают иные, например, Платон] в «Тимее», полагая, что порядок и определенность больше всего приличны наиболее ценным вещам²¹.

7a1 И в других науках, таких как грамматика, музыка или математика, дела обстоят подобным же образом, и все, что происходит из первых начал, следует за ними. Точно так же и
7a5 в ремеслах, которые подражают природе: инструменты и все остальное, используемое в них, действует в согласии с началами.

(2) Итак, одни считают, что все начала наделены формой (ἐμμόρφους), другие — что лишь материальные (τὰς ὑλικάς), тогда как третьи [наделяют их] и тем и другим, как формой (ἐμμόρφους), так и материей (τῆς ὕλης), считая, что полнота (τὸ τέλειον) достигается лишь их совокупностью, а сущность

¹⁹ Описывая, по мысли Теофраста, различные уровни бытия в математических терминах, платоники не предпринимают никаких, даже таких несовершенных, как в теории Еврита, попыток приложить это теоретическое построение к действительности, что делает его совершенно бесполезным для науки. Исключение делается только для Платона, который в ряде случаев обращается и к практическим вещам.

²⁰ Речь идет о ранних физиках, таких как Гераклит, Эмпедокл, возможно, о пифагорейцах. Ср. Аристотель, *Метафизика* 984a7 сл. и др.

²¹ Ср. Платон, *Тимей* 30а.

- 7a10 как целое составлена из противоположностей²². Однако даже им покажется неразумной мысль о том, что [с одной стороны] все небо и каждая его часть строго упорядочены и пропорциональны (λόγῳ) в отношении форм, сил и периодов, тогда как [с другой стороны] среди первых начал не наблюдается
- 7a15 ничего подобного и «словно куча мусора разбросанная прекраснейший (по словам Гераклита) космос»²³. Однако они распространяют это на все, вплоть до мельчайших существей, как одушевленных, так и неодушевленных: и хотя природа каждой из них, даже тех, что возникли сами собой (αὐτομάτως), признается определенной, первые начала все же считаются неопределенными (ἀορίστους).
- 7a20 С другой стороны, трудно найти для всякого рода существей разумные объяснения (τοὺς λόγους), которые связывали бы их с целевой причиной во всех случаях²⁴, — для животных, растений и любого пузырька пены (πομφόλυγι), — если только это не случится через перестановки (τάξει) и изменения в дру-
- 7b1 гих вещах, которые и производят формы и всевозможное разнообразие явлений в воздухе и на земле. Величайшим примером подобного явления некоторые считают смену времен года, приводящую к рождению животных, растений и плодов, и прародителя (γεννῶντος) всего этого — солнце.
- 7b5

(3) Все эти проблемы заслуживают изучения, причем требуется определить, как пределы упорядоченности, так и ответить на вопрос, почему дальнейшее упорядочивание невозможно и почему изменение, им произведенное, принесет лишь вред²⁵.

²² Первые — это пифагорейцы и платоники, вторые — многие досократики, а третьи — перипатетики.

²³ Фр. 124 DK: ὅσπερ σῶρος [Mss: σάρξ, Diels: σάρμα] εἰκῆ κεχυμένων ὁ κάλλιστος, φησὶν Ἡράκλειτος, [ὁ] κόσμος. Исправление базируется на *Μεταφυσικῆ* 1041b12 и 1045a9. Детальное обсуждение: Laks, Most & Rudolph 1988, 243 сл. Версия Моста: ὅσπερ σῶρων εἰκῆ κεχυμένων ὁ κάλλιστος, φησὶν Ἡράκλειτος, [ὁ] κόσμος (Словно прекраснейшая куча мусора разбросанная, — согласно Гераклиту, — космос).

²⁴ Χαλεπὸν δὲ πάλιν αὐτὸ <τὸ> [Mss: αὖ τὸ] τοὺς λόγους ἐκάστοις περιθεῖναι πρὸς τὸ ἕνεκά του συνάγοντας ἐν ἅλασι...

²⁵ Одно из немногих мест, где Теофраст высказывает собственное мнение. В космосе как органическом целом «произвольное» уже не выглядит как случайное в телеологическом смысле слова. Оно — всего лишь «побочный эффект» органической жизни. Теофраст еще не раз возвращается к этому сюжету, в особенности, немного ниже (8a1–5) и в последних двух главах. Подробнее об этом см. van Raalte 1988 и 1993 (соответствующие места комментария).

V

- 7b10 (1) Что касается начал, о которых шла речь ранее, возникает естественный вопрос о неподвижности, которую им приписывают. Если она рассматривается в качестве лучшего состояния, то ее следует приписать началам, если же, напротив, она считается бездействием (ἀργία) и утратой (στέρησις) движения, то этого делать не следует, и если первое, то «движение» следует заменить на «действие» (ἐνέργεια) как нечто более ценное, собственно «движение» оставив только в области чувственно воспринимаемого. Ведь утверждение, что они по этой причине находятся в покое, так как невозможно, чтобы двигатель сам был всегда в движении — иначе он не будет первым, — выглядит как словесная уловка (λογῶδες), не достоверная по другим основаниям; как бы там ни было, нужно искать для этого лучший аргумент (αἰτίαν). Но ведь и чувственный опыт в некотором роде подтверждает (συναυδᾶν) то, что двигатель вовсе не должен — лишь потому, что одно действует, а другое подвергается воздействию — отличаться от того, что он движет. Тот же самый вопрос можно сформулировать и в отношении ума и божества²⁶.
- 7b15
- 7b20
- 8a1 (2) Станным кажется и другое ранее упоминаемое обстоятельство, именно, что те сущности, которые испытывают стремление к [началу], пребывающему в покое, тем не менее не уподобляются ему²⁷. Почему тогда их неподвижность не сопутствует [неподвижности] этого другого [первого двигателя]? Конечно, не следует думать, будто мы сводим мир к чему-то не имеющему частей; напротив, полностью согласованным с собой и взаимосвязанным (σύμφωνον ἑαυτῷ καὶ ἄλληρτισμένον) нам следует рассматривать весь мир (который они, как известно, считают наиболее совершенным) в том же смысле, в каком мы говорим [о созвучности и взаимосвязанности] гражданской общины, живого существа или чего-то подобного, также состоящего из частей²⁸.
- 8a5

²⁶ Ср. Аристотель, *Метафизика* 1071b 20 и 1072a24 сл. (где говорится о том, что действие — это сущность первого двигателя и что действие предпочтительнее способности), а также 1048a18 сл. (где между способностью и действием устанавливается телеологическая связь). Это место подробно разбирает Рудольф (Laks, Most & Rudolph 1988, 235 сл.).

²⁷ Очевидно, уподобляются тем, что сами пребывают в покое.

²⁸ Аристотель также сравнивает живое существо с полисом (*О движении животных* 703a29 сл.): подобно тому, как порядок в гражданской общине обеспечивается не централизованным управлением, но потому, что каждый делает свое дело по

VI

8a10 Следует обсудить и такой вопрос: как надлежит понимать разделение на материю и форму? Должно ли одно считать сущим, а другое несущем (τὸ μὲν ὄν, τὸ δὲ μὴ ὄν)? [Мыслить их] как бытие в возможности (δυνάμει) и как бытие, ведущее к действию (εἰς ἐνέργειαν)? Или же заключить, что это первое есть нечто неопределенное, подобно материалу в руках зодчего, и сущность всякого творения зависит от той формы, которую придали вещам в соответствии с исходными пропорциями (κατὰ τοὺς λόγους)? И если это так то, хотя изменение должно быть происходит к лучшему, бытие (τὸ δ' εἶναι) тем не менее будет истинно существовать лишь по отношению к чему-то, ему подлежащему [материи, субстрату] (ведь без подлежащего (μὴ ὑπαρχούσης) ничто не может возникнуть), а не в качестве чего-то конкретного, как некое качество или количество, то есть [существовать оно будет] как некая сущность неопределенного вида, хотя и обладающая способностью (ὡς ἀόριστον τοῖς εἶδεσιν, δυνάμιν δέ τιν' ἔχον). И, в целом, понимать это следует по аналогии (κατ' ἀναλογίαν) с искусствами или подыскать какое-нибудь иное подходящее уподобление (τις ὁμοιότης).

8a15

8a20

VII

8a25 (1) Станным выглядит и следующее обстоятельство, хотя спрашивать об этом, возможно, лишь праздное любопытство (περιεργίαν): почему природа, да и вся сущность мира состоит из противоположностей, так что худшему в нем определена в общем-то не меньшая доля, а иногда и большая²⁹, так что Еврипид, как кажется, высказал универсальную истину, заметив, что «хорошие вещи одни не случаются»³⁰? Однако так говорить — это все равно, что спрашивать, почему не все вещи хороши, или не подобны друг другу, или почему мы приписываем бытие (τὸ εἶναι) всем вещам, хотя в них нет ничего такого, что сделало бы их подобными друг другу, как, например, черное и белое.

8b1

8b5 (2) Мнение, согласно которому сущее (τὸ ὄν) невозможно без противоположностей, еще более парадоксально.

привычке, так же и в живом существе не нужно постулировать движущее начало (душу) для каждой части, т.к. все в организме выполняет свои природные функции.

²⁹ Ср. *Метафизика* 1051a17 и 1075b21, где Аристотель критикует теорию пифагорейцев о противоположностях.

³⁰ Или: «Добро одно не ходит» (οὐκ ἂν γένοιτο χωρὶς ἐσθλά). Еврипид, фр. 21.3 Nauck (из трагедии *Эол*).

А склонные к еще большим парадоксам также причисляют (просκαταριθμοῦσιν) к природе универсума не сущее, не бывшее и не могущее быть (τὸ μὴ ὄν μηδὲ γεγονὸς μηδὲ μέλλον)³¹, однако все это чрезмерное мудрствование.

VIII

- 8b10 (1) Ясно, что слово «сущее» используется в разных смыслах. Ведь ощущение созерцает различия и ищет причины. А, возможно, правильнее будет сказать, что оно побуждает рассудок (ὕποβάλλει τῇ διανοίᾳ) продолжать исследования, через простое разыскание или специально сформулированные проблемы, посредством которых, даже если невозможно продвинуться в их решении, некоторый свет все же проливается на то, что выглядело совершенно темным. Познание, следовательно, недостижимо без учета некоторых различий. И различие наблюдается как в случае, когда одна вещь отличается от другой, так и в случае общих понятий (καθόλου), когда под один общий признак подпадает много вещей, которые также необходимо должны различаться между собой по мере того, как общие понятия разделяются на роды и виды. (2) Да и любая наука касается особенного (ιδίωv). Ведь сущность и чтойность (τὸ τί ἦν εἶναι) своя у каждой вещи, и всякая вещь, наблюдаемая сама по себе (καθ' ἑαυτὰ), а не случайным образом (κατὰ συμβεβηκὸς), будет чем-то в отношении какой-то другой вещи (τὶ κατὰ τινός). В целом же, задача науки как раз и состоит в том, чтобы вычленять единое из многого, говорится ли об этом в целом и в общем, или же индивидуально и в частности, например, в отношении чисел, линий, животных и растений. Совершенной будет та наука, которая содержит в себе и то, и другое. В некоторых случаях цель (τέλος) общая, когда исследуется причина вещей, в других же — частная, если речь идет о разделении на неделимые сущности (ἄτομα), как в случае вещей сделанных и изготовленных: ведь такова их действительность (ἐνέργεια). «Тождество» (ταὐτῶν) мы познаем по сущности, по числу, по виду, по роду, по аналогии, или посредством какого-либо иного подходящего деления. Наиболее отдаленным будет сходство по аналогии (ведь мы удаляемся дальше всего от предмета изучения), иногда из-за нас самих (δι' ἡμᾶς αὐτούς), иногда — из-за предмета (ὕποκειμενον), иногда же — из-за того и другого.
- 8b15
- 8b20
- 8b25
- 9a1
- 9a5

³¹ Возможно, речь идет о понятии пустоты у атомистов (Симпликий, Комментарий к *О небе* Аристотеля 3.1, 564.24 сл., из *Мнений физиков* или *Физических мнений* Теофраста = Демокрит, фр. 171 Лурье). Ср. также Аристотель, *Метафизика* 985b12.

9a10 (3) Так как познание многообразно, то позволительно спросить, как надлежит исследовать его предмет в каждом конкретном случае? Начало и самое важное (μέγιστον) — это подходящий способ (ὁ οἰκεῖος τρόπος). Возьмем, например, первые и умопостигаемые вещи, движущиеся [на небесах] или относящиеся к природе, а из них — те, которые идут первыми, и те, которые следуют за ними, вплоть до животных, растений и неодушевленных предметов. Каждому роду вещей свойственно нечто особенное, даже тем, которые относятся к математическим объектам (ἐν τοῖς μαθηματικοῖς). Ведь [точные] науки (τὰ μαθήματα) различаются между собой, хотя и принадлежат к одному роду. Все эти предметы достаточно хорошо разделены³².

9a15 В некоторых случаях кое-что известно своей непознаваемостью (γνώστὰ τῷ ἄγνωστα εἶναι), как говорят некоторые³³. И в этом случае действовать следует особым способом и отличать его от других. Правда, в подобных случаях, когда это возможно, лучше было бы сказать, что они [постигаются] посредством аналогии, или же при посредстве самого непознаваемого, как видимое через невидимое (εἶ τις τῷ ἀοράτῳ τὸ ἀόρατον).

9a25 Следует, далее, понять, какие бывают способы и в каких смыслах употребляется слово «познавать» (τὸ εἰδέναι). Начало этого исследования и первое, подлежащее определению, сведется к вопросу: что такое познание (τί τὸ ἐπίστασθαι). Однако ответ на него не выглядит простым, так как невозможно ухватить общее и объединяющее (καθόλου καὶ κοινόν) в предметах, о которых говорится столь разными [способами].

9b1 (4) Здесь также возникает затруднение, так как нелегко сказать, до какого [места] и [начиная] откуда (μέχρι πόσου καὶ τίνων) надлежит искать причину, равным образом как среди чувственно воспринимаемых, так и умопостигаемых [вещей]: ведь движение в бесконечность чуждо им в обоих случаях и разрушает понимание. Оба они в некотором роде начала, одно для нас, а другое — само по себе (ἄπλῶς)³⁴, или, возможно, одно — конец, а другое — некое начало для нас. До опреде-

³² Ср. *Метафизика* 1004a2–10 и 1026a25–27 и др. (о классификации наук).

³³ Ср. Аристотель, *Риторика* 1402a, где Аристотель упоминает некий диалектический аргумент: «Неизвестное известно потому, что оно известно как неизвестное». Теофраст предлагает далее более осмысленное решение проблемы неизвестного, замечая, что неизвестное может быть до некоторой степени понято благодаря аналогии с уже познанным.

³⁴ Ср. Аристотель, *Аналитика Вторая* 71b33.

- 9b10 ленной [степени] (μέχρι μὲν οὖν τινός) мы способны изучать вещи через их причину, начиная каждый раз с чувственно воспринимаемого³⁵. Когда же доходим до крайних и первых сущностей, это становится невозможным, либо потому, что у них нет причины, либо в силу слабости нашего зрения, не способного разглядеть ярчайшие вещи (τὰ φωτεινότατα)³⁶. (Но возможно правильнее было бы сказать, что созерцание этих вещей возможно одним только разумом, который касается их как бы схватывая (θιγόντι καὶ οἷον ἄψαμένῳ). Именно поэтому по отношению к ним невозможно заблуждение)³⁷.
- 9b15
- 9b20 (5) Трудны именно в этой связи как понимание (σύνεσις), так и убеждение (πίστις). Важные в других случаях, они особенно необходимы в величайших вопросах, а именно: где провести черту (ἐν τίνι ποιητέον τὸν ὄρον), отделяющую исследование природы от того, что ей предшествует (περὶ τὰς ἔτι προτέρας)? Ведь ищущие объяснение (λόγον) всего, разрушают само это объяснение, равно как и знание (τὸ εἰδέναι). Или, скажем иначе и правильнее, они пытаются объяснить вещи, необъяснимые по своей природе³⁸.
- 9b25 (6) Считающим небеса бессмертными и одновременно принимающим все, что раскрывает астрономия (ἀστρολογία) относительно их движения, размеров, форм и расстояний, остается только установить, как движение обеспечивается первыми вещами (τά τε πρῶτα κινούντα) и ради чего (τὸ τίνοσ ἕνεκα), а также какова природа каждой вещи, каково их взаимное расположение и общая им всем сущность (и затем, по мере нисхождения, [установить] это и в отношении других вещей, для каждого вида и части вплоть до животных и растений). Итак, если астрономия и способствует пониманию, то это не относится к первым началам природы, так как высшие начала отличаются от них и предшествуют им. Да и метод исследования (τρόπος), как думают некоторые, здесь требуется не физический или, по крайней мере, не вполне физический.
- 10a1
- 10a5 (7) И все же, именно способность к движению (κινεῖσθαι) свойственна и природе как таковой (ἀπλῶς), и, тем

³⁵ Ср. Аристотель, *Аналитика Вторая* 88а.

³⁶ Ср. Аристотель, *Аналитика Вторая* 88аb–8 и *Метафизика* 993b7–11.

³⁷ Все это находит соответствие в *Метафизике* Аристотеля (1051b24–26 и 1052a1). Ошибка по отношению к первым вещам невозможна, потому что мы их «схватываем», созерцаем разумом, а не анализируем. То есть об истине или лжи здесь речь идти не может, но лишь о знании и незнании.

³⁸ Ср. Аристотель, *Метафизика* 1011a12, 1012a20, 1063b7–11 (критикуется Платон).

- 10a10 более, небесам. Если действие (ἐνέργεια) — это сущность каждой вещи, и каждая из них по отдельности если действует, то и движется (как в случае животных и растений; в противном случае, от них остается одно название [ὀμώνυμα]), тогда очевидно, что и в круговом движении (ἐν τῇ περιφορᾷ) проявляется сущность небес, а если это движение удалить, оставив лишь покой, то и от них останется одно лишь название. Ведь круговое движение — это своего рода жизнь вселенной. Как, не считая тех или иных случаев, жизнь животного не нуждается в объяснении, так же и движение небес и небесных тел не нуждается в объяснении за исключением особых случаев³⁹.
- 10a15
- 10a20 И затруднение это некоторым образом связано с движением, иницируемым неподвижным двигателем (τὴν ὑπὸ τοῦ ἀκινήτου κίνησιν).

IX

- 10a25 (1) «Все происходит ради чего-то» и «ничего не случается зря» нелегко определить (как часто говорят: откуда следует начать и на чем закончить?). К тому же некоторые из рассматриваемых вещей таковыми не выглядят, оказываясь такими одни в силу стечения обстоятельств (τὰ μὲν συμπτωματικῶς), другие — по нужде (τὰ δ' ἀνάγκη). И таковы небесные тела и большинство вещей, встречающихся на земле⁴⁰.
- 10b1 Для чего нужны приливы и отливы на море, его наступление (προχώρησεις), высыхание, наводнение и, в целом, изменения то в одном, то в другом направлении, гибель и рождения, посредством которых во всем, что существует на земле, возникают изменения и перемены (ἀλλοιώσεις καὶ μεταβολαὶ) то в одном, то в другом направлении, и много еще чего тому подобного?
- 10b5 И у животных кое-что выглядит бесполезным (μάταια), как, например, грудь у мужских особей⁴¹ или [семя]изверже-

³⁹ Как и в ряде других случаев, Реале, а следом за ним Эллис (Reale 1979, Ellis 1988) усматривают в рассуждении диалектическую структуру: 9b24–10a9 содержит тезис, пример астрономии, то есть науки, где требуется доказательство, 10a9–21 — антитезис, пример движения растений и животных, где доказательство не требуется. В заключение предлагается провести аналогию и уподобить космос живому организму. Тогда, как допускает (хотя и не утверждает!) Теофраст, постулировать неподвижный двигатель может и не потребоваться, ведь движение первичнее и лучше покоя.

⁴⁰ Возражение направлено не только против Платона, но и против Аристотеля (ср. *О небе* 271a33: «бог и природа ничего не делают зря»).

⁴¹ Ср. *О частях животных* 688a19 сл., где Аристотель, напротив, утверждает, что грудь у мужских особей существует не без причины, так как она предохра-

- 10b10 ние у женских (если считать, что оно не вносит никакого вклада⁴²). Таковы борода у некоторых животных и, в целом, рост волос в некоторых местах⁴³; огромные рога, как у некоторых оленей (которые даже мешают им, так как чешутся и заслоняют глаза)⁴⁴, и то, как некоторые хорошо известные вещи случаются насильно и вопреки природе (βία ἢ παρὰ φύσιν): посмотрите, как размножаются цапли⁴⁵ и живут мухи-однодневки. Можно вспомнить и немало других примеров такого рода. Но наиболее известный и общепринятый пример касается питания и рождения живых существ, так как возникают они не ради чего-то еще, но в силу стечения обстоятельств или по какой другой нужде (συμπτόματα καὶ δι' ἑτέρας ἀνάγκας). Ведь если бы они возникали ради чего-то, то появлялись бы всегда одинаково и были бы всегда одними и теми же⁴⁶.

няет внутренние органы. Этот и последующие биологические примеры подробно обсуждает Гленн Мост (Laks, Most & Rudolph 1988, 226 ff. и в соответствующем месте комментария Laks & Most 1993).

⁴² Ср. *О рождении животных* 726a30 сл., где Аристотель спрашивает, является ли зародыш соединением мужского и женского семени и, в отличие от гиппократиков, отвечает на этот вопрос отрицательно. С его точки зрения, предположение о том, что женщина не производит семени, доказывается тем фактом, что, получив сперму от мужчины, она способна зачать не испытывая оргазма и, наоборот, испытав оргазм и получив мужское семя, все же не зачать (727b5 сл.). Возможно, также, что Теофраст имеет в виду менструации, которые Аристотель считает необходимыми для сохранения здоровья женщины (*О рождении животных* 738a28 сл. 775b8 сл.).

⁴³ Вопреки Аристотелю, который утверждает по аналогичному поводу, что волосяным покровом «природа» обеспечила наиболее «ценные» места (*О частях животных* 658a20 сл.).

⁴⁴ Аристотель определенно считает, что природа дает животным адекватные средства защиты и нападения и никому не позволяет иметь два средства одновременно (чтобы ни у кого не было преимущества), причем все это, безусловно, имеет определенную цель (*О частях животных* 661b36 сл.). Именно поэтому рога у оленя, которого спасает быстрый бег, бесполезны и даже опасны для него самого (там же, 663a8 сл.). То есть, рога бесполезны, но эта ситуация возникла не зря.

⁴⁵ См. Аристотель, *История животных* 616b34 (о болезненном совокуплении цапли), 490a34 (о мухах-однодневках).

⁴⁶ Гленн Мост (Laks, Most & Rudolph 1988, 228–229) предлагает три альтернативных толкования этого места. Возможно, здесь нашла отражение критика Федона Платона Аристотелем (*Метафизика* 991b3 сл.), то есть Теофраст хочет сказать, что природные явления слишком разнообразны и случайны для того, чтобы адекватно описываться с точки зрения неизменного мира идей. Не исключено так же, что Теофраст имеет в виду *О рождении животных* 777b23 сл., где Аристотель связывает время жизни животных и период их вынашивания до рождения с природными явлениями, такими как движение солнца и луны, господствующими ветрами и т.д. и

- 10b20 И относительно растений и даже неодушевленных вещей, которые обладают определенной природой (по мнению некоторых) по форме, виду и возможностям (*δυνάμεισι*), позволено спросить, для чего они? Утверждение, что «ни для чего» (*τὸ μὴ ἔχειν λόγον*) вызывает трудность само по себе и, особенно, у тех, кто думает, что дела таким образом не обстоят в других случаях и, прежде всего, в отношении вещей первичных и более ценных [чем эти]. По этой же причине достоверным кажется рассуждение о том, что определенные формы и свойства, отличающие их друг от друга, они все получают как самостоятельно (*τῷ αὐτομάτῳ*), так и благодаря круговому движению вселенной.
- 10b25
- 11a1 (2) Если же это не так, мы все же должны признать, что положение «ради чего-то и по направлению к лучшему (*τοῦ θ' ἕνεκά του καὶ εἰς τὸ ἄριστον*)» должно использоваться с определенными ограничениями и не применяться само по себе (*ἀπλῶς*). Ведь суждения подобного рода сомнительны и сами по себе и в отношении конкретных вещей. Сами по себе — это, например, когда говорят, что «природа во всем стремится к совершенству (*τὴν φύσιν <εἰκὸς> ἐν ἅλασι ὀρέεσθαι τοῦ ἀρίστου*)» и «по возможности позволяет вещам стать причастными вечному и упорядоченному (*ἐφ' ὧν ἐνδέχεται μεταδίδοναι τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ τεταγμένου*)». Тот же принцип, высказанный в отношении живых существ, звучит так: «если возможно наилучшее устройство, природа никогда не упускает такую возможность», например, дыхательные пути расположены перед пищеводом, потому что они ценнее, а средний желудочек в сердце приготавливает лучшую смесь, так как среднее всего совершеннее⁴⁷. Так же и в отношении того, что [сделано] ради украшения (*κόσμου χάριν*). Ведь если таково стремление [природы], все же очевидно, что имеется много такого, что не подчиняется благу и принимает его; более того, именно это имеет место в большинстве случаев. Одушевленные существа редки, неодушевленных беспредельно много. Но и в отношении лишь немногих одушевленных существ можно утвер-
- 11a5
- 11a10
- 10a15

делает вывод о том, что по причине неопределенности разнообразных внешних явлений, определяющих рождение и уничтожение, природа не в силах полностью согласовать время вынашивания и жизни с астрономическими циклами и многое случается «вопреки природе». Наконец, возможно Теофраст имеет в виду огромное разнообразие живых существ и способов их питания и размножения, что вызывает классификационные трудности (ср. Аристотель, *О рождении животных* 732b сл.).

⁴⁷ Критикуется утверждение Аристотеля, оба примера его же: *О частях животных* 665a9 сл. и 667a3–6.

ждать, что их существование чем-то лучше их возможного не-существования (ἀκαριαίου καὶ βέλτιον τὸ εἶναι).

И в целом, положение, согласно которому «благо — это нечто редкое и присущее немногим, тогда как зло повсеместно и многочисленно (σπάνιον τι καὶ ἐν ὀλίγοις τὸ ἀγαθόν, πολλὸ δὲ πλῆθος εἶναι τὸ κακόν)», причем проявляется оно не только в «неопределенности» и, как говорят, в «форме материи» как в чем-то таком, что относится к природным вещам, покажется приемлемым лишь последнему неучу (ἀμαθεστάτου). Наобум (εἰκῆ) говорят те, кто рассуждает о сущем как целом (τῆς ὅλης οὐσίας) и, подобно Спевсиппу, делает ценное чем-то редкостным и расположенном в центральной области, всему остальному отводя место на окраине⁴⁸. Напротив, сущее хорошо так, как оно есть (τὰ μὲν οὖν ὄντα καλῶς ἔτυχεν ὄντα)⁴⁹.

Платон и пифагорейцы помещают [благо] на большом расстоянии [от вещей], усматривая во всех остальных вещах стремление ему уподобиться. И все же, устанавливая некую антитезу (ἀντίθεσιν) между единым и неопределенной двойцей (от которой зависит все неопределенное, беспорядочное и, так сказать, всевозможная бесформенность), они признают, что существование природы целого без нее совершенно невозможно. Она может лишь, как говорят, иметь равную долю (ἰσομοιρεῖν) или превосходить другое [начало]. В этом смысле и начала противоположны друг другу. Поэтому даже бог (для тех, кто причиной считает бога) не в силах привести все в наилучшее состояние, но, если он вообще в силах [это сделать], лишь настолько, насколько это возможно⁵⁰. Но, вероятно, это и не будет предпочтительным выбором (τάχα δ' οὐδ' ἂν προέλοιτ'), если в результате разрушится сущее, состоящее из противоположностей (ἐξ ἐναντίων) и реализующееся в противоположностях (<ἐν> ἐναντίοις).

⁴⁸ Центральное и наиболее почетное место в мире занимает, согласно пифагорейцам, огонь (Аристотель, *О небе* 293a20 сл.). Теофраст должно быть отмечает пифагорейские пристрастия Спевсиппа. Действительно, Ямвлих в *Общей математической науке* (16.10–14, 18.9–12) сообщает, что Спевсипп отказывается приписывать «благо и красоту» единому, так как оно находится за пределами добра и зла. Лишь на уровне числа можно говорить о красивом, а о благом — лишь на уровне души. На более низких уровнях бытия добро не исчезает, однако появляется зло. Подробнее см. Диллон 2005, 67 сл.

⁴⁹ Отвергая сообщение Ямвлиха, Таран (Taran 1981, 444–449) допускает, что Теофраст здесь ссылается на этическую теорию Спевсиппа, согласно которой наслаждение и боль — это зло, тогда как «безупречное состояние» находится посередине.

⁵⁰ Платоники согласны с этим положением. Ср. Платон, *Тимей* 29e.

- (3) Но дополнительные наблюдения показывают, что и среди первых [вещей] многое происходит случайно (ἔτυχεν), например, вышеупомянутые изменения на земле (ведь они не выглядят как «лучшие» или «ради чего-то», но если и похожи на что-то, то на нечто, произошедшее по нужде [ἀνάγκη τινὶ κατακολουθεῖν]). Многое случается так же и в воздухе, и в других областях. Кажется, более всего порядку причастны из чувственно воспринимаемых вещей небесные тела, а из других — если, конечно, предположить, что им ничего не предшествует — математические объекты (τὰ μαθηματικά). Ведь в них упорядочено если не все, то, по крайней мере, многое. Если, конечно, кто-нибудь не возьмет очертания (τὰς μορφὰς), подобные тем, что Демокрит постулирует для атомов⁵¹.
- (4) Все это надлежит нам рассмотреть. Однако, как сказано в начале, нужно попытаться найти некий предел как в природе, так и в сущности универсума (ἐν τῇ τοῦ σύμπαντος οὐσίᾳ), как в отношении «того ради чего», так и в связи со «стремлением к лучшему» (τοῦ ἐνεκά του καὶ τῆς εἰς τὸ βέλτιον ὁρμῆς). Ведь таково начало теории об универсуме, определяющей на чем основаны сущие (ἐν τίσιν τὰ ὄντα) и каковы их взаимные отношения (πῶς ἔχει πρὸς ἄλληλα)⁵².
- 11b15
- 11b20
- 11b25
- 12a1

Перевод с древнегреческого языка
и примечания *Е.В. АФОНАСИНА*

⁵¹ Ср. Аристотель, *О небе* 303a10–12, *О возникновении и уничтожении* 314a21.

⁵² Заключительная фраза ясно указывает на законченность работы. Теофраст предлагает рассмотреть сформулированные апории более детально, однако впоследствии и, должно быть, в других сочинениях. Возможно, по мысли Г. Моста (Laks, Most & Rudolph 1988, 233), он написал *Метафизику* еще до того, как Аристотель закончил свои *О частях животных* и *О рождении животных* (то есть ок. 330 г. до н.э.). В таком случае окажется, что, пересматривая некоторые из положений в своих поздних сочинениях (например, в *О рождении животных* 778a30 сл.), Аристотель отвечает на критику своего ближайшего ученика. Прежде всего это относится к проблеме телеологии, которой Теофраст посвящает большую часть своих апорий, а Аристотель — последнюю книгу *О рождении животных*.

Е.В. АФОНАСИН

ДИКЕАРХ ИЗ МЕССИНЫ

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПУБЛИКАЦИИ ФРАГМЕНТОВ И СВИДЕТЕЛЬСТВ*

Дикеарх (Δικαίαρχος) из Мессины был одним из ближайших учеников Аристотеля, наряду с Теофрастом, Аристоксеном, Евдемом и другими менее известными фигурами (*Суда* по. 1062 и 3927, словарные статьи о Дикеархе и Аристоксене, *Анонимная латинская биография Аристотеля* 46–47 и др.)¹. Он писал о политике (сочиненная им *Спартанская полития*, согласно Суде, ежегодно зачитывалась перед собранием эфоров), философском образе жизни, культурной истории, литературе и географии. Писал он и о душе, точнее, о ее отсутствии, так как именно Дикеарх, по свидетельству античных авторов, придерживался этой редкой среди древних философов точки зрения. Ни одно сочинение Дикеарха не сохранилось.

I

О том, что Дикеарху принадлежали две (или три) книги «О душе» и трактат «Нисхождение в пещеру Трофония», узнаем от Цицерона, который просит своего друга прислать ему эти книги (*Письма Аттику* 13.31.2, 13.32.2 и 13.33.2, фр. 11А–С, ср. Афинея, *Пирующие софисты* 567e, 641e, фр. 80–81). Значит, во времена Цицерона эти тексты были еще доступны, и римский оратор нередко высказывался о Дикеархе с уважением (*Письма Аттику* 2.2.2, 2.12.4, 13.30.2, фр. 8–10). О содержании книг у нас имеется лишь несколько косвенных свидетельств.

Наиболее сложным из них выглядит фраза из трактата Ямвлиха о душе, сохраненная Стобеем (фр. 23 *Mirhady*). Этот комплексный фраг-

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФ, в рамках проекта (№ 15–18–30005) «Наследие Аристотеля как конституирующий элемент европейской рациональности в исторической перспективе».

¹ Здесь и далее нумерация фрагментов Дикеарха приводится по новому изданию *Mirhady* 2001, которое входит в состав сборника Fortenbaugh, Schütrumpf 2001; актуальный источник каждый раз эксплицитно указан. Старое издание Ф. Верли 1967 г. не утратило своего значения, однако для данной работы не потребовалось. Разделы «О душе» (фр. 13–32) и «Философская биография» (фр. 33–52) ранее публиковались в виде статей: Афонасин 2015, Афонасин 2017b.

мент подробно разбирают в своем комментарии Финамор и Диллон (Finamore–Dillon 2002, 95–100). Светоподобной материальной субстанцией считает душу Гераклид Понтийский, упоминаемый Ямвлихом далее в его трактате (фр. 26 Finamore–Dillon, пер. Афонасин 2012)². Эфирной, по свидетельству Тертуллиана (*О душе* 5.1) и Макробия (*Сон Сципиона* 1.14.20), первым назвал душу перипатетик начала II в. до н.э. Критолай, возглавлявший Академию до Карнеада. Термин «энделехия», приписываемый Аристотелю Теофрастом (см. Епифаний, *Против ересей* 3.31–32) и означающий здесь «сущностное совершенствование божественного тела», должно быть указывает на главное свойство души — вечное движение. Так же этот термин определяется Цицероном (*Туск.* 1.10) и Филоном Александрийским (*О сновидениях* 1.30). Состоящая из той же субстанции, что и небеса, душа обладает тем же фундаментальным свойством — вечным круговым движением. Вероятно, из этой исходной идеи затем возник неологизм «энтелехия» («душа есть первая энтелехия естественного тела», Аристотель, *О душе* 412b5), однако не исключено, что некоторые перипатетики не последовали за своим учителем, что и нашло отражение в доксографической традиции. Основное свойство души в качестве источника движения всемерно подчеркивается и в фр. 21 А (из Немесия), правда здесь употребляется термин «энтелехия», что позволило некоторым издателям, в частности Мирхади заменить «энделехию» без всяких пояснений на «энтелехию» и у Ямвлиха (Mirhady in Fortenbaugh–Schütrumpf 2001, 25), что не оправданно. Подробнее Ямвлих пишет об этом в другом месте своего трактата:

«Кому не знакомо перипатетическое учение, согласно которому душа, сама оставаясь неподвижной, оказывается причиной всякого движения? Но если неподвижное недействительно, то недейственное начало (ἀνεέργητον) в душе будет зачинателем действия. И если, как говорят некоторые, действие (ἐνέργεια) есть цель, связь (συνουχί), единство и надежная причина движения, и если, по словам Аристотеля, неподвижная энтелехия души крепко удерживает это действие в себе (ταύτην ἐν ἑαυτῇ συνείληφεν), тогда все то, что осуществляется во всех действиях живых существ, будет происходить от такого совершеннейшего действия» (Ямвлих, *О душе*, фр. 16, Стобей, 1.370 Wachsmuth; см. Аристотель, *О душе* 405b30–b25).

Согласно Александру Афродисийскому, душа остается неподвижной потому, что она есть форма для тела (*Комментарий к «О душе»* 21.22–24.17). Ямвлих должно быть считает, что комментаторы ошибочно

² Правда, в этот раз Гераклид выступает в ипостаси платоника. Подробнее о психологии Гераклида см. Диллон 2005, 241 сл.

истолковывают учение Аристотеля. Он не согласен с тем, что неподвижное и недейственное (неактивное) начало само может стать причиной действия. Активность — это свойство ума.

Вероятно, Дикеарх в общих чертах разделял общеперипатетическое представление о душе. По крайней мере, он нередко упоминается в паре с Аристотелем (см., прежде всего, фр. 20). Однако позиция Дикеарха более радикальна и в этом качестве он занял довольно противоречивое место в доксографической традиции. То он полностью отрицает ум и душу, то признает за ними способность предвидеть будущее, то он считает душу настройкой или слаженностью («гармонией»), то оказывается, что это мнение в действительности принадлежит Аристоксену. В результате в литературе сформировались диаметрально противоположные представления о том, каково же истинное учение Дикеарха. Одни авторы, такие как Готтшальк (Gottschalk 1970) и Шарплс (Sharples 2001), заняли крайнюю скептическую позицию, другие, прежде всего В. Кастон (Caston 2001), находят способ согласовать доступные нам свидетельства между собою.

Конечно, значительная часть наших свидетельств — это лишь каталоги мнений, которые вполне могут содержать неточности. Остальные свидетельства происходят из полемических текстов, направленных против атеистов и материалистов, и в этом качестве еще более проблематичны. И все же мы можем ожидать, что в них нашла отражение дискуссия о природе души, которая должно быть разворачивалась в Ликее.

Прежде всего, это относится к проблематичной идее о том, что душа — это «гармония», идее, отвергнутой Платоном в *Федоне* (85e–86d). Один из наших доксографов вспоминает Дикеарха именно в этом контексте (фр. 20 В, из Немесия). Если душа подобна настройке инструмента, то она конечно же не может существовать независимо от него, если только ее не понимать в математическом смысле как некий абстрактный строй, что, в общем-то и делали некоторые пифагорейцы³. В этом же направлении развивает мысль Порфирий:

«Точно так же обстоят дела и с настроенными струнами: если расположить их на существенном расстоянии друг от друга, и поместить по соломинке (κάρφος) на каждую из них и на другие, близко друг к другу расположенные, — лишь бы эти последние друг с другом не строили, — и ударить по одной из созвучных струн, то далекие струны начнут вибрировать и сбросят соломинки, тогда как близкие так и останутся неподвижными и “бесстрастными” (ἀπαθῶν), так как не было созвучия; и расстояние не помешало сонастроенным струнам дос-

³ См. Ямвлих, *О душе*, фр. 5 Finamore–Dillon, где в этой связи упоминаются «средний» пифагореец Тимей Локрский и неопифагореец Модерат.

тигнуть “сообщения” (ὁμοπάθεια), а близость не заставила преодолеть “разобщенность” (ἄσυμπαθεια) у несозвучных струн⁴. Точно так же органическое живое существо, настроенное на подходящую душу, сразу в себе несет нечто, обеспечивающее симпатию с той душой, которая им воспользуется⁵. Согласие же с тем, а не иным [телом] обусловлено либо предыдущей жизнью (προβιότη), либо вращением космоса, сводящим подобное с подобным⁶ (*О том, как одушевляются эмбрионы* 11.4; Афонасин 2013, 218–219)».

Однако придерживался ли Дикеарх такого воззрения или же оно бесосновательно приписывается ему в поздних источниках (фр. 21 А–В, из Немесия, 22, из Мелетия) потому, что доксографы перепутали его с кем-то еще, и прежде всего с его коллегой по школе Аристоксеном (Gottschalk 1971, 185 ff.)? В самом деле, по каким-то причинам Цицерон почти всегда говорит о Дикеархе вместе с Аристоксеном и все, что относится к музыкальной гармонии, у него недвусмысленно приписывается Аристоксену. Напротив, он неоднократно подчеркивает, что по мнению Дикеарха души, или ума (animus) вообще не существует. Чтобы увидеть это, следует обратиться к фр. 14, где Дикеарх оказывается последним в списке, после медиков, стойков и Аристоксена, в качестве приверженца экстремальной идеи о том, что «ум — это ничто». Нечто подобное читаем и в фр. 15, где мнение о душе как ладе приписано, по-видимому, лишь Аристоксену, а Дикеарх обвиняется в «бездушии». То же самое наблюдаем и в важном фр. 19, о котором речь впереди. Правда, в фр. 16 Цицерон

⁴ Об этом акустическом опыте рассказывают Квинтилиан (*О музыке* 2.18), несколько иначе — Синесий Киренский (*О сновидениях* 2.2–3), и некий Панетий Младший, единственным источником для которого оказывается сам Порфирий (Комментарий к *Гармонике* Птолемея 65.21 сл.): он говорит, что резонанс возникает, «когда ударяют по одной струне, а другая естественным образом созвучно движется».

⁵ ...τὸ ἀρμόσθην ὀργανικὸν ζῶον πρὸς ἐπιτηδείαν ψυχὴν εὐθὺς ἔχει συμπαθῆ τὴν χρῆσομένην. То есть тело живого существа в качестве «инструмента» пытается привлечь душу, настраиваясь (как приемник) на определенную длину волны. Идея универсальной симпатии, которая привлекает здесь (а также ранее, 11.2, и позже, 16.6) Порфирия, — изначально стоическая и особенно характерна для Посидония. Ср. Секст Эмпирик, *Против ученых* 9.78–86, Цицерон, *О дивинации* 2.33–34 и др. Правда, в отличие от стойков, для платоника не важен материальный посредник, который мог бы выступить в роли переносчика взаимодействия. Кроме того, Порфирий настаивает на свободе выбора определенного тела определенной душой (11.1).

⁶ Ср. *Государство* 619c–d. Эту часть мифа об Эре Порфирий интерпретирует в фрагменте сочинения *О том, что в нашей власти* (fr. 271F Smith), где вращение космоса этимологически увязывается с именем Лахесис.

эксплицитно приписывает «Дикеархову» идею о том, что «нет никакого ума вообще» также и Аристоксену. Напротив, другие и, очевидно, независимые, авторы, такие как Секст Эмпирик (фр. 18), платоник Аттик (фр. 20), Тертуллиан (фр. 25) и Симпликий (фр. 26) ничего не знают ни об Аристоксене, ни о душе как гармонии, приписывая Дикеарху лишь мнение об отсутствии души. Ничего не знает об этом и «стандартная» доксография о душе (фр. 28–29), в один голос, причисляя Дикеарха (наряду с Демокритом, Аристотелем и Эпикуром) к тем, кто не верил в бессмертие души. И на этом фоне уже совершенно непонятными кажутся несколько высказываний Цицерона о том, что Дикеарх признавал божественную одержимость, допускал предвидение будущего и вещие сны, и вообще, наряду с Аристотелем, считал душу причастной божественному (фр. 31–32). Причем, с Цицероном в этом согласны Псевдо-Плутарх и Псевдо-Гален (фр. 30), и по нашим сведениям у Дикеарха были сочинения о мантике и оракулах: Цицерон говорит, что Дикеарху принадлежала большая книга «о том, что лучше не знать будущее» (фр. 32), а Афинею, как уже упоминалось, сообщает о его работе «Нисхождение [в пещеру Трофония]» (Афинею, *Пирующие софисты* 567e, 641e, фр. 80–81).

Однако если мы вновь вернемся к Ямвлиху (фр. 23) и сравним его слова с тем, что узнаем от Секста Эмпирика, Тертуллиана и Симпликия (фр. 24–26), то заметим, что Дикеарх отрицал лишь существование души в «платоническом» смысле, в качестве отдельной и бестелесной сущности, что само по себе не исключает психической жизни индивидуального существа (фр. 25). Именно в этой связи Симпликий сравнивает его позицию с воззрением сократика Менедема из Эретрии: живое существо для своего существования вполне может обойтись наличными телесными свойствами (фр. 26). Мышление, по свидетельству Секста Эмпирика, — это особое телесное состояние (фр. 24). Тело способно мыслить самостоятельно.

Это позволяет лучше понять фр. 19, в котором Цицерон переводит на латынь несколько фраз из книги Дикеарха, которую ему, должно быть, все же прислал его друг Аттик (*Письма Аттику* 13.31.2, 13.32.2 и 13.33.2, фр. 11A–C). Некая способность, источник движения и ощущения, «равномерно распределена в каждом живом теле (*in omnibus corporibus vivis aequabiliter esse fusam*)» и неотделима от него (*nec separabilem a corpore esse*). «Единичное и простое» (*unum et simplex*) тело, носитель этой способности, как говорит далее Дикеарх, «составлено» (*figuratum*) таким образом, «что в силу природной соразмерности, оно оказывается способным жить и ощущать (*ut temperatione naturae vigeat et sentiat*)». *Temperatio* здесь означает правильное соотношение, соразмерность частей тела, то есть ту самую слаженность («гармонию»), о которой говорят наши другие источники. В частности, Ямвлих (фр. 23) противопоставляет стоическую теорию, согласно которой душа «смешивается (*συνεκκραμένον*) с телами», идее Дикеарха о том, что в действительности она есть нечто, «сливаю-

щееся (συνεπιγυμένον) с началом роста». Несколькими страницами ниже нашего фр. 13 Плутарх упоминает о точке зрения, согласно которой «душа — это ничто, тогда как смешанное в подходящих отношениях (κεκραμένον) тело способно думать и жить» (*Против Колота* 1119А)⁷. Имя Дикеарха здесь не упоминается, однако сопоставление с терминологией фр. 19 (из Цицерона) и Ямвлиха (фр. 23) показывает, что речь здесь идет должно быть о нем.

Следовательно, согласно Дикеарху, термины, вроде *animantes* (ἔμψυχα), будучи применены к живым существам, вводят в заблуждение и должны быть устранены из философских и научных рассуждений. Живые существа наделены способностью чувствовать и мыслить, однако само по себе это не делает их «одушевленными». Именно в этом контексте, судя по всему, Дикеарх интерпретирует искусство предсказания (мантику, или дивинацию). Ведь как в древности, так и ныне представления о душе прежде всего возникают в религиозном контексте, при попытке ответа на вопросы о потустороннем мире. Поэтому сновидения и особые состояния сознания не могут не интересовать Дикеарха и находят ясное объяснение в рамках его теории. Признавая, вместе с Аристотелем, причастность души «божественному», Дикеарх, по сообщению наших источников, принимает лишь два вида мантики — сновидения и одержимость (то есть, признавая так называемую естественную мантику, он отвергает искусственную, вроде гаданий по полету птиц или внутренностям животных).

Из краткого доксографического сообщения не понятно, что именно это означает и, главное, как подобные сообщения согласуются с многочисленными данными о том, что Дикеарх отрицал само существование души. Во-первых, ясно, что доксографы и Цицерон говорят на своем языке, кроме того, можно предположить, что Дикеарх рассуждал об оракулах, сновидениях и особых состояниях сознания в современном ему религиозно-культурном контексте. В таком случае он мог и не использовать здесь свои теоретические представления. Ведь аналогичным образом рассуждает и Аристотель. Определяя душу как первую осуществленность (энтелехию) природного органического тела (*О душе* 412a27) и отказываясь рассуждать о ней в терминах телесности или бестелесности (душа — это сила, действующая посредством тела, которое становится в этом смысле природным орудием души)⁸, Аристотель тем не менее охотно рассуждает о причастности души божественному (*Никомахова этика* 1177b), в то же время не признавая божественной природы вещей снов: «...они для этого и не предназначены. Сны удивительны, но ведь и природа удивительна» (*О предсказаниях во сне*, 463b13), то есть, в конечном итоге, природа под-

⁷ Подробнее см. Солопова 2002, Петров 2015.

⁸ Как частный случай общей формулы: материя — возможность, форма — осуществленность. Там же 414a16–17.

чинена божественным силам, но сама по себе она не божественна⁹. По-видимому, Дикеарху в этом отношении не нужно было далеко отступать от позиции своего учителя.

В другой группе свидетельств (фр. 31) мнение Дикеарха объединяется с мнением старшего современника Цицерона перипатетика Кратиппа из Пергама (род. ок. 100 г. до н.э.), известного своим интересом к предсказаниям (Цицерон, *О дивинации* 1.70–71, Тертуллиан, *О душе* 46.10). К счастью для нас, мнение Дикеарха в сообщениях Цицерона легко отделяется от позиции Кратиппа. Ведь в фр. 31 А–В Цицерон сообщает о Дикеархе лишь то, что тот признавал только естественные формы дивинации, все остальное — мнение самого Цицерона. В фр. 31 С Дикеарху и Кратиппу приписывается идея о том, что «в умах людей будто бы обитает некий оракул, который позволяет им предвидеть будущее, если ум (*animus*) возбужден божественной одержимостью (*aut furore divino incitatus*) или же, если он расслаблен сном и движется безудержно и свободно (*aut somno relaxatus solute moveatur ac libere*)». Ясно, что здесь идет речь о Кратиппе, что подтверждается другими свидетельствами о нем. В конечном итоге, по словам того же Цицерона (фр. 32) Дикеарх написал большую книгу о том, что не знать о будущем лучше, чем знать о нем.

Разрешить спор между двумя противоречивыми группами свидетельств, на мой взгляд, можно было бы следующим образом. Отказывая душе в независимом «субстанциональном» существовании, Дикеарх тем не менее принимает перипатетическую идею о душе как движущем, но не бессмертном начале живого организма. Она есть *ничто* с точки зрения вечности, так как умирает, или затухает вместе со смертью тела. В то же время она есть некая способность, «равномерно распределенная в каждом живом теле» и неотделимая от него. Тело в качестве носителя этой способности «слажено», причем слажено соразмерно и в правильном отношении. «Смешавшись» с началом роста в подходящих отношениях, эта способность обеспечивает телесные ощущения и мышление.

II

Как показывают фрагменты 33–52, Дикеарх внимательно изучал то, что можно назвать философским образом жизни. В определенном смысле, он стоял у истоков философской биографии¹⁰.

По свидетельству Цицерона (фр. 33), Дикеарх прежде всего интересовался практической составляющей интеллектуальной жизни. Практическую мудрость, а не умные изречения он ценит в апофтегмах древнейших

⁹ Подробнее о трактате Аристотеля см. Солопова 2012; пример классификации сновидений см. у Макробия (*Комментарий на «Сон Сципиона»* 1.3; Петрова 2007, 125 сл.). См. также Петрова 2010, 156–237.

¹⁰ В целом, см. книгу: Bonazzi, Schorn 2016.

«мудрецов» (фр. 36–38), Пифагору ставит в заслугу назидательные речи, обращенные к кротонским мужам, юношам, женщинам и детям (фр. 40), резко осуждает тех, кто каждодневный труд и служение на благо полису подменяет политической суетой и пустыми разговорами (фр. 43), Платона хвалит за то, что, «примешав к Сократу Ликурга», арифметической уравнивающей справедливости он предпочел геометрическую, когда каждый получает по заслугам (фр. 45, ср. 46С), и в то же время обвиняет его в том, что, сделав философию общедоступной, афинский философ способствовал тому, что ею начали заниматься все подряд, в том числе люди неподготовленные и поверхностные (фр. 46А–В, ср. фр. 44) и т.д. В этом контексте замечание Цицерона (фр. 33) о том, что Дикеарх, в отличие от Теофраста, активную жизнь предпочитал созерцательной, выглядит вполне осмысленным: собранию «мнений физиков» своего коллеги он противопоставил «жизнеописания философов», вопросу об их воззрениях предпочтя исследование того, какими они были людьми и как именно достигли того, чего достигли. Возможно, в этом проявлялось им же упомянутое разделение труда внутри Академии (а затем и в перипатетической школе): «...Отказавшись от публичных дел, они поровну распределили между собой научные занятия, первыми избрав такой образ жизни» (46В).

В связи с этим следует прочитывать два замечания Цицерона и одно Плутарха (фр. 33–35), в которых Дикеарх представлен человеком, осуждающим не только пустословие и политические интриги. В равной мере его раздражают лень и нежелание продуктивно заниматься публичными делами. Поэтому наместнику не следует слишком долго «прохлаждаться» в провинции, а гражданину надлежит быть благожелательно настроенным ко всем людям, не только к лучшим, ведь лишь подобное отношение к согражданам позволит ему эффективно участвовать в публичных делах.

Следуя примеру своего учителя, Дикеарх обращается к универсальной истории человечества и, как Аристотель до него, не только выделяет стадии в развитии цивилизации, которая начинается с древнейших «первых людей», затем переходит в стадию «охотников и пастухов», наконец, в современное состояние, где определяющую роль играет земледелие и ремесла, но и предпринимает попытку найти движущие причины этого процесса (фр. 53–56А–В). Сама по себе схема традиционна, по крайней мере, со времен Гесиода. Именно так ее представляют себе Варрон (фр. 54–55) и, в несколько ином аспекте, Порфирий (фр. 56А). В сохранившихся свидетельствах ни разу не упоминается популярная в Античности теория о периодических катаклизмах, вроде потопа, которые заставляли людей все начинать заново, однако она играла важную роль в рассуждениях Аристотеля (*Протретики*, фр. 8 Ross, *О философии*, фр. 8 Ross и др., см. Афонасин 2017b, 571–572) и можно не сомневаться в том, что Дикеарх также ее принимал, отмечая, в частности, что ни одно природное бедствие не принесло людям столько бед, сколько сами люди друг другу и даже написал

книгу «О человеческой погибели» (фр. 78), в которой собрал сведения о самых разных природных катаклизмах, начиная с потопа и эпидемий и заканчивая чрезмерным увеличением популяции диких животных.

Порфирий неоднократно отмечает, что он более или менее близко к тексту пересказывает мнение Дикеарха, хотя, конечно же, помещает его рассуждения в контекст своего труда, посвященного вегетарианству. Так, приведенная в тексте цитата из Гесиода не предполагает, что во время Золотого века люди не ели мяса. Такой вывод сделал Порфирий или Дикеарх до него. Точно так же, рассуждения о недопустимости убийства «одушевленных» существ звучат слишком по-пифагорейски, чтобы принадлежать Дикеарху, который, как известно, отрицал существование души. Наконец, Порфирию, а не Дикеарху следует приписать замечание о том, что древние люди были более совершенными по природе, несмотря на перипатетический термин «материя», совершенно неудивительный для неоплатоника.

Напротив, эксплицитно приписываемое Дикеарху предложение «оставить в стороне избыточные мифы и сосредоточиться на естественнонаучных размышлениях» вызывает интерес, также как более чем сдержанная оценка Варроном (фр. 54) жизни «первых людей», которые питались лишь тем, что случайно давала земля, то есть довольствовались лишь самым необходимым (хотя отсутствие излишеств благотворно сказывались на их здоровье). Взяв за основу знаменитую историю Гесиода, Дикеарх должно быть использовал ее в перипатетическом духе как «мнение» предшественника, на котором можно построить новую и более достоверную теорию, ведь именно так постоянно поступал Аристотель. Если за идеализацию золотого века ответственен Порфирий (что вполне соответствует поставленной им задаче), то, с учетом двух свидетельств Варрона, кажется естественным предположить, что Дикеарх полностью меняет перспективу: золотой век — это древнейший период в истории человечества и наиболее приближенный к «природе», однако естественное стремление к развитию позволило людям перейти на второй (пастушеский) и, затем, третий (земледельческий) этап, каждый раз сохраняя все то, что им удалось достигнуть на предыдущих этапах. То есть идея постепенной деградации человечества сменилась представлением о поступательном движении и даже верой в необходимость этого процесса: «Затем в течение длительного времени они продвигались (*processerunt*) на этом этапе до тех пор, пока не достигли нашего времени» (фр. 54). Причем, этот процесс может повторяться неоднократно, учитывая то обстоятельство, что люди «вечно существовали и вечно будут существовать в этом вечном мире» (фр. 53), и разные народы, в силу исторических и природных причин вели и ведут как пастушеский, так и земледельческий образ жизни, а некоторые успешно сочетают эти два способа добывания пищи (Аристотель, *Политика* 1256a30 сл.).

Пифагорейская идея одушевлённости и родства всего живого вряд ли была близка Дикеарху, однако к нашему перипатетику вполне может восходить морально-правовой аргумент Порфирия, который в заключение нашего фрагмента отмечает, что оборотной стороной развития оказалась возможность иметь больше, чем необходимо, что привело к соперничеству между людьми. Соперничество, в свою очередь, нередко перерастало в разного рода насилие, крайними проявлениями которого стали война, убийство и «несправедливое отношение к животным». Остается только пожалеть, что далее эта мысль не развивается.

В эту простую, но изящную оболочку Дикеарху должно быть удалось поместить разнообразное и интересное содержание, произведшее впечатление на современников и потомков. К слову сказать, он придерживался той же схемы не только в «Жизни Эллады», но и, если верить Иерониму (фр. 56В), в своей книге «Древности». Фр. 57 (о происхождении обычая делить еду на порции) служит прекрасной иллюстрацией к идее о том, как могут меняться нравы по мере оскудения стола, а из следующего фр. 58 узнаем, что еще древние египтяне законодательно стремились противостоять стремлению людей к чрезмерному обогащению. Кстати, из этого же фрагмента следует, что примерно тогда же люди приручили лошадь. Фр. 59–61 показывают, что Дикеарх уделял внимание относительной хронологии и, прежде чем перейти к Греции, счел нужным обратиться к истории других народов. Дошедшие до нас отрывочные сведения позволяют заключить, что в поле зрения Дикеарха оказались такие разнообразные предметы, как география Средиземноморья, нравы и обычаи различных регионов, история Эллады с древнейших времен и вплоть до современных ему событий, поэзия, танцы, литература, театр и, наконец, обыденная жизнь эллинов (фр. 62–85).

Сохранившиеся свидетельства позволяют отдельно выделить данные о занятиях Дикеарха политической теорией, литературной критикой и географией. Суда и Цицерон говорят, что Дикеарх писал политики. Упоминается четыре: Спартанская, Пелленская, Коринфская и Афинская (фр. 2, 9), причем, они были доступны еще Цицерону. Он же сообщает, что хотел бы написать политическое рассуждение в форме диалога, подобное *Олимпийскому диалогу* Дикеарха (фр. 10, ср. 85). Сохранился фрагмент сочинения Дикеарха «Трижды политик [Диалог о трех полисах]» (фр. 87), посвященный спартанской традиции коллективного застолья, что конечно же обусловлено источником фрагмента, Афинеем. Конспект неизвестной книги о политике в *Библиотеке* Фотия (фр. 88) примечателен тем, что разбираемый там смешанный вид политики, «объединяющий в себе черты царского, аристократического и демократического видов правления так, чтобы каждый из этих видов вносил в нее свои чистоту и совершенство», называется *дикаиархикόν*. Правда, большинство исследователей преодолевают искушение увидеть в этом указание на нашего перипатетика, полагая, что «дикеар-

хический» означает всего лишь «справедливо управляющийся». Заметим, что такую же игру слов использует в фр. 8 Цицерон, несправедливых правителей своего времени называя ἀδίκους ἄρχους. Мне представляется, что подобные искусственные смешанные типы правления — это конечно же признак позднейшего рационализаторства, которое, насколько можно судить по сохранившимся данным, не было свойственно Дикеарху, ориентированному на практический образ жизни (ср. фр. 33 и Huby 2001).

Упомянутые и используемые античными авторами сочинения Дикеарха, вроде «О дионисийских состязаниях» (фр. 99), «О музыкальных состязаниях» (фр. 89, 90), «Панафинейский диалог» (фр. 84), «Гипотезы» (то есть краткое содержание) драм Софокла и Еврипида (фр. 112, 114, 115А), отдельное сочинение об Алкее (фр. 105, 107, 108) и др. показывают широту литературоведческих и общекультурных интересов Дикеарха.

Наконец, сохранилось несколько свидетельств о географических сочинениях Дикеарха, среди которых называются «Очертание Земли» (фр. 126), Таблицы (фр. 79) и «Измерение высоты гор на Пелопоннесе» (фр. 2). Наши данные позволяют заключить, что одним из первых в истории науки Дикеарх стремился эмпирически доказать сферичность земной поверхности, возможно, начертил первые карты «обитаемой земли», на основе уже накопившихся к тому времени данных написал практическое руководство по географии и, возможно, составил перипл Средиземного моря (Shipley 2012).

Таким образом, интересы Дикеарха были разнообразны, а познания обширны, как, впрочем, и подобало истинному ученику Аристотеля. Подробнее о его достижениях мы скажем в примечаниях к публикуемой ниже подборке фрагментов и свидетельств о его трудах. Для удобства читателей, источники сведений о Дикеархе не только указываются в каждом фрагменте, но и собраны в *Кратком указателе*, публикуемом в виде приложения к данной работе. Отмечу еще раз: в основу данного перевода положено новое издание Д. Мирхади (Mirhady 2001).

БИБЛИОГРАФИЯ

- Афонасин, Е.В. (2012) «Ямвлих о душе», *ΣΧΟΛΗ* 6.2, 228–258.
- Афонасин, Е.В. (2013) «Порфирий об одушевлении эмбриона», *ΣΧΟΛΗ* 7.1, 176–238.
- Афонасин, Е.В. (2015) «Дикеарх о душе», *Платоновские исследования* 2, 226–243.
- Афонасин, Е.В. (2017а) «Лекарство для припоминания. Перипатетическое конструирование интеллектуальной истории Греции. Дикеарх и философская биография», *ΣΧΟΛΗ* 11.1, 271–282.

- Афонасин, Е.В. (2017b) «“Следы” прошлого. Аристотель — историк философии (с приложением избранных фрагментов и свидетельств об утраченных сочинениях)», *ΣΧΟΛΗ* 11.2, 570–607.
- Афонасин, Е.В. (2017c) «Античные натурфилософы о приливах и течениях», *Philosophy and cosmology* 19 (2017), 155–167.
- Афонасин, Е.В.; Афонасина (2017) *ΙΑΤΡΙΚΗ ΤΕΧΝΗ. Очерки истории античной медицины*. СПб.
- Афонасин, Е.В.; Афонасина, А.С.; Щетников, А.И. (2014) *Πυθαγορείσκησ τραπεσία*. СПб.
- Афонасин, Е.В.; Афонасина, А.С.; Щетников, А.И. (2015) *ΜΟΥΣΙΚΗ ΤΕΧΝΗ. Очерки истории античной музыки*. СПб.
- Афонасин, Е.В.; Афонасина, А.С.; Щетников, А.И. (2017) *Αντικνήσ κοσμος. Очерки истории античной астрономии и космологии*. СПб.
- Голинкевич, Н.Т.; Витковская, М.Г.; Григорьева, А.А.; Левинская, О.Л.; Никольский, Б.М., пер. (2003) *Αφινей. Πυρ мудрецов*. Книги 1–8. М.: Наука.
- Голинкевич, Н.Т., пер. (2010) *Αφινей. Πυρ мудрецов*. Книги 11–15. М.: Наука.
- Диллон, Дж. (2002) *Средние платоники*. Пер. Е.В. Афонасина. СПб.
- Диллон, Дж. (2005) *Наследники Платона*. Пер. Е.В. Афонасина. СПб.
- Егорочкин, М.В. (2016) «Античные биографии Аристотеля. *Vita Aristotelis Marciana*», М.С. Петрова, ред. *Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем*. Вып. 3. М., 5–42.
- Жмудь, Л.Я. (2012) *Πυθαγορ и ранние πυθαγορείσκησ*. СПб.
- Петров, В.В. (2015) «Аристотель и Александр Афродисийский о росте и растущем», *ΣΧΟΛΗ* 9.2, 394–403.
- Петрова, М.С. (2007) *Μακροβίησ Φεοδοσίησ и представления о душе и о мироздании в Поздней Античности*. М.
- Петрова, М.С., ред. (2010) *Интеллектуальные традиции Античности и Средних веков (исследования и переводы)*. М.
- Солопова, М.А. (2002) *Αλεξανδρ Афродисийский и его трактат «О смешении и росте»*. М.
- Солопова, М.А. (2012) «Аристотель о природе сновидений», *Историко-философский ежегодник-2011*. М., 40–58.
- Щеглов, Д.А. (2015) «Ошибка по долготе в географии Птолемея», *ΣΧΟΛΗ* 9.1, 9–23.
- Щеглов, Д.А. (2016) «Карта Птолемея и античные периплы», *ΣΧΟΛΗ* 10.2, 671–698.
- Apostol, T. (2004) “The Tunnel of Samos”, *Engineering and science* 1, 30–40.

- Bonazzi, M.; Schorn, S., eds. (2016) *Bios philosophos: philosophy in ancient Greek biography*. Philosophie hellénistique et romaine, 4. Turnhout: Brepols Publishers.
- Caston, V. (2001) “Dicaearchus’ philosophy of mind”, in Fortenbaugh–Schütrumpf 2001, 175–193.
- Dorandi, T. (2001) “La Tradizione Papirologica di Dicaercho”, Fortenbaugh–Schütrumpf 2001, 343–352.
- Finamore, J.F. (1985) *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*. Chico.
- Finamore, J.F., Dillon, J., ed. (2002) *Iamblichus. De anima*. Leiden.
- Fortenbaugh, W., Schütrumpf, E., eds. (2001) *Dicaearchus of Messana: Text, Translation, and Discussion*. New Brunswick, NJ and London: Transaction Publ.
- Gottschalk, H. (1971) “Soul as Harmonia”, *Phronesis* 16, 179–198.
- Huby, P. (2001) “The *Controversia* between Dicaearchus and Theophrastus about Best Life”, in Fortenbaugh–Schütrumpf 2001, 195–236.
- Keyser, P. (2001) “The Geographical Works of Dicaearchos”, in Fortenbaugh–Schütrumpf 2001, 353–372.
- Mazzini, I. (2014) “References to medical writers in nonmedical Latin literature”, in B. Maire, ed. “Greek” and “Roman” in Latin Medical Texts. Leiden: Brill, 77–91.
- Mirhady, D. (2001) “Dicaearchus of Messana: The Sources, Text and Translation”, in Fortenbaugh–Schütrumpf 2001, 1–142.
- Olson, Åke (2012) “How Eupalinos navigated his way through the mountain — An empirical approach to the geometry of Eupalinos”, *Anatolia Antiqua*, Institut Français d’Études Anatoliennes XX: 25–34.
- Saunders, T. (2001) “Dicaearchus’ Historical Antropology”, in Fortenbaugh–Schütrumpf 2001, 237–254.
- Sharples, R. (2001) “Dicaearchus on the Soul and on Divination”, in Fortenbaugh–Schütrumpf 2001, 143–173.
- Shipley, D. (2012) “Pseudo-Skylax and the Natural Philosophers,” *Journal of Hellenic Studies* 132, 121–138.
- Smethurst, S.E. (1952) “Cicero and Dicaearchus”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 83, 224–232.
- Waszink, J., ed. (2010) *Tertullian. De anima*. Leiden: Brill.
- Wehrli, F. (1967) *Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar*. Heft 1: Dikaiarchos. Basel: Schwabe.
- White, S.A. (2001) “Principes Sapientiae: Dicaearchus’ Biography of Philosophy”, in Fortenbaugh–Schütrumpf 2001, 195–236.

ДИКЕАРХ

[ФРАГМЕНТЫ И СВИДЕТЕЛЬСТВА]*

СОЧИНЕНИЯ

1. Сочинения. Упомянуты и цитируются следующие сочинения Дикеарха:

О душе, фр. 11В–С, 13

Коринфский диалог, в трех книгах, фр. 19.

Лесбийские книги, в трех книгах, фр. 27

Письмо Аристоксену, фр. 11В.

О жителях [философов], более одной книги, фр. 47.

Древности, несколько книг, фр. 56В.

Жизнь Эллады, в трех книгах (варианты: О жизни в Элладе, Эллинский образ жизни, Описание Эллады, Описание Греции, Об Элладе), фр. 2, 12, 55, 56В, 57, 58, 59, 60, 62, 63, 72, 77.

О нисхождении в пещеру Трофония, больше одной книги (варианты: Нисхождение в пещеру Трофония, Нисхождение, Трофонианские истории), фр. 11В–С, 79, 80, 81.

О жертвоприношении в Илионе, фр. 83.

О человеческой гибели, фр. 78.

Олимпийский диалог, фр. 10, 85.

Трижды политик [Диалог о трех полисах], фр. 11В, 87.

Политии: Спартанская, Пелленская, Коринфская и Афинская, фр. 2, 9.

О дионисийских состязаниях, фр. 99.

О музыкальных состязаниях, 89, 90.

Панафинейский диалог, фр. 84.

Гипотезы (краткое содержание) драм Еврипида и Софокла, 112, 114.

Гипотезы (краткое содержание) *Алкесты* Еврипида, 115А.

Об Алкее, фр. 105, 107, 108.

Очертание Земли, фр. 126.

Таблицы, фр. 79.

Измерение высоты гор на Пелопоннесе, фр. 2.

* Перевод выполнен при финансовой поддержке РНФ, в рамках проекта (№ 15–18–30005) «Наследие Аристотеля как конституирующий элемент европейской рациональности в исторической перспективе».

БИОГРАФИЧЕСКИЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА

2. Суда, статья «Дикеарх» (№ 1062): Сын Фидия, сицилиец из города Мессина, ученик Аристотеля, философ, ритор, геометр. «Измерение высоты гор на Пелопоннесе», «Жизнь Эллады» в трех книгах. Написал «Спартанскую политику», и лакедемоняне приняли закон, согласно которому этот текст должен был ежегодно зачитываться на собрании эфоров, чтобы его могла послушать молодежь. Этот закон соблюдался долгое время.

3. Суда, статья «Аристоксен» (№ 3927): Аристоксен жил во времена Александра и некоторое время после него, то есть ок. 111 олимпиады [ок. 332 г. до н. э.]. Дикеарх из Мессины был его современником.

4. *Анонимное латинское жизнеописание Аристотеля (Vita Marciana) 46–7*: Аристотель умер в Халкиде, оставив завещание... Оно адресовано сыну Никомаху и дочери Пифаиде, а также его собственным ученикам — Теофрасту (Theophrastus), Фанию (Phanias), Евдимию (Eudimius), Клитусу (Clitus), Аристоксену (Aristoxenus) и Дикеарху (Dicaearchus)¹.

5. Цицерон, *О пределах добра и зла* 4.79: Избегая стоической суровости и строгости, Панетий не признавал ни жесткости их аргументации, ни нарочитой сложности их рассуждений, в первом оставаясь мягче, а во втором — отчетливее, и на его устах постоянно были имена Платона, Аристотеля, Ксенократа, Теофраста и Дикеарха, как это видно из его сочинений, которые я тебе очень рекомендую внимательно и основательно изучить.

6. Фемистий, *23 Софист* 285с (BT p. 155.7–14 Schenkel et al.): Я мог бы упомянуть Кефисодора, Евбулида, Тимея, Дикеарха и целую армию других критиков Аристотеля Стагирита. Эти сочинения, отражающие их ненависть и любовь к спорам, доступны и в наше время².

7. Цицерон, *Письма Аттику* 8.4.1: О Геракл! Ты мог бы сказать, что я призываю [в свидетели] Дикераха и Аристоксена, а не этого болтливейшего из людей и, к тому же, никчемного учителя³.

¹ Имена наиболее знаменитых учеников Аристотеля — его преемника Теофраста и музыковеда Аристоксена — хорошо известны. Евдимий — это, очевидно, физик и историк науки Евдем Родосский. Сохранилось несколько античных свидетельств о Фание из Эреса, который писал в основном о биологии, риторике и политике. Если иначе неизвестный Клитос — это, в действительности, Клеарх из Сол, писавший в основном о психологии и культуре, то все наиболее известные ранние перипатетики будут перечислены.

² Кефисодор был учеником Исократа и противником Аристотеля (см. Афиней, *Пирующие софисты* 2.56, 60d). Евбулид из Милета упоминается как критик Аристотеля Афинеем (*Пирующие софисты* 7.50, 354с). Историк Тимей из Тавромения также известен как критик Аристотеля (Полибий, *История* 12.11). Однако, как полагают исследователи, Фемистий мог здесь перепутать Дикеарха с Демархом (Huby, in Fortenbaugh–Schütrumpf 2001, 312 n.2).

³ М. Помпоний Дионисий, учитель сына Цицерона. См. также фр. 79, ниже.

8. Цицерон, *Письма Аттику* 2.12.4: Ты прав в том, что любишь Дикеарха. Он замечательный человек и гражданин, ни в чем не худший, нежели наши ἀδिकाίαρχοι⁴.

9. Цицерон, *Письма Аттику* 2.2.2: Я держу в руках Пелленскую (Πελληναίων) [политию], и неподъемная куча других книг Дикеарха лежит у моих ног. Какой великий человек! Из его книг ты узнаешь больше, чем от Прокулина. Мне кажется, что в Риме у меня есть его Корифская (Κορινθίων) и Афинская (Αθηναίων) политики. Поверь (но мне ли учить тебя?), это замечательный муж.

10. Цицерон, *Письма Аттику* 13.30.2: Я хотел бы написать политический диалог (πολιτικὸν σύλλογον), действие которого происходит в Олимпии (Ολυμπίαε) или где-нибудь еще, на манер твоего знакомца Дикеарха.

11А. Цицерон, *Письма Аттику* 13.31.2: Пришли мне те книги Дикеарха, которые я просил, и добавь еще *Нисхождение* (Καταβάσεως)⁵.

11В. Цицерон, *Письма Аттику* 13.32.2: Хочу, чтобы ты прислал мне две книги Дикеарха *О душе* и еще *Нисхождение* (Καταβάσεως). Я не могу также найти *Трижды политика* (Τριπολιτικὸν)⁶ и его письмо, адресованное Аристоксену. Мне особенно нужны эти три книги, так как они относятся к тому, о чем я сейчас размышляю.

11С. Цицерон, *Письма Аттику* 13.32.2: Книгу Дикеарха получил, ожидаю его *Нисхождение*.

12. Codex Parisinus Graecus, suppl. 443 (GGM I, p. 243a19 Müller): Дикеарх, *Описание Греции*⁷.

О ДУШЕ

13. Плутарх, *Против Колота* 14, 1115А: Рассмотрим сначала старание и образованность нашего философа (Колота), утверждающего, что этим платоническим учениям следовали Аристотель, Ксенократ, Теофраст и все перипатетики. В какой глуши писал ты свою книгу, если, составляя эти возражения, не удосужился ознакомиться с их сочинениями и не держал в руках таких сочинений, как *О небе* и *О душе* Аристотеля, [Ответ] физикам Теофраста, *Зороастр*, *О том, что в Аиде* и *О затруднениях в физике* Гераклида или же *О душе* Дикеарха? Ведь в этих книгах

⁴ Букв. «несправедливые правители».

⁵ «Нисхождение в пещеру Трофония», используемое Цицероном и другими авторами. См. фр. 89–71, ниже.

⁶ Как предполагается, диалог о трех типах политического устройства.

⁷ Кейзер доказал, что в действительности здесь имеется в виду Дионисий, сын Каллифона (Fortenbaugh–Schütrumpf 2001, 353 ff.).

они постоянно противоречат Платону при разборе важнейших и величайших физических проблем, и во всем соперничают с ним.

14. Цицерон, *Тускуланские беседы* 1.24: Если ум — это сердце, кровь или мозг, то он телесной природы и погибнет вместе с телом, если дух — то рассеется, если пламя — то потухнет, если настройка (гармония), как считал Аристоксен, то разладится. Ну а что я скажу о Дикеархе, который говорит, что ум — это вообще ничто (*nihil omnino animum dicat esse*).

15. Цицерон, *Тускуланские беседы* 1.41: Дикеарха же с Аристоксеном, его современником и соучеником, хотя они и были учеными людьми, мы здесь оставим. Ведь первый кажется никогда не испытывал сострадания (*condoluisse*), потому и не осознавал, что у него есть душа (*animum se habere non sentiat*), а второй так увлекся своими песнями, что пытался перенести их даже и сюда (*ut eos etiam ad haec transferre conetur*). Лад (*harmonia*), создаваемый нотными интервалами (*ex intervallis sonorum*) мы вполне можем постичь, ведь разнообразие их состава (*compositio*) как раз и порождает еще большее число музыкальных ладов (*harmonias*), однако я не могу понять, какую слаженность («гармонию») может породить расположение членов и форма тела, если их лишить души (*membraorum vero situs et figura corporis vacans animo*)⁸?

16. Цицерон, *Тускуланские беседы* 1.51: Дикеарх же и Аристоксен, так как было сложно уразуметь, что такое ум и какого он рода (*quia difficilis erat animi quid aut qualis esset intellegentia*), решили, что нет никакого ума вообще (*nullum omnino animum esse dixerunt*).

17. Цицерон, *Академика* 2.124: Ухватили ли мы, что такое ум, где он находится и, наконец, есть ли вообще? Или же он, как это представлялось Дикеарху, ничем в действительности не является (*ne sit quidem ullus*)?

18. Секст Эмпирик, *Пирроновы положения* 2.31: То же, что душа непостижима, ясно из нижеследующего: ведь из тех, кто рассуждал о душе... одни, подобно приверженцам Дикеарха из Мессины⁹, говорили, что души нет, другие — что есть, третьи же воздерживались от суждения.

19. Цицерон, *Тускуланские беседы* 1.19–21: Не так уж и давно музыковед и философ Аристоксен, следуя еще более древним философам, писал, что душа — это некое напряжение всего тела, подобное тому, что в музыке называется настройкой («гармонией») <...> Дикеарх же, представляя свою Коринфскую речь в трех книгах, в первой выводит в качестве соперников многих ученых мужей, а в двух остальных дает слово не-

⁸ В этом фрагменте существительное мужского рода *animus* лучше переводить как «душа».

⁹ Очень распространенная в доксографической литературе формула «*hoi peri...*» («те, что вокруг...») далеко не всегда означает актуальных последователей. Наверное, здесь имеется в виду сам Дикеарх.

кoмy старцу Фeрeкрату Фтиoтийскoму, пoтoмкy кaк бyдтo сaмoгo Дeвкaлиoнa. И oн рaссyждaeт в тoм смыслe, чтo yм (animus) — этo вooбщe ничтo и чтo слoвo этo сoвeршeннo пyстoe (nomen totum inane), a пoтoмy сoвeршeннo бeссмыслeннo гoвoрить oб animalia («сyщeствax, нaдeлeннyх yмoм») и animantes («oдyшeвлeннyх сyщeствax»). Вeдь ни в чeлoвeкe нeт yмa (animus), ни в живoтнoм. Силa, пoсрeдствoм кoтoрoй мы дeйствyeм и oщyщaeм, рaвнoмeрнo рaспрeдeлeнa в кaждoм живoм тeлe (in omnibus corporibus vivis aequabiliter esse fusam). Oнa нeoтдeлимa oт тeлa (nec separabilem a corpore esse), пoтoмy чтo сaмa пo сeбe oнa нe сyщeствyeт, и нeт ничeгo, крoмe тeлa, eдиничнoгo и прoстoгo (unum et simplex), сoстaвлeннoгo (figuratum) тaким oбрaзoм, чтo в силy пpиpoднoй сoрaзмeрнoстe, oнo oкaзывaeтcя спoсoбным житъ и oщyщaть (ut temperatione naturae vigeat et sentiat).

20. Аттик, фр. 7.9–10 Des Places (Евсевий, *Приготовление к евангелию* 15.9.10): Вeдь нe дyшa, кaк oн [Аристoтeль, ср. *О дyшe* 1.4, 408b] гoвoрит, нo чeлoвeк oсyщeствлeяeт кaждый из них [aктoв мыслeния], тoгдa кaк дyшa oстaeтcя нeпoдвижнoй. Пoтoмy-тo и слeдoм зa ним Дикeарx, бyдyчи впoлнe в силax yвидeть тo, чтo из этoгo слeдyeт, oткaзaл дyшe в кaкoм-либo сyщeствoвaнии (ὀψόστασιν).

21 А. Немeсий, *О пpиpoдe чeлoвeкa* 2: Сoглaснo Фaлeсy, дyшa движeтcя вeчнo и сaмoстoятeльнo. Пифaгoр считaл ee числoм, движyщимcя сaмим пo сeбe. Пo Плaтoнy oнa yмнaя сyщнoсть, пoлyчaющaя движeниe из сeбя сaмoй в сooтвeтствии с числoвым стрoем (κατὰ ἀριθμὸν ἐναρμόνιον) [ср. *Тимей* 43a]. Аристoтeль считaет ee пeрвoй oсyщeствлeннoстью (ἐντελέχεια) eстeствeннoгo oргaничeскoгo тeлa, oблaдaющeгo вoзмoжнoстью (δυνάμει) стaть живым [О дyшe 412a27 и b5]. Сoглaснo Дикeарxy oнa слaжeннoстъ («гaрмoниa») чeтырeх элeмeнтoв, тo eсть смeшeниe элeмeнтoв и их сoзвyчиe. Имeл oн в виду, кoнeчнo нe слaжeннoстъ звyчaний, нo слaжeннoe и сoзвyчнoe смeшeниe тeплoгo, хoлoднoгo, влaжнoгo и сyхoгo в тeлe. Яснo, чтo вce эти (филoсoфы) считaют дyшy сyщнoстью, крoмe Аристoтeлeя и Дикeарxа, кoтoрыe тaк нe дyмaют¹⁰.

21 В. Немeсий, *О пpиpoдe чeлoвeкa* 2: Тaк кaк Дикeарx¹¹ oпpeдeлил дyшy кaк нaстрoйкy (ἁρμονίαν), a Симмий в пoлeмикe с Сoкрaтoм тaкжe дyшy нaзывaл нaстрoйкoй (ἁρμονίαν), гoвoря, чтo дyшa пoдoбнa нaстрoйкe, a тeлo — лирe, тo нaм слeдyeт oбрaтиться тeпeрь к тeм рeшeниям (Сoкрaтa), кoтoрыe нaхoдятся в *Фeдoнe* Плaтoнa.

¹⁰ Аналогичное доксографическое сообщение приводят Псевдо-Плутарх (*Мнения философов* 4.2.5., 898В), Стобей (*Антология* 1.491a, 1.318 Washsmuth) и Теодорет (*Излечение эллинских недугов* 5.18). Вот только Пс.-Плутарх и Стобей говорят о Дикеархе, Теодорет — о Клеархе, а у Немесия в этом и следующем отрывке вместо Дикеарха стоит некий Дейнарх.

¹¹ В рукописях «Дейнарх», как и в варианте предыдущего фрагмента.

22. Мелетий, *О природе человека, О душе* (Anecdota graeca oхon. V. 3 p. 145.3–11 Cramer): По определению Дикеарха душа — это настройка (гармония), а тело — лира. Настройку можно более или менее изменять, ослабляя или натягивая [струну]. Душа же не есть более или менее душа; она не [более и не менее] сама по себе. Так что душа — это не настройка. Кроме того, душа допускает доблесть и порочность, тогда как настройка не допускает «благонастроенность» и «ненастроенность» (εὐαρμοστίαν καὶ ἀναρμοστίαν)¹². Так что душа — это не настройка. Наконец, допуская в определенной мере противоположности, душа есть сущность и подлежащее. Настройка же — это качество, и сама находится в подлежащем. Так что душа — это не настройка.

23. Ямвлих, *О душе*, фр. 9 Finamore–Dillon (Стобей, *Антология* 1.49.32, I, 366.25–367.9 Wachsmuth–Hense): Некоторые аристотелики полагают, что душа — это эфирное тело; другие определяют ее как сущностное совершенствование божественного тела, которое Аристотель называет «вечным движением» (ἐνδελέχειαν), как в некоторых случаях и Теофраст; либо как происходящее из всех более божественных родов, если позволительно привнести нечто новое в это воззрение¹³; либо как смешивающееся (συκεκραμένον) с телами, как считают стоики¹⁴; либо как сливающееся (συμμεμιγμένον) с началом роста или принадлежащее телу как «одушевленному» (ὄν ὥσπερ τὸ ἐμψυχοῦσθαι), однако не присутствующее (μὴ παρὸν) самой душе в качестве ее принадлежности (ὥσπερ ὑπάρχον), — как говорит о душе Дикеарх из Мессины¹⁵.

24. Секст Эмпирик, *Против ученых* 7.348–349: Прежде чем отличить истину от лжи, рассудок (διάνοια) должен сперва осознать свою собственную природу, благодаря которой [он существует], сущность, из которой он возникает, место, в котором он естественным образом присутствует и так далее. Но ведь он никогда не поймет ничего подобного, если, как говорят люди, вроде Дикеарха, его не существует за пределами тела в определенном состоянии (εἴγε οἱ μὲν μηδὲν... εἶναι αὐτὴν παρὰ

¹² Видимо, это следует понимать в том смысле, что инструмент либо настроен, либо нет, он не может быть «хорошо» или «плохо» настроен. «Благонастроен» (благорасположен) по отношению к чему-либо или же «не настроен» что-либо делать может лишь человек. В целом следует заметить, что этот пересказ традиционных платонических аргументов крайне конспективен и неточен.

¹³ Эта фраза Ямвлиха, по мнению Финамора (Finamore 1985, 12 сл.), может указывать на «эфирное тело» души.

¹⁴ Ср. SVF 1.145; 2.473 и др., где говорится о «полном смешении». Вероятно, имеется в виду «огненная пневма». Полемику стоиков и перипатетиков о смешении см. в трактате Александра Афродисийского *О смешении и росте* (рус. пер. М. Солоповой 2002).

¹⁵ То есть «одушевленность» — это характеристика всего живого организма и не может быть отделена от него (см. фр. 19 *выше*).

τὸ πῶς ἔχον σῶμα), или если, как соглашаются другие, он существует, но не содержится в том же самом месте.

25. Тертуллиан, *О душе* 15.1–3: Отрицающие существование правящей (ἡγεμονικόν, principale) части [души], сперва постановили (букв. «оценили», censuerunt), что и сама душа — ничто (ipsam prius animam nihil censuerunt). Один мессинец, Дикеарх, и из медиков Андрей и Асклепиад, именно на этом основании отвергнув правящую часть, пожелали поместить ощущения — для которых эта часть и признавалась (букв. «защищалась в качестве») правящей — в сам ум (ita abstulerunt principale, dum in animo ipso volunt esse sensus, quorum vindicator principale)... Однако большинство философов против Дикеарха, такие как Платон, Стратон, Эпикур, Демокрит, Эмпедокл, Сократ, Аристотель; точно так же против Андрея и Асклепиада медики Герофил, Эрасистрат, Диокл, Гиппократ и даже Соран...¹⁶.

26. Симпликий, *Комментарий к «Категориям» Аристотеля* 8b25: Эретрийцы¹⁷ отвергали качества вещей, потому что им якобы не присуще ничего общего и существуют они в вещах, индивидуальных и составных. Так и Дикеарх, по этой же причине, признавая существование живого существа, отрицал причину [жизни] — душу.

27. Цицерон, *Тускуланские беседы* 1.77: В высшей мере страстно и мой дорогой Дикеарх писал против этого бессмертия [разума]. Ведь он сочинил три книги, называемые Лесбосскими (Lesbiaci), так как разговор состоялся в Митилене, и именно в них он стремился доказать, что разум смертен (animos esse mortales).

28. Псевдо-Гален, *История философии* 24: Смертной душу считали Эпикур и Дикеарх¹⁸, а бессмертной — Платон и стоики.

¹⁶ Контекст обсуждения у Тертуллиана, конечно же, стоический, а фразеология, по обыкновению, юридическая, на что указывает как выбор слов («подвергать цензу», «виндигировать»), так и построение фрагмента, который заканчивается перечислением мнения большинства в качестве последнего и окончательного аргумента против «обвиняемых» Дикеарха, Андрея и Асклепиада. Этот пассаж разбирает в недавней работе Mazzini 2014, 83–83. Асклепиад из Вифинии был крупным медиком и философом. Андрей, как предполагает в своем комментарии издатель Тертуллиана (Waszink 2010, 222), — это либо отец Асклепиада, либо ученик александрийского врача Герофила. В последнем случае он был придворным врачом Птолемея IV, погибшего в 217 г. до н.э. (Полибий 5.81.6).

¹⁷ См. Диоген Лаэртий 2.125 сл. Так называли последователей философа Менедема, который развил учение элидской школы Федона.

¹⁸ Как и в фр. 30 А (ниже) в тексте стоит некий неизвестный Δίαρχος, а в латинской версии — Diocles (медик, приблизительно современник Дикеарха, что, кстати, вполне правдоподобно).

29. Лактанций, *Божественные установления* 7.13.7: Ошибочны, следовательно, мнения Демокрита, Эпикура и Дикеарха о смертности души (*de animae*)¹⁹.

30 А. Псевдо-Гален, *История философии* 105: Аристотель и Дикеарх признают сны: не считая душу бессмертной, они полагают, что она все же причастна чему-то божественному.

30 В. Псевдо-Плутарх, *Мнения философов* 5.1: Аристотель [ср. *О предсказаниях во сне* 463b14] и Дикеарх признают лишь то, что [открывается] посредством божественного вдохновения и в снах; не считая душу бессмертной, они полагают, что она все же причастна чему-то божественному.

31 А. Цицерон, *О дивинации* 1.5: Перипатетик Дикеарх отвергал все другие виды предсказаний (дивинации), оставляя только те, которые даются в сновидениях (*somniorum*) и через одержимость (*furoris*).

31 В. Цицерон, *О дивинации* 1.113: Человеческий разум естественным путем никогда не предсказывает (*divinat*), за исключением случаев, когда он свободен (*solutus*) и пуст (*vacuus*) настолько, что в нем не остается ничего телесного; нечто подобное как раз случается с прорицателями (*vatibus*) и спящими (*dormientibus*). Эти два рода (предсказаний) одобрял Дикеарх и, как я уже говорил²⁰, наш Кратипп.

31 С. Цицерон, *О дивинации* 2.100: Рассуждения перипатетиков об этом не оставили меня равнодушным, как слова древнего Дикеарха, так и ныне процветающего Кратиппа. Ведь они считают, что в умах людей будто бы обитает некий оракул, который позволяет им предвидеть будущее, если ум (*animus*) возбужден божественной одержимостью (*aut furore divino incitatus*) или же, если он расслаблен сном и движется безудержно и свободно (*aut somno relaxatus solute moveatur ac libere*).

32. Цицерон, *О дивинации* 2.105: Ведь нам важно знать, что будет. Однако у Дикеарха есть большая книга, о том, что не знать об этом лучше, чем знать (*nescire ea melius esse quam scire*).

¹⁹ Далее Лактанций высказывает предположение, что они не смогли постичь уникальное устройство души (*animae rationem*), «настолько тонкое, что его не ухватить оком человеческого разума (*ut oculus humanae mentis effugiat*)», а потому решили, что она уничтожима. Свидетельство, конечно, не содержит никакой специфической информации, однако, наряду с фр. 28, показывает, что Дикеарх прочно занял определенное «место» в доксографиях.

²⁰ См. 1.5, непосредственно после нашего фр. 31А.

ФИЛОСОФСКАЯ БИОГРАФИЯ

33. Цицерон, *Письма Аттику* 2.16.3: Одним словом, если такой спор возник между твоим знакомцем Дикеархом и моим другом Теофрастом, так что тот отдает предпочтение жизни активной, тогда как этот — жизни созерцательной, то, как может показаться, я соблюдаю правила и той и другой. Мне кажется, что Дикеарха я достаточно удовлетворил, и оглядываюсь теперь на его родственников [эпикурейцев], которые не только позволяют мне лениться, но и критикуют меня за то, я не пребываю в покое постоянно.

34. Цицерон, *Письма Аттику* 7.3.1: Но сначала о том, в чем ты не согласен с Дикеархом, ведь если я и страстно желал, с твоего одобрения, не оставаться в провинции больше года, то это случилось помимо моих стараний²¹; да будет тебе известно, что ни слова не было сказано в сенате по поводу нас, управляющих провинциями, относительно того, чтобы мы оставались в них дольше, нежели предписано сенатом. Так что на мне нет вины, так как я был в провинции не дольше, нежели это было необходимо.

35. Плутарх, *Застольные беседы* 4, 659e–660a: Совет Полибия Сципиону Африканскому не покидать форума не обзаведшись новым другом из числа жителей следует, мой дорогой Сосий Сенекион, понимать не в строгом и философском смысле, когда речь идет о неизменно верном друге, но шире, когда друг — это просто благожелательно настроенный (εὔνοον) к вам человек. Именно так, согласно Дикеарху, всех людей необходимо располагать к себе, друзьями же делая лишь хороших. Ведь дружба завоевывается долговременным общением и [личной] доблестью, тогда как благожелательность обеспечивают совместные дела, [частное] общение и публичные собрания граждан, на которых каждый имеет возможность преследовать свои цели человеколюбивым образом и получить взамен свою долю благоволения.

36. Ватиканский кодекс 435 (Плутарх или Цецилий, *Римские апофтегмы*, Hermes 27 [1892] 119.37–120.26 Arnim): Древние римляне, о мой славный друг Себосис, не желали казаться мудрецами, поэтому они не стремились приобрести эту репутацию мастерскими речами или пронизательными и убедительными речениями (апофтегмами), подобными тем, что изрекали некоторые эллины — тем, которым затем верить начали больше, чем оракулам: «ничего сверх меры», «следуй богу», «береги время», «познай себя», «поручишься — жди беды» и тому подобным, возможно, и полезным для тех, кто им следует, а также приятным и привлекательным благодаря краткости и красоте слога. Напротив,

²¹ Цицерон был наместником в Киликии в 51–50 гг. Эти свидетельства подробно разбирает Huby 2001.

Дикеарху они вовсе не казались мудрыми мужами, так как древние не «преследовали мудрость» одними лишь словами. Мудрость в те времена, как он думал, была связана со свершением (ἐπιτήδευσις) добрых дел, и лишь со временем было развито искусство произнесения публичных речей. Теперь каждый, говорящий убедительно, считается великим философом, в древности же таковым считался лишь добродетельный человек, даже если он и не занимался составлением замечательных публичных речей. Ведь они [древние] не спрашивали, следует ли заниматься публичными делами в городе (заниматься политикой, πολιτεύεον) и как именно, а просто подобающим образом вели городскую жизнь (ἐπολιτεύοντο), [и не спрашивали,] следует ли создавать семью, но женились как положено и совместно жили со своими женами. Таковы, продолжает он, дела мужей и свершения мудрецов, а составление апофтем — это пошлое занятие. Мне кажется, что твои праотцы были именно такими. Они стремились быть добрыми и достигали этого на деле, отнюдь не действуя в соответствии с теми краткими и благозвучными речениями, что придуманы ради того, чтобы показать свою исключительность, — и даже не знали о них. Каждый раз исходя из практических соображений (λογισμοῖς), они использовали для этого слова, подходящие случаю, пусть и не специально придуманные краткие изречения, но все же хорошие, если рассмотреть их смысл, не обращая внимания на слог, а также если учесть их полезность в конкретных случаях.

37. Диоген Лаэртий, *Жизнеописания философов* 1.40: О всех семерых — ведь о всех них уместно упомянуть именно здесь — известно следующее: Дамон из Кирены, сочинивший книгу *О философах*, критикует всех, в особенности семерых. Анаксимен²² сообщает, что все они сочиняли стихи. Дикеарх говорит, что они не были ни мудрецами, ни философами, а просто разумными людьми и законодателями²³.

38. Диоген Лаэртий, *Жизнеописания философов* 1.41: Спорят и об их [мудрецов] числе. Леандрый вместо Клебула и Мисона называет Лео-

²² Имеется в виду не философ-досократик, а современник Дикеарха и автор сочинения «Риторика к Александру». Этот Анаксимен также решительно настаивал на том, что «мудрецы» были поэтами и их мудрость носила практических характер. Лишь позже их назвали философами.

²³ Ср. Платон, *Протагор* 342a сл. (ср. *Хармид* 164d, *Гиппий Большой* 281c). Платон согласен с Дикеархом в том, что «мудрецы» были моралистами. Ср. фрагмент 45 (ниже). Разделив знание на теоретическое, практическое и творческое (tekhnē), Аристотель соотнес мудрость с последним, отметив по ходу дела, что некоторые приравнивают ее к политическому искусству (*Никомахова этика* 1141a). Ср. Аристотель, фр. 8b Ross (из сочинения Аристотеля *О философии*), где, согласно Филопону, Стагирит считает, что мудрость изначально связывалась с ремеслом и искусством, и лишь затем стала ассоциироваться с политическим искусством, науками и, наконец, высшим теоретическим знанием.

фанта, сына Горгия, Лебедосского или Эфесского, и Эпименида Критянина; Платон в *Протагоре* [343a] — Мисона вместо Периандра; Эфор — Анахарсиса вместо Мисона; другие добавляют еще и Пифагора. Дикеарх передает мнение о том, что разногласий не было только о четырех из них, о Фалесе, Бианте, Питтаке и Солоне. Он же перечисляет имена еще шестерых, из которых надлежит выбрать трех: Аристодема, Памфила, Хилона Лакедемонца, Клеобула, Анахарсиса и Периандра²⁴.

39. Филодем, *О музыке*, *PHerc* 1572, fr. 2.20–39, *Papyri Ercolanesi* 1 (1969) 239a2–11 Rispoli: ...из того, что Диоген Вавилонский заимствует из Дикеарха по поводу данного положения, каждый может извлечь, что хочет, например, что древние и певцов считали мудрецами, как это видно по тому, который оставался с Клитемнестрой [Гомер, *Одиссея* 3.267]. И всякий, как говорят, кто слушает их, особенно ясно это понимает. Благодаря ему [певцу] песня достигает согласного звучания и предоставляет для многих, в дополнение к другим своим способностям, отдохновение (*καταλαυστικόν*) от споров и тревожений, успокаивая, как известно, и людей и животных. Потому и Архилох говорит, что «всякий житель укромается (*κηλῶνται*) песней» [фр. 253 West].

40. Порфирий, *Жизнь Пифагора* 18–19: Сразу же после приезда в Италию и прибытия в Кротон [Пифагор], как говорит Дикеарх, [привлек всеобщее внимание] как человек, повидавший много мест, набравшийся опыта и чудесно одаренный судьбой особыми природными способностями. Ведь он отличался благородной внешностью, его голос зачаровывал своим великолепием и красотой, выделялся он своими поступками и всем остальным. Расположив к себе жителей Кротона, он обратился сперва к совету старейшин с многочисленными и прекрасными предложениями, затем, по просьбе правителей, — к молодёжи с речами, подходящими их возрасту, после них — к детям, приведенным к нему группами из школ и, наконец, к женщинам, собрание которых было для него организовано.

В результате великая его слава еще более умножилась и к нему начали стекаться последователи со всего города, причем не только мужчины, но и женщины, например, Теано, сама прославившая свое имя; пришли многие и из соседних варварских земель, причем, и цари и знатные люди. Однако, о чем он говорил с теми, кто его окружал, точно не известно, так как они необыкновенно строго хранили молчание. То же, что хорошо известно всем, сводится, во-первых, к тому, что, по его словам, душа бессмертна, далее, что она переселяется в другие роды живых существ и, наконец, что через определенные периоды то, что случилось, случится

²⁴ Подробнее см. статью Стивена Уайта (White 2001, 203 sq.), который, в частности считает, что именно Дикеарх, не Аристотель, предложил первый очерк развития «мудрости» в исторической перспективе.

вновь, то есть, попросту говоря, не происходит ничего нового²⁵, а, значит, должно верить, что все одушевленные существа принадлежат к одному роду. Кажется, в Элладу все эти учения первым принес именно Пифагор²⁶.

41А. Порфирий, *Жизнь Пифагора* 56–57: Дикеарх и другие писатели из числа более точных (οἱ ἀκριβέστεροι) говорят, что Пифагор присутствовал во время заговора. Ведь Ферекид умер еще до его отъезда с Самоса. Сорок его сторонников были схвачены во время собрания в чьем-то доме, остальных перебили по одиночке в разных местах в городе. Когда его друзья потерпели поражение, Пифагор сначала нашел безопасное укрытие в Каулоне, а затем перебрался в Локры. Когда Локрийцы узнали об этом, они отправили к границам своих земель нескольких старейшин. Приблизившись к нему, те сказали: «Пифагор, мы слышали, что ты мудрый муж и грозный. Но так как нам не за что привлечь тебя по нашим законам, да и сами мы предпочтем жить, как жили, то ты лучше уходи куда-нибудь еще, взяв у нас, если надобно, то в чем испытываешь нужду». Покинув по указанной причине Локры, он отплыл в Тарент, а когда претерпел там нечто подобное тому, что случилось в Кротоне, отправился в Метапонт. Ведь повсюду случались великие мятежи, да такие, что о них вспоминают и говорят до сих пор в этих городах, причем называют их «пифагорейскими». [А пифагорейцами звалась вся группа единомышленников, которые следовали за ним.] В окрестностях Метапонта Пифагор, говорят, и умер, укрывшись в святилище муз и оставаясь там, лишенный всего необходимого, в течение сорока дней.

41В. Диоген Лаэртий, *Жизнеописания философов* 8.40: Дикеарх говорит, что Пифагор умер так: укрывшись в Метапонте в храме Муз он уморил себя голодом за сорок дней. Согласно же «Обзору Сатировых *Жизнеописаний*» Гераклида, похоронив на Делосе Ферекида, Пифагор вернулся в Италию и, увидев там пирующего Килона Кротонского, не вынес этого зрелища, бежал в Метапонт и уморил себя голодом.

42. Авл Геллий, *Аттические ночи* 4.11.14: Хорошо известно утверждение Пифагора, что он ранее был Эвфорбом, более странным выглядит то, что сохранили Клеарх и Дикеарх, что он затем был Пирром из Пиран-

²⁵ Или: «...то, что некогда родилось, родится вновь, так что ничего нового не возникает...».

²⁶ От предшествующих ему мудрецов Пифагор отличался, согласно Дикеарху, тем, что облакал свое моральное учение в речи и обращался к своей аудитории непосредственно. Подробно описывая политическую активность и последние дни Пифагора, Дикеарх почти не касается его учения и не сообщает содержания речей. Подробнее о биографии Пифагора см. Жмудь 2012, 58 сл. (Пифагор и древние пифагорейцы) и Афонасин – Афонасина – Щетников 2014, 196 сл. (позднейшая пифагорейская традиция).

тия [Pyrandrum], потом Эталидом [Aethaliden] и, наконец, публичной женщиной с прекрасным лицом по имени Алко²⁷.

43. Плутарх, *О том, следует ли старику участвовать в публичных делах* 26, 796с–797а: Более того, не следует забывать, что участвующий в публичных делах (πολιτεύεσθαι) не только занимает должности, участвует в посольствах, кричит на собраниях и бегает как вакхант по трибуне, произнося речи или предлагая законы. Так большинству представляются занятия публичными делами. Они же полагают, что философствовать — значит рассуждать, восседая на кресле, или записывать свои опыты в книги. Как настоящая публичная жизнь, так и философствование, проявляющиеся в каждодневных делах и действиях, ускользает от таких людей: ведь прогуливающихся вверх и вниз по стоям они называют «занимающимися перипатетической философией» (περιπατητικῆν), как сказал где-то Дикеарх, а идущих по полю или к друзьям — нет. Участие в публичной жизни подобно философствованию. Сократ ею занимался, однако он не ставил скамей и не восседал на троне, и не назначал специального времени для беседы со своими учениками, и не прогуливался с ними. Он делал это во время игры и застолья, в военном лагере и на площади и, наконец, попал в тюрьму и выпил яд, не переставая философствовать. Он первым показал такой образ жизни, всегда, во всем, в любых испытаниях и делах не переставая философствовать. Те же мысли уместны и в отношении публичных дел... когда склонный к общению, человеколюбивый, любящий свой город и заботливый человек, даже если он и не носит хламиду, всегда занят публичными делами, помогая советом правителям, направляя нуждающихся, размышляя вместе с сомневающимися, отвращая заблуждающихся и поддерживая здравомыслящих. Ясно, что он проявляет незаурядный интерес к общим делам и, особенно в случае важных дел или собраний, идет в театр или на заседание совета не ради награды, как если бы это было состязание, представление или декламация, и даже если не сможет прийти телесно, он все равно присутствует в своих мыслях и устремлениях, одобряя одни дела и осуждая другие²⁸.

²⁷ Текст испорчен и восстанавливается на основании других источников. Так, Диоген Лаэртий (8.1.9) говорит, что Пифагор сначала был Эталидом, затем Эвфорбом, Гермотимом и делосским рыбаком Пирром, а Аполлоний Родосский (1.1.645) сообщает, что Пирр происходил не с Делоса, а с Крита, то есть, возможно, из города Пирантия на Крите, если верить нашему фрагменту. Но не исключено, что Pyrandrum, стоящее в тексте, — это просто испорченное имя Пирр.

²⁸ Сократ для Дикеарха — это воплощение подлинного мудреца, и ему важно провести различие между подлинно философским образом жизни и философскими занятиями, не обязательно захватывающими всего человека. Далее эта тема продолжится в связи с Платоном (фрагмент 46А).

44. Зиновий, *Эпитома собраний Луциллия Таррея и Дидима* (Zenobius, *Epitome collectionum Lucilli Tarrhaei et Didymi*, CPG, ed. Leutsch et Schneidewin) 3.65: Гончарное дело изучаю на пифосах. — Это поговорка относится к тем, кто пренебрегает начальным обучением и сразу же переходит к более сложным вещам, подобно тому, кто, изучая гончарное дело, вместо того, чтобы сначала научиться лепить пластинки и другие небольшие предметы, сразу пытается приложить свою руку к изготовлению больших сосудов для вина (пифосов). Однако Дикеарх понимает эту поговорку иначе, именно, как относящуюся к упражнению в различных вещах, когда, например, кормчий изучает корабль, а наездник — лошадь.

45. Плутарх, *Застольные беседы* 8.2, 719a–b: Конечно же, бог не нуждается в математике в качестве инструмента для того, чтобы отвлечь свой разум от сотворенных вещей и направить его на истинно сущее. Все это уже находится в нем, с ним и вокруг него. Однако взгляни, не могли Платон, незаметно для тебя, намекнуть на нечто близкое и подходящее для тебя, примешав к Сократу Ликурга не в меньшей степени, чем Пифагора, как думал Дикеарх. Ведь тебе известно, что Ликург изгнал арифметическую пропорциональность из Спарты, как демократическую и охлократическую, вместо нее учредив геометрическую, так как она лучше подходит для умеренной олигархии и законной монархии. Ведь в первом случае распределяют поровну по числу, во втором – пропорционально по достоинству.

46А. Филодем, *История академиков*, *PHerc* 1021, col. 1.1–43 Gaiser²⁹: Приняв [философию], [Платон] полностью обновил ее, [добавив] к тому что было [то есть к сократической и пифагорейской философии?] прекрасную соразмерность в речах. Однако многое он добавил и от себя, благодаря чему — ведь я должен открыто рассказать обо всем произошедшем — более других людей развил (εὕξησεν) философию, но и ослабил (κατέλυσε) ее. Ведь он обратил к философии бесчисленное число людей благодаря записи своих сочинений, способствуя в то же время тому, что некоторые занялись философией поверхностно (ἐπιπολαίως), ступив на проторенный путь... Заметив, что «как число, так и образ (ὄψιν) звезд бог создал в качестве руководства для философии» [ср. *Государство* 522c–534e, 531d–532d; *Тимей* 47a–c, *Послезаконие* 976c–978b], он затем тех, кто не только не знает, но и не желает знать ничего о небесных явлениях причислил не просто к числу «любителей мнений», но и счел заблудшими (πλημμελεῖς). Ясно, что людей было легко направить по этому

²⁹ Папирусы, обнаруженные при раскопках в погибшем в результате извержения Везувия городе Геркулануме, дошли до нас в очень плохом состоянии. Перевод, сделанный на основании реконструкций Гайзера и Мирхади, очень приблизителен. Дополнительные текстуальные наблюдения: White 2001, 218 sq.; Dorandi 2011, 343 sq.

проторенному пути, так как он написал весьма мудрено: «Людам надлежит почитать Эрота, [и различать то, что относится к Эроту, и всем] во всем покориться Эроту» [ср. *Пир* 212b], так что все, «привлеченные Эротом», вполне в силах оправдать этим недостаток своего образования, более того, претендовать на обладание хранилищем (κτῆσιν) добродетели, при помощи которого лишь они одни в силах постичь учение своего благородного и наимудрейшего наставника. Это отмечал Дикеарх, критикуя [Платона]...³⁰.

46В. Филодем, *История академиков*, *PHerc* 1021, col. Y.1–41 Gaiser: ...существенное продвижение, как он говорит, было достигнуто и в математике того времени, ведь Платон формулировал и давал задачи, а математики затем основательно их исследовали. Первыми высшей точки достигли теория измерения и проблемы, связанные с определением, когда Евдокс и его последователи пересмотрели устаревший метод Гиппократов [Хиосского]. Затем существенных успехов добились в геометрии, ведь появился и метод анализа, и лемма, касающаяся определения (τὸ περὶ διορισμοῦς λήμμα) и, в целом, много чего было разработано в области геометрии³¹. Не оставили они без внимания также оптику и механику. Они составили для собственного употребления целое собрание таких [проблем], которое оказалось полезным многочисленным пустословам [σπερμολόγων]. Но был и другой род учеников, которые пожидали собственную жатву. Отказавшись от публичных дел, они поровну распределили между собой научные занятия (ἴσην καὶ κοινὴν σχολὴν ἦγον), первыми избрав такой образ жизни. Подлинную общность и совместную жизнь свободных людей они отличали от равноправия Даков и Гетов. Ведь истину и науки, к ней стремящиеся, должно отделять от усилий, направлен-

³⁰ Платон опубликовал свои философские сочинения. Этот радикальный шаг, согласно Дикеарху, привел к необратимым последствиям, как благоприятным, так и не очень. Последние прежде всего связаны с поверхностными риторическими и «эротическими» упражнениями платоников (поэтому он критикует Платонов *Федр*, см. фр. 48), тогда как первые положили начало серьезным занятиям философией и наукой, в особенности математикой. В следующем фрагменте эта тема развивается, причем Дикеарх, сам занимающийся географией (фр. 118–123 Mirhady), отмечает недостаточную разработанность оптики и механики, то есть практических приложений теоретического знания. По крайней мере, он не упоминает ни об одном новом результате в этой области. И снова, прежде всего Дикеарха интересует эволюция образа жизни философа от одиноких размышлений «мудрецов», через социальный морализм Пифагора и Сократа до «академической» жизни ученого. Последующие фрагменты показывают, что, как и ранее, на этом пути Дикеарх одним из первых в античной историографии проявляет особое внимание к биографическим деталям.

³¹ Ср. Прокл, *Комментарий к первой книге Начал Евклида* 66.4–68.4, 211.18–23; Диоген Лаэртский 3.24.

ных на выживание, а помышляющие лишь о пользе ничем не отличаются от домашних слуг. Зная силу письменного слова, Платон вдохновил многих на расстоянии через свои книги. Уникальный случай — я уверен — Аксиотея, покоренная [его сочинениями], и она была действительно мудрой женщиной, не уступающей в доблести мужчинам, так как не только размышляла и разбиралась [в философии], но даже, нисколько не стесняясь, носила потрепанный плащ. И она посещала...

46С. Филодем, *История академиков*, *PHerc* 1021, col. 2.1–8 Gaiser: ...другими не uznанный. [Платон] иногда не брал денег, из общего человеколюбия и потому, что предоставлял «равное равным». И хотя Дикеарх так это все описывает, Филохор в шестой книге своего *Атфида* порицает имя Платона, говоря...

47. Диоген Лаэртий, *Жизнеописания философов* 3.4: Начальное образование он [Платон] получил в школе Дионисия, упоминаемого в *Соперничающих любовниках* [132a]. Гимнастикой он занимался с борцом Аристомом из Аргоса... Другие говорят, что он в качестве борца участвовал в Истмийских играх, — так пишет Дикеарх в первой книге *Жизнеописаний*, — а также занимался рисованием и писал стихи, сначала дифирамбы, а затем — песни и трагедии.

48. Диоген Лаэртий, *Жизнеописания философов* 3.38: Говорят, что *Федр* он написал первым. В самом деле, есть в его предмете что-то мальчишеское. Дикеарх же критиковал весь способ его письма, считая его вульгарным.

49. Цицерон, *Тускуланские беседы* 4.71: Мы видим, что их любовная поэзия³² весьма фривольна: мы, философы, призваны, — и вдохновитель для нас Платон, не так уж и несправедливо критикуемый Дикеархом, — отдать преимущество любви.

50. Диоген Лаэртий, *Жизнеописания философов* 3.46: Его ученики — Спевсипп Афинский, Ксенократ Халкидонский, Аристотель из Стагиры, Филипп Опунтский (...) Гераклид Понтийский и многие другие, в том числе две женщины, Ластения из Мантиней и Аксиотея из Флиунта; последняя носила мужскую одежду, как сообщает Дикеарх.

51. Филодем, *История академиков*, *PHerc* 164, fr. 22.1–7 = *PHerc* 1021, col. 11.19–21 Dorandi: Дикеарх говорит... Но [Хирон]... показал дерзкими делами...³³.

52. Филодем, *О стоиках*, *PHerc* 155, fr. 15 Dorandi: И Дикеарх... / жизни означает...

³² Цицерон имеет в виду Алкея, Анакреонта и Ивика.

³³ Речь идет об ученике Платона Хироне.

КУЛЬТУРНАЯ ИСТОРИЯ

53. Цензорин, *О дне рождения* 4.2–4: Некоторые думают, что люди были всегда и не рождались иначе, нежели от других людей, и что их род не имеет никакого основания и начала; другие, напротив, считают, что было время, когда людей не было, и что некий исток и зарождение были установлены для них самой природой. Первой точки зрения, согласно которой человеческий род предполагается существовавшим всегда, придерживались Пифагор с Самоса, Окелл Лукан, Архит из Тарента и вообще все пифагорейцы. Но ведь и Платон Афинский и Ксенократ, и Дикеарх из Мессины вкупе с другими философами из Древней Академии по видимому придерживались схожих взглядов; а Аристотель Стагирит и Теофраст, и, кроме того, множество других небезызвестных перипатетиков писали о том же³⁴, в качестве аргумента [в пользу этой точки зрения] упоминая о том, что ведь невозможно сказать, что было первым, яйцо или птица, так как яйцо не может возникнуть без птицы и птица без яйца. И в целом, невозможно определить начало для всех тех вещей, которые вечно существовали и вечно будут существовать в этом вечном мире. Однако есть некий круг (*orbis*) порождающих и порожденных, в котором, как представляется, начало и конец всего того, что порождено, совпадают.

54. Варрон, *О земледелии* 2.1.3–5: «Значит, — сказал я, — люди и домашние животные должны были существовать всегда по природе —

³⁴ Отметим, что Дикеарх здесь оказывается в одной компании с академиками, хотя его мнение и не противоречит тому, что говорят перипатетики. См. Платон, *Законы* 781e7; Аристотель, *О рождении животных* 731b35; Теофраст, фр. 185 FHSO; 48 A2 DK (Окелл); мнение Архита более нигде не засвидетельствовано. В целом, можно предположить, что перспектива здесь искажена и сведения Цензорина относятся к псевдо-пифагорейским трактатам эллинистического периода. Наиболее явными сторонниками противоположной точки зрения были, конечно, не упомянутые здесь стоики, чьи воззрения по этому поводу отражены далее в трактате, где Цензорин (*О дне рождения* 4.10) передает мнение Зенона Китийского, утверждавшего, что люди заново возникают в каждом новом мире и что первые люди родились из солнца благодаря воздействию божественного огня, то есть промысла (Зенон, фр. 124 I SVF). Ср. также свидетельство Оригена (*Против Кельса* 1.37 = Хрисипп, фр. 739 II.2 SVF), где стоикам приписывается как утверждение о том, что мир имеет возникновение, так и еще одно решение загадки о птице и яйце: утверждается, что не все люди произошли от мужчины и женщины («как считает большинство эллинов»), но от земли, в которой прежде сформировались сперматические логосы. Идея навеяна орфическим мифом о рождении людей из пепла титанов. Интересно свидетельство Цицерона (*О законах* 1.24 = Хрисипп, фр. 738 II.2 SVF), где говорится, что для появления человеческого рода мир должен был сначала достичь определенной зрелости. Соображения о возникновении дополнены здесь идеей развития.

ведь независимо от того, было ли начало рождения животных, как думали Фалес Милетский и Зенон Китийский, или же никакого начала не было, как считали Пифагор Самосский и Аристотель из Стагиры, человеческая жизнь необходимо должна была постепенно (*gradatim*) распространяться с незапамятных времен (*a summa memoria*) до наших дней, как пишет Дикеарх, и самый ранний этап был естественным (*naturalem*), когда люди жили лишь тем, что неизменно и непринужденно давала земля. От этого этапа они перешли к следующему, пастушескому (*pastoriciam*) <...> Наконец, на третьем этапе от пастушеской жизни они перешли к земледельческой (*a vita pastorali ad agri culturam*), сохранив многое из того, чего они достигли на предыдущих этапах, и затем в течение длительного времени продвигались (*processerunt*) на этом этапе до тех пор, пока не достигли нашего времени»³⁵.

55. Варрон, *О земледелии* 1.2.15–16: «Конечно, — сказал Фундан, — пасти стада — это одно дело, а заниматься земледелием — совсем другое, но есть между ними и сходство, ведь правая трубка [авла] отличается от левой, но таким образом, что между ними имеется определенная связь, и когда одна начинает выводить мелодию песни, то другая тут же ей вторит». «В самом деле, ты можешь добавить, — сказал я, — что пастушеская жизнь — это начало, а земледельческая ей вторит, как убеждает нас ученейший муж Дикеарх, показавший в своей *Жизни Греции* (*Graeciae vita*) какой она была в самом начале. Ведь в стародавние времена, как он учит нас, люди, ведущие жизнь пастухов, не умели пахать землю, сажать деревья и подрезывать их. Лишь на более позднем этапе обратились они к земледелию. Следовательно, она вторит пастушеской жизни в силу своей вторичности, как вторит левая трубка авла звукам, извлекаемым из дырочек на правой».

56А. Порфирий, *О воздержании* 4.2.1–9: Начнем с воздержания от употребления мяса у некоторых народов, и эллины пусть будут первыми в нашем рассуждении, так как именно они в этом деле лучшие свидетели. В числе тех, кому удалось кратко, но в то же время точно описать все, что относится к эллинам, находится и перипатетик Дикеарх, который в своем рассказе о жизни Эллады в давние времена говорит, что древние, кои по рождению ближе к богам, были совершеннее по своей природе и вели более достойную жизнь, а потому могут считаться золотым родом в сравнении с теми, кто живет сейчас и состоит из увертливой и обманчивой материи. И они не убивали одушевленные существа. Истинность этого, по его словам, удостоверяют и поэты, которые и называли их золотым родом [цитируется Гесиод, *Труды и дни* 116–119]. В качестве пояснения

³⁵ Подробнее об этих фрагментах и, в целом, культурной антропологии Дикеарха см. Fortenbaugh, Schütrumpf 2001, 255–310 (E. Schütrumpf и W. Ax).

Дикеарх добавляет, что жизнь при Кроносе была именно такая, если признать, что все это на самом деле было и не придумано впустую и, кроме того, если оставить в стороне избыточные мифы и сосредоточиться на естественнонаучных размышлениях. Вполне основательно сказано, что все в то время росло само по себе. Ведь сами люди ничего не выращивали, так как еще не познали земледельческое искусство и, вообще, ни одно из искусств. По этой же причине они вели праздный образ жизни, свободный от трудов, забот и, если будет позволено добавить сюда воззрения наиболее опытных из врачей, то и болезней. Ведь трудно найти предписание, наиболее благоприятное для здоровья, нежели избавление от возникновения [непереваренных] остатков³⁶, а люди в древности сохраняли свое тело чистым. Они не употребляли пищи, которая была сильнее их природы, но только ту, которую их природа могла победить, и в меру, не больше, чем требовалось, так как она была в избытке, и по большей части принимали ее даже меньше, чем мы посчитали бы достаточным потому, что нам ее не хватает. Они не воевали друг с другом и не знали раздоров. Ведь ни одна награда, достойная подобного раздора, не красовалась перед ними, а потому жизнь их по преимуществу протекала праздно и непринужденно, здоровая, мирная и дружелюбная. И конечно же для будущих поколений, стремившихся к очень многому и испытавших много зол, такой образ жизни казался очень желанным. Простая и приготовленная на скорую руку пища первых людей нашла отражение в поговорке, ставшей популярной впоследствии: «Для дуба достаточно», — изречения, произнесенного, должно быть, первым человеком, изменившим свой образ жизни.

И наступила пастушеская жизнь, когда люди начали приобретать избыточное имущество и управляться с животными, осознав, что некоторые из них на самом деле безопасны, тогда как другие опасны и трудноуправляемы. Тогда они укротили первых и начали охотиться на вторых. В это же время, вслед за такими изменениями в жизни, пришла война. И все это, говорит (Дикеарх), не только наше мнение, но основано на трудах тех, кто основательно исследовал дела древних³⁷. Ведь так как обладание вещами теперь имело значение, то некоторые, собравшись вместе и помогая друг другу, посчитали достойным занятием отбирать эти вещи у других, тогда как эти другие люди сочли достойным делом также объединиться и защитить то, чем они обладают. Но время шло и люди посте-

³⁶ Наиболее яркий пример этой теории — изложение иначе не засвидетельствованного учения Гиппократов о несварении как основной причине всех болезней в *Лондонском медицинском папирусе* 5.36–6.40. Имеет значение и то обстоятельство, что доксографические сведения, содержащиеся в этом папирусе, могут восходить к ранним перипатетикам, может быть Менону. Подробнее см. Афонасин, Афонасина 2017, 130. В целом о фрагменте см. Saunders 2001.

³⁷ Очевидно, имеются в виду Аристотель и другие перипатетики. См. Аристотель, *Протретики*, фр. 8 Ross и, в целом, Афонасин 2017.

пенно все больше беспокоились о том, что необходимо для жизни, и так наступил третий период, земледельческий.

Вот что говорит Дикеарх, рассказывая о делах эллинов в давние времена, жизнь самых древних людей считая благословенной в том числе и потому, что они воздерживались от употребления в пищу одушевленных существ. Поэтому и войн тогда не было, так как они были далеки от всякой несправедливости. Лишь позже пришла война и соперничество между людьми вкупе с несправедливостью по отношению к животным. Поэтому меня удивляют те, кто осмеливается утверждать, будто отказ от употребления животных в пищу — это мать всех несправедливостей, так как исследования и опыт подсказывают, что как раз убийству всегда сопутствуют жадность, война и несправедливость.

56В. Иероним, *Против Иовиана* 2.13: Дикеарх в книгах «Древности» и «Описание Греции» пишет, что во времена Сатурна (то есть в течение золотого века), когда земля предоставляла все необходимое, никто не ел мяса, но весь мир питался фруктами и овощами, которые сами по себе (*spronte*) рождались землей.

57. Зиновий, *Эпитома собраний Луциллия Таррея и Дидима* (*Zenobius, Epitome collectionum Lucilli Tarrhaei et Didymi*, CPG, ed. Leutsch et Schneidewin) 5.23: «Частью (куском) не подавиться (*μερίς οὐ πνίγει*)». Дикеарх в книге о Греции говорит, что в древности во время трапезы не было принято разделять пищу на части (порции). Но когда, по разным причинам, мяса стало не хватать, появился обычай разделять еду на части, и вошла в обиход эта поговорка. Ведь ранее, когда еда была для всех общая и не разделялась на части, сильные норовили отнять еду у слабых и случалось, что люди давились и умирали, будучи не в силах помочь себе. Вот почему еду стали разделять на части.

58. Схолия к *Аргонавтике* Аполлония Родосского 4.272–274 Wendel: Дикеарх в первой книге «Жизни Греции (*Ἑλλάδος βίου*)» именует его Сесонхосисом³⁸ и говорит, что именно он установил закон, запрещающий кому бы то ни было оставлять ремесло своего отца. Ведь именно это он считал началом жадности. Дикеарх сообщает также, что он первым из людей научился ездить верхом на лошади, хотя другие утверждают, что это первым сделал Ор (Гор), а не Сесонхосис.

59. Схолия к *Аргонавтике* Аполлония Родосского 4.276 Wendel: В первой книге Дикеарх говорит, что после Ора (Гора), сына Изиды и Озириса, царем стал Сесонхосис. От времени Сесонхосиса до времени

³⁸ Должно быть имеется в виду Сесострис, фигурирующий у Геродота (*История* 2.102–110). Это же обстоятельство отмечается в одной из схолий: «Во второй книге “Треческий образ жизни” Дикеарх пишет, что это совершил Сесострис» (Mirhady 2001, 69).

правления Нила прошло 2500 лет, <со времени правления Нила до разрушения Илиона — еще семь>, а от разрушения Илиона до первой Олимпиады прошло еще 436 лет, итого: 2943 года.

60. Стефан Византийский, *Этника*, статья «Халдеи»: Их так называют по имени некоего Халдея, как говорит Дикеарх в первой книге своего сочинения «Греческий образ жизни». Один из них, по имени Нин, особенно отличался своим разумом и способностями, и основал одноименный город. Четвертый после десяти [=четырнадцатый] после него царь, как рассказывают, как раз и был этим Халдеем, и именно он построил Вавилон на реке Евфрат, собрав всех тех, кого называют халдеями, в одно место. Именно эта страна получила название Халдея. Народ, также именуемый халдеями, живет близ Колхиды. Потому и Софокл в *Тимпанистах* пишет: «Колхи и халдеи — сирийские народы»³⁹.

61. Евстафий, Комментарий к *Описанию мира* Дионисия Перизэгета 767 Müller: Халдия — это такая страна в Армении, простирающаяся до Понтийского царства. По традиции жителей этой страны называют «халды» (Χάλδοι), в два слога, а не «халдеи» (Χαλδαῖοι). Ведь «халдеи», в три слога, сперва были «кифинами», а затем «персами», от имени Персей. Халдеи получили имя от некоего Халдея, четвертого после десяти, как они говорят, то есть четырнадцатого царя после Нина, и основателя Вавилона. И собравшиеся там люди стали называться халдеями по его имени. Но некоторые, согласно Дикеарху, халдов, живущих близ Колхиды, также называют халдеями, в три слога.

62. Гипотезы *Медеи* Еврипида 27–29 Van Looy: Еврипид, как считается, представил эту пьесу как свою, хотя и переделал произведение Неофрона⁴⁰, о чем сообщают Дикеарх в первой книге своего сочинения «Жизнь Эллады» и Аристотель в *Заметках*⁴¹.

63. Стефан Византийский, *Этника*, статья «Дорион»: Один из трех городов, упомянутых Гомером, «Птелеос, Гелос и Дорион»⁴². Но Дикеарх говорит, что их было четыре, и один из них называет Птелеей, а не Птелеосом, о чем можно прочесть в первой книге «Жизнь Эллады».

64. Стефан Византийский, *Этника*, статья «пáтра»: Одна из трех форм объединения среди греков, как сообщает Дикеарх. Название этих объединений — «патра (пáтра)», «фратрия (φρατρία)» и «фила (φυλή)». «Патрой» называется прежде индивидуальное родство, перешедшее во второе поколение, и свое название она получает от самого древнего или

³⁹ Фрагмент несохранившейся трагедии Софокла (638 Radt).

⁴⁰ Диоген Лаэртий (2.134) также пишет, что *Медею* Еврипида некоторые приписывают Неофрону Сикионскому.

⁴¹ Аристотель, фр. 635 Rose.

⁴² *Илиада* 2.594.

могущественного в роду, например, так можно было бы говорить об Эакидах или Пелопидах. О «фатрии» или «фратрии» говорят, когда кто-то отдает свою дочь в другую «патру». Ведь так как женщина, выданная замуж, более не участвует в ритуалах того рода, к которому принадлежит ее отец, но входит в ту же «патру», что и ее муж, то с древнейших времен для сестер, желающих видаться со своими братьями и сестрами, были учреждены другие общие ритуалы, получившие название «фратрий». Итак, «патра» возникла из родства указанным способом, дабы связывать родителей с детьми и детей с их родителями, тогда как «фратрия» объединяет братьев и сестер. «Фила» и «филетай (φυλέται)» в древности касались связей между полисами и тем, что мы называем народами (ἔθνη). Ведь всякое общее собрание называлось «филой».

65. Схолия к *Илиаде* Гомера 6.396 Dindorf: Граник, по мнению других — Атрамис, родом пеласг, прибыл с горы Ида в Ликию и основал город, названный по его имени Атрамиттием. Когда пришло время выдать замуж рожденную им дочь по имени Фива, он организовал гимнастические состязания и пообещал выдать ее за самого лучшего атлета. В это время появился Геракл, который и взял Фиву в жены. Основав город под ликийской горой, именуемой Плакион, он назвал его Плакийскими Фивами в честь жены. Об этом рассказывает Дикеарх.

66. Схолия к *Андромахе* Еврипида 1 Schwartz: Она [Андромаха] имеет в виду Гипоплакийские Фивы в Азии, где правил [ее отец] Этион. Согласно Дикеарху, именно здесь поселилась часть спутников Кадма.

67. Климент Александрийский, *Протрептик* 2.30.7: Согласно Дикеарху он [Геракл] был хорошо сложен, жилист, смугл, горбонос, с яркими глазами и прямыми волосами.

68. Зиновий, *Эпитома собраний Луциллия Таррея и Дидима* (Zenobius, *Epitome collectionum Lucilli Tarrhaei et Didymi*, CPG, ed. Leutsch et Schneidewin) 5.23: Гераклова болезнь. Дикеарх говорит, что священная болезнь (эпилепсия) называлась Геракловой. Ведь Геракл, как считалось, заболел ею из-за своих великих подвигов.

69. Флегонт, *Чудесные явления* 4–5 (Greek Writers on Marvels, p. 130.24–131.20 Westermann): Гесиод, Дикеарх, Клитарх, Каллимах и некоторые другие о Тиресии сообщают следующее. Тиресий, сын Евера, будучи в Аркадии, увидел на горе Киллене совокупляющихся змей, и когда он ранил одну из них, то немедленно изменил свой облик. Из мужчины он превратился в женщину и имел общение с мужчинами. Получив от Аполлона пророчество, что если он снова обнаружит совокупляющихся змей и ранит одну из них, то станет таким, как раньше, Тиресий постарался выполнить то, что предрек бог, и вернул себе прежнюю природу. И когда Зевс поспорил с Герой, утверждая, что женщина получает больше удовольствия от совокупления, нежели мужчина, а Гера настаивала на противоположном, то

они решили послать за Тиресием и узнать его мнение, так как он на себе испытал и то, и другое. На заданный вопрос он ответил, что если разделить удовольствие на десять частей, то мужчина получит одну, а женщина девять. Разгневавшись, Гера затемнила его зрение, и он стал слепцом, однако Зевс наградил его даром пророчества и позволил жить семь поколений.

Они же рассказывают, что в стране лапифов у царя Элата родилась дочь по имени Кенида. Когда Посейдон, после того, как совокупился с ней, пообещал сделать для нее все, что она пожелает, то она потребовала превратить ее в мужчину и сделать неуязвимой. Посейдон исполнил требуемое, и она стала называться Кением.

70. Плутарх, *Тезей* 32.5: Дикеарх же пишет, что Эхем и Мараф из Аркадии сражались вместе с Тиндаридами, и что в честь первого из них Эхедемией была названа нынешняя Академия⁴³, а в честь второго — дем Марафон, ведь в согласии с неким речением он добровольно дал принести себя в жертву перед сражением.

71. Псевдо-Деметрий, *О стиле* 181–182: Метрическая речь столь же приятна и отличается незаметным очарованием. Чаще всего она встречается у перипатетиков, а также у Платона, Ксенофонта и Геродота. Нередко ее можно встретить у Демосфена, однако Фукидид избегает подобных приемов. В качестве примера можно взять, допустим, Дикеарха, который говорит: «В Элею италийскую [прибыл], будучи стариком дряхлым (ἐν Ἐλέᾳ τῆς Ἰταλίας πρεσβύτῃ δὴ τὴν ἡλικίαν ὄντι)». Окончания двух частей обладают здесь определенной метрической завершенностью, и хотя метр скрывается за последовательностью и повторяемостью слов, речь звучит довольно приятно.

72. Афиней, *Пирующие софисты* 14.39, 636с: Кроме духовых инструментов и тех, что разделены струнами, есть и другие, предназначенные, как крембалы, издавать громкий звук. О них говорит Дикеарх в сочинении «Греческий образ жизни», отмечая, что инструменты подобного рода были некогда очень популярны у женщин и использовались для танца и пения. От прикосновения пальцем они издают звенящий звук⁴⁴.

⁴³ Более традиционная точка зрения, как сообщает до этого Плутарх, состоит в том, что роща названа в честь Академа, который, проведая, где прячут Елену, рассказал об этом Диоскурам. В благодарность за этот поступок лакедемоняне, не раз разоряя во время войны всю Аттику, так и не тронули священную рощу, названную в честь героя.

⁴⁴ Далее цитируется фрагмент песни Алкмана, обращенной к Атремиде, где и описываются девушки, танцующие с крембалами. Музыкальные инструменты подобного рода встречаются на античных изображениях. Сохранились также медные трещотки, называемые кроталами. См., например, Афонасин, Афонасина, Щетников 2015, цв. илл. 8 и 23. Там же содержится подборка свидетельств о музыкальной культуре Греции (в частности, две главы об Аристокесене и одна о Теофрасте).

73. Афинея, *Пирующие софисты* 1.25, 14d–e: Некоторые танцы у Гомера исполняют акробаты, некоторые сопровождаются игрой в мяч, изобретение которой писательница Агаллида с Керкиры приписывает Навсикае, должно быть, оказывая предпочтение своей землячке⁴⁵. Однако Дикеарх приписывает эту честь сикионцам, а Гиппас полагает, что первыми ее, как и гимнастику, изобрели лакедемоняне.

74. Плутарх, *Тезей* 21.1–3: Возвращаясь с Крита, Тесей причалил к Делосу. Там он сначала принес жертву богу и посвятил ему статую Афродиты, взятую у Ариадны, а затем вместе с юношами исполнил танец, который, как говорят, и ныне исполняют делосцы: словно продвигаясь по ходам Лабиринта и выбираясь из него, они совершают размеренные движения то в одну, то в другую сторону. Этот род танца делосцы называют «журавлем», по сообщению Дикеарха. И совершал его Тесей вокруг «Рогового жертвенника»⁴⁶, полностью сделанного из левых рогов. Он же, как говорят, учредил на Делосе состязания, и победившие в них тогда впервые получили от него пальмовые ветви.

75. Зиновий, *Эпитома собраний Луциллия Таррея и Дидима* (Zenobius, *Epitome collectionum Lucilli Tarrhaei et Didymi*, CPG, ed. Leutsch et Schneidewin) 6.16: «Мидийцу этим не разжиться (τάδε Μῆδος οὐ φυλάξει)». Согласно Дикеарху, когда приблизилось войско Ксеркса, греки, утратившие надежду на спасение, начали уничтожать свое имущество, приговаривая: «Мидийцу этим не разжиться».

76. Плутарх, *Агесилай* 19.9: Ксенофонт пропустил имя дочери Агесилая, и Дикеарх упрекал его в том, что теперь мы не знаем имен ни дочери Агесилая, ни матери Эпаминонда.

77. Афинея, *Пирующие софисты* 13.5, 557b: Филипп Македонский не брал женщин на войну, в отличие от Дария, низвергнутого Александром, которого всякий раз сопровождало 360 наложниц, хотя все зависело от этой войны, как сообщает Дикеарх в сочинении «Греческий образ жизни». Однако Филипп постоянно брал на войне жен⁴⁷.

⁴⁵ Далее Афинея отмечает, что у Гомера в мяч действительно играет только Навсикая с подругами. На основании схолий к Гомеру считается, что Агаллида из Керкиры (Αγαλλίς ἡ Κερκυραία) могла быть дочерью Агаллиаса из Керкиры (Αγαλλίας ὁ Κερκυραῖος), ученика Аристофана Византийского (II в. до н.э.). Керкира (Корфу) еще в древности идентифицировалась с островом легендарных феаков, которыми правил отец Навсикаи (Диодор Сицилийский 4.729).

⁴⁶ Плутарх упоминает об этом еще раз (*Какие животные холоднее, сухопутные или морские?* 983E). См. также Каллимах, *Гимн к Аполлону*. Аполлон по традиции изготовил этот жертвенник из рогов коз, добытых его сестрой охотницей Артемидой.

⁴⁷ Фрагмент является частью длинного рассуждения о женолюбях, в котором Афинея далее перечисляет жен Филиппа, отданных за него замуж из политических соображений. Так, женившись на Олимпиаде (будущей матери Александ-

78. Цицерон, *Об обязанностях* 2.16–17: У Дикеарха, великого и плодовитого писателя, есть книга «О человеческой гибели (*De interitu hominum*)». В ней он собрал различные причины гибели, такие как топ, эпидемии, голод и даже такие, как чрезмерное увеличение популяции диких животных, из-за появления которых, как он учит, погибли целые племена людей. Затем он для сравнения показывает, насколько больше людей погибло по вине других людей из-за войн, восстаний и других напастей. Таким образом, так как отсюда несомненно следует, что люди больше всего остального и вредят другим людям и помогают им, я заключаю, что человеческая добродетель в основном призвана укрощать разум людей и направлять его им на пользу.

79. Цицерон, *Письма Аттику* 6.2.3: В том, что все полисы на Пелопоннесе располагались у моря, я доверяю Дикеарху, человеку, который заслуживает даже твоего доверия, и который именно это написал в своих *Таблицах* (*Tabulae*). А в «Трофонийских историях» Херон⁴⁸ порицает греков за то, что они только и делают, что бороздят моря, не исключая при этом ни одного места на Пелопоннесе. Его авторитет меня пленил, к тому же он в высшей степени обстоятельный писатель (*ιστορικώτατος*) и жил на Пелопоннесе. И все же меня это удивляло, поэтому, не в силах поверить всему этому, я написал Дионисию. Его это сперва также потрясло, но затем, так как он одобрял Дикеарха не менее, чем ты К. Вестория, а я — М. Клувия⁴⁹, то решил не сомневаться в достоверности этого сообщения, а он думал, что у Аркадии был порт Лепреон, однако Тенея, Алифера и Трития были, по его сообщению, основаны недавно (*νεόκτιστα*), что подтверждается списком кораблей [у Гомера], где они не упомянуты. Так что это место я заимствовал дословно у Дикеарха.

80. Афиней, *Пирующие софисты* 14.48, 641e–f: Дикеарх в первой книге «Нисхождения в пещеру Трофония»⁵⁰ говорит: «Весьма увеличивают стоимость застолья “вторые столы” (десерт), а также венки, мира, фимиам и тому подобное».

ра), он приобрел малосское царство, а женившись на Меде — фракийское и т.д. Проблема, однако, была в том, что в отличие от персидских наложниц, дома жены Филиппа не уживались друг с другом.

⁴⁸ Вероятнее всего, это то же сочинение, что и упоминаемое в двух последующих фрагментах. Очевидно, что оно было написано в форме диалога, и действующим лицом там был мифический сын Аполлона и Тиро Херон, чьим именем назван беотийский город Херонея (Павсаний, *Описание Эллады* 9.40.5).

⁴⁹ Ученый М. Помпоний Дионисий упоминается в корреспонденции Цицерона (*Письмо к Аттику* 7.4.1). Имена Вестория и Клувия также упоминаются (*Письма к Аттику* 14.12), однако в данном случае Цицерон допускает скрытый сарказм. Оба они были, по его мнению, безграмотными, однако происходили из Путеоли, которые ранее назывались Дикеархией.

⁵⁰ Оракул Трофония в Беотии был знаменит с древности (см. Павсаний, *Описание Эллады* 9.39). Из перипатетиков о нем писал также Гераклид Понтийский.

81. Афиней, *Пирующие софисты* 13.67, 594e–595a: Дикеарх в книгах «О нисхождении в пещеру Трофония» говорит: «Это испытает всякий, прибывший в город Афины по дороге, ведущей из Элевсины, именуемой Священным путем. Остановившись в том месте, откуда впервые открывается храм Афины и город, у дороги он увидит памятник, не похожий на другие и ни с чем не сравнимый своими размерами. Всякий сразу же скажет, что это, конечно же, памятник Мильтиаду, Периклу, Кимону или какому-нибудь другому благородному мужу, и что он должно быть воздвигнут здесь за счет города, а если нет, то с чьего-либо согласия. Увидев же, что на самом деле это памятник гетере Пифионике, какой образ города он нарисует себе?»⁵¹.

82. Схолия к *Олимпийским песням* Пиндара 6.7b Drachmann: Иамиды для гаданий использовали огни в Элиде. Эгесий был их потомком. Дикеарх также упоминает о гаданиях в Элиде.

83. Афиней, *Пирующие софисты* 13.80, 603a–b: Царь Александр безумно любил юношей. Действительно, как говорит Дикеарх в «О жертвоприношении в Илионе», он был так увлечен евнухом Багоем, что на виду у всего театра развернул его и поцеловал, а когда зрители одобрительно зашумели, снова развернул его и поцеловал еще раз.

84. Схолия к *Лягушкам* Аристофана 544b Koster: Он сказал θαλλοφόροι⁵², так как хотел отметить, что это были старики. Ведь на Панафинеи старики обычно шли, держа в руках оливковые ветви. Ну а так как они не делали ничего полезного, разве что только несли эти ветви, то и стали предметом насмешек. Правда Дикеарх в *Панафинейском диалоге* (не знаю, на основании каких источников) говорит, что «иногда на Панафинеи оливковые ветви несли и старые женщины». Как бы там ни было, многие согласны с тем, что именно старикам подобало нести оливковые ветви.

85. Афиней, *Пирующие софисты* 14, 620d: Рапсод Клеомен исполнял *Очищения* Эмпедокла в Олимпии, как сообщает Дикеарх в *Олимпийском диалоге*⁵³.

⁵¹ Памятник Пифионике воздвиг Гарпал, друг и казначей Александра Македонского. Афиней тут же цитирует *Истории* Посидония, в которых описываются роскошные похороны Пифионики, а также *Письмо Александру* Теопомпа, где историк сообщает, что гетере был поставлен еще один памятник в Вавилоне, а после ее смерти Гарпал взял себе другую гетеру, Гликеру, и прижизненно поставил ей бронзовый памятник. См. также Павсаний 1.37.5.

⁵² θαλλοφόροι (несущие оливковую ветвь). Очевидная ассоциация с φαλλοφόροι, участниками процессии во время фаллефорий (φαλλοφορία). Произношение очень похоже, однако, во втором случае это символ силы, в первом — слабости, что в симпозиальном контексте могло стать предметом шутки.

⁵³ Диоген Лаэртский (8.63) сообщает то же со ссылкой на *Заметки* Фаворина.

ПОЛИТИКА

86. Цицерон, *О законах* 3.14: Древние писали об обществе (de re publica) проницательно, хотя и в теории, а не так, как теперь, с учетом вещей, полезных для общины (civilis) и людей (popularem). По большей части все они принадлежат одной семье (familia), во главе которой стоял Платон, но затем Аристотель прояснил многое из того, что касается общины в своих диалогах, а также Гераклид Понтийский, который основывался на том же Платоне. Теофраст, которого обучил Аристотель, посвятил некоторое время, как ты знаешь, этого рода занятиям, и Дикеарх, еще один ученик Аристотеля, не упускал из виду эту науку и соответствующие исследования. Ну а после Теофраста, тот самый Деметрий Фалернский, о котором я уже упоминал ранее, не только чудесным образом вывел это учение из тенистых уголков для ученых занятий на освещенную солнцем арену, но и применил его в ситуации политического конфликта и на поле битвы.

87. Афиней, *Пирующие софисты* 4.19, 141a–c: О застолье [спартанских] фидитов Дикеарх рассказывает следующие в книге «Трижды политик» [Диалоге о трех полисах]: «Сначала ужин подается каждому отдельно, и никто ни с кем не делится. Затем каждому предлагают сколько угодно ячменных лепешек, и каждый пьет вдоволь из стоящего перед ним кубка. Мясо же всегда одно на всех, кусок вареной свинины, иногда даже менее того, небольшое мясное блюдо около четверти, и неизменная мясная похлебка, которой хватает лишь для того, чтобы обнести ею всех по кругу в течение всего ужина. Кроме того, здесь же могут быть оливки, сыр, смоквы и, если кто-то пожелает что-либо добавить, то рыба, кролик, дикий голубь или что-то в этом роде. Когда же ужин в спешке закончен, приносят так называемую эпайклу. Каждый гость вносит свой вклад в фидитий в виде трех аттических половинных медимнов ячменя, одиннадцати или двенадцати хоев вина, меры сыра и смокв и, кроме того, дает около двенадцати эгинских оболлов на покупку мяса».

88. Фотий, *Библиотека* 37: Вот книга *О политике* в форме диалога, где в качестве действующих лиц выведены патрикий Мина и референдиарий Фома. Сочинение состоит из шести диалогов, в которых автор представляет вид политики (полιτεία), отличный от тех, что обсуждались древними⁵⁴, и даже называет ее δικαιοαρχικόν⁵⁵. Он справедливо (δικαίως) усматривает изъяны в политике Платона. Участники диалога говорят, что

⁵⁴ Классификация типов политического устройства восходит к Аристотелю. См. также Полибий, *История* 6.3 и 10.

⁵⁵ Исследователю перипатетической традиции, конечно, хотелось бы усмотреть здесь упоминание Дикеарха, тем более, что он известен своим интересом к политической теории и практике, однако δικαιοαρχικόν может просто означать «[политии] со справедливым правлением».

та полития, которую они хотели бы ввести, должна представлять собой соединение трех разных видов политий и объединять в себе черты царского, аристократического и демократического видов правления так, чтобы каждый из этих видов вносил в нее те чистоту и совершенство, которые и определяют поистине лучшую политику.

СОСТЯЗАНИЯ ЛИТЕРАТУРНАЯ КРИТИКА

89. Суда, слово σκολίον (№ 643): Дикеарх в *Музыкальных состязаниях* говорит, что так называется застольная песня. Песни были трех родов: одни исполнялись хором, другие индивидуально по очереди, а третьи — тем, кому быстрее всех удалось сообразить. Из-за такого порядка эта песня и называлась σκολίον⁵⁶.

90. Схолия к *Облакам* Аристофана 1364с, р. 239.8–12 Koster: Дикеарх в книге «О музыкальных [состязаниях]»: «Исполнители, выступающие с пением или без пения, как представляется, всегда имеют склонность (πάθος) держать нечто в руках во время своей декламации. Так, по древнему обычаю, певцы на пирах держат во время исполнения песни в руках ветви лавра или мирта».

91. Зиновий, *Эпитома собраний Луцилия Таррея и Дидима* (Zenobius, *Epitome collectionum Lucilli Tarrhaei et Didymi*, CPG, ed. Leutsch et Schneidewin) 3.99: «Музыка отрезана (ἐκκέκοφθ' ἡ μουσικὴ)». [Дикеарх] говорит, что древние любители словесности занимались исследованием во время пиров, новые же привели певца, кифаристок и танцовщицу. Те же, кто не одобрил это изменение, придумали эту пословицу.

92. Плутарх, *О том, что согласно Эпикуру вести приятную жизнь невозможно*, 12, 1095А: Им не пришлось на ум... хотя бы написать о Гомере и Еврипиде, как это сделали до них Аристотель, Гераклид и Дикеарх.

93. Анонимный римский грамматик, *Критические заметки о древних* 3 (Lexicon Vindobonense р. 273.16–17 Nauck): Зопир из Магнезии думал, что поэзию [Гомера] должно исполнять на эолийском диалекте, и Дикеарх с ним согласен. Однако рапсодия отличается повторяемостью одной и той же метрической стопы, и различия в ней достигаются лишь окончанием и более ничем.

94. Аполлоний Дискол, *О наречиях* 60В: По этой причине некоторые, не понимающие изменений [притяжательных местоимений], строку [*Илиада* 24.292]:

⁵⁶ Название происходит от «кривой», «изогнутый», то есть без определенного порядка. См. также Афинея, *Пирующие софисты* 15.49, 694а, Плутарх, *Застольные беседы* 615а.

Спроси вещую птицу, его вестника, —

переписывают как «быстрого вестника», или же понимают как указание на «доброго [вестника]». И для местоимения женского рода, по поводу строки [*Одиссея* 13.52]:

Отправим же странника на его (ἐῆν) родную землю, —

они говорят, что даже Аристарх охотно принимает чтение Дикеарха, так как во всех списках встречаем вместо этого:

...в ее (ἐῆ) родную землю, —

так как он считал, что «ее» (ἐῆ) означает «собственную» (ἐαυτῆς), и это может быть исправлено одним небольшим изменением.

95. Схолия к *Одиссее* Гомера 1.332, р. 58.25–59.12 Dindorf: Дикеарх высказывает упрек в адрес Гомеровой Пенелопы из-за этих слов:

Когда она вошла к женихам, божественнейшая из жен,
То остановилась у опоры крепко построенного дома,
Щеки закрывши, —

и так далее. Он говорит, что Пенелопа вела себя не очень сдержанно, так как она, во-первых, не только появляется в компании пьяных юношей, но и, кроме того, потому, что скрывает за покрывалом самые прекрасные части своего лица, оставляя открытыми только глаза. Ведь она нарочно стремилась предстать в лучшем виде (σχηματοποιῶ), а служанки, расположившиеся по обе стороны от нее, лишь подчеркивали ее выдающуюся красоту, что вряд ли было сделано ненамеренно. Но кажется Дикеарх не был знаком с нравами того времени. Ведь в древности свободные женщины посещали мужские пиры.

96. Плутарх, *О том, что согласно Эпикуру вести приятную жизнь невозможно*, 13, 1096A: Как авл или кифара, настроенные для песни, или хор, исполняющий «далеко летящую песнь из искусных ртов», порадует Эпикура и Метродора, так же Аристотеля, Теофраста, Дикеарха и Иеронима [радуют] речи о хорах и каталоги (διδασκαλίας), а также проблемы, связанные с авлами, ритмами и настройками?

97. Зиновий, *Эпитома собраний Луциллия Таррея и Дидима* (Zenobius, *Epitome collectionum Lucilli Tarrhaei et Didymi*, CPG, ed. Leutsch et Schneidewin) 2.15: «Исполни Теллена». Этот Теллен был авлетом и сочинителем безудержных песен. Его упоминает Дикеарх из Мессины.

98. Псевдо-Зиновий, *Эпитома пословиц Дидима Таррея* (Zenobius, *Epitome proverbiorum Didymi Tarrhaei*, ed. Miller) 2.100: «Авлету играть на авле (τὸν ἀλλήτην ἀλλεῖν)». Филемон комик упоминает эту поговорку. Дикеарх говорит, что некогда был авлет, который не соблюдал правил

игры на авле, постоянно нарушая их. Именно эта история вошла в поговорку.

99. Схолия к *Птицам* Аристофана 1403, р. 241a.41–47 Deubner: Антипатр же и Евфроний в *Заметках* говорят, что круговой хор первым ввел Лаз из Гермियोны, однако другие авторы, Гелланик и Дикеарх, говорят, что это был Арион из Мифимны. Дикеарх написал это в сочинении *О дионисийских состязаниях*, а Гелланик — в *Карнеониках*.⁵⁷

100. *Жизнь Эсхила* 15: Эсхил взял Клеандра в качестве первого актера, а затем добавил Минниска из Калхидеи в качестве второго, и сам ввел третьего актера, хотя Дикеарх говорит, что это сделал Софокл.

101. Вторая Гипотеза к *Эдипу Царю* Софокла (ОСТ р. 109.20–23 Pearson): Драма *Эдип Царь* (букв. *Тиранн*) получила такое название для того, чтобы отличаться от другой. Все охотно добавляют к названию «Царь», как бы показывая, что она выделяется среди других творений Софокла, хотя и проиграла в состязании Филоклу, как сообщает Дикеарх. Некоторые называют ее «Первый [Эдип]», а не «Царь [Эдип]», на основании как хронологии, так и содержания.

102. Плутарх, *Об Е в Дельфах* 1, 384D: Совсем неплохие стихи, о мой дорогой Серапион, я обнаружил недавно. Дикеарх считает, что Еврипид адресовал их Архелаю⁵⁸:

Сам я бедняк и потому вовсе не склонен одаривать богачей,
Если только ты не считаешь меня глупцом или я не выгляжу
как корыстолюбец.

103. Схолия к *Апологии* Платона 19c, р. 421.16 Greene: У Аристофана было три сына, Филипп, который соревновался с Евбулом, Арап, который ставил как свои сочинения, так и драмы своего отца, и третий, которого Аполлодор называет Никостратом, а те, кто согласен с Дикеархом, — Филетэром.

104. Гипотезы *Лягушек* Аристофана 1 (с), р. 114.26–29 Dover: Комедия была поставлена Филонидом на Ленеях, когда архонтом был Каллий, вслед за Антигеном [406/405]. (Аристофан) был первым, Фриник вторым с комедией *Музы*, и третьим — Платон с комедией *Клеофон*. Пьеса настолько удивила всех своей парабасой (отступлением), — где он сумел примирить знатных с бесславными и граждан с беглецами —, что была поставлена снова, согласно Дикеарху.

105. Афиней, *Пирующие софисты* 11.4, 460f–461a: Достоин рассмотрения и такой вопрос: пили ли древние из больших кубков? Ведь

⁵⁷ То есть «Победители на празднике [Аполлона] Карнея».

⁵⁸ Архелай был царем Македонии (ок. 413–399) и покровительствовал Еврипиду после того, как ок. 408 г. тот покинул Афины.

Дикеарх из Мессины, ученик Аристотеля, в сочинении *Об Алкее* говорит, что кубки у них были небольшие и пили они разведенное вино.

106. Афиней, *Пирующие софисты* 15.2, 666b–c: Во-первых, честь изобретения игры в коттаб (κότταβος)⁵⁹ принадлежит сицилийцам, так как они ее первые придумали, как об этом такими словами говорит Критий, сын Каллесхра, в одной из элегий:

Коттаб — чудесное творение сицилийской земли,
Вот мишень для стрел из капель (λατάγα) вина.

Дикеарх из Мессины, ученик Аристотеля, в сочинении *Об Алкее* говорит, что λατάγη — это также сицилийское слово, и означает оно капли жидкости в опустошенном кубке, которые игроки взмахом руки выплескивают сверху вниз в сосуд для игры в коттаб (коттабион).

107. Афиней, *Пирующие софисты* 15.5, 667b–c: Стреляя в коттаб, руку надлежит сгибать очень плавно, как говорит Дикеарх и Платон в «Оскорбленном Зевсе»,⁶⁰ где кто-то советовал Гераклу перед броском не слишком напрягать руку. Они называли такой бросок «от изгиба» (δ' ἄπ' ἀγκύλης⁶¹), потому что правая рука во время игры в коттаб была согнута.

108. Афиней, *Пирующие софисты* 15.7, 668d–e: То, что игру в коттаб сицилици воспринимали всерьез, видно из того, что для этой игры оборудовали даже специальные комнаты, как об этом пишет Дикеарх в сочинении *Об Алкее*.

109. Афиней, *Пирующие софисты* 11.58, 479d–e: Гегисандр Дельфийский в своих *Заметках*, которые начинаются фразой «в наилучшей политике», говорит следующее: «Так называемый коттаб был популярен на их пирах и первыми его придумали, согласно Дикеарху, сицилийцы. Интерес к игре был столь велик, что они даже установили призы, разда-

⁵⁹ Игру в коттаб Афиней во всех подробностях описывает в 15 книге своего труда (665a сл.). В частности, кроме обычной стрельбы каплями по мишени, игроки могли сбивать с подставки предмет, называемый «манес» («нисходящий коттаб»), или же топить каплями вина кораблики, плавающие в тазу (667d сл.). Игроки в коттаб нередко изображались на античных сосудах различного назначения (см. иллюстрированную статью М. Руссо: http://polit.ru/article/2015/01/17/ps_kottabos/ [октябрь, 2017]).

⁶⁰ В этом же сочинении Платон сообщал, что коттаб был пьяной игрой на раздевание, когда проигравший отдавал победителю свою одежду (666d), а Каллимах в *Ночном бдении* указывал на эротический контекст игры: победителю давали пирожок «харистий» и он получал право поцеловать юношу или девушку (668c сл.).

⁶¹ Прил. ἀγκύλος означает *изогнутый*, а сущ. ἀγκύλη, более специально, — *петля, тетива* или *дротик с метательной петлей*. Вероятно, имеется в виду техника, аналогичная той, что применяется для метания дротика.

ваемые во время пиров и получившие название коттабии. Начали даже изготавливать килики, которые больше всего подходили для игры, так называемые коттабиды. Наконец, соорудили специальные круглые комнаты, в центре которого помещали коттаб так, чтобы каждый из участников пира мог претендовать на победу, расположившись на одинаковом расстоянии и в равном положении по отношению к остальным. Ценили они не только само попадание в цель, но и красоту каждого броска. Облокотившись на левую руку, игрок изгибал правую и размеренно выплескивал λάταξ. Ведь именно так они называли остаток жидкости, выстреливаемый из кубка. Некоторые люди гордились своим искусством игры в коттаб больше, нежели умением метать дротик (ἀκοντίζειν)».

110. Афиней, *Пирующие софисты* 3.31, 85f: Калий из Митилен в сочинении «О слове λεπάς⁶² у Алкея» говорит, что среди сочинений Алкея есть ода, которая начинается так: «Дитя камней и бурного моря...» и оканчивается словами: «...вызови радость в детских сердцах, морская раковина (λεπάς)». Аристофан пишет «черпаха» (χέλος), вместо «λεπάς», утверждая, что Дикеарх не понял смысла этого слова. Поднеся их ко рту, дети дуют в них как в авл, извлекая мелодичные звуки.

111. Оксиринхский папирус 2506, фр. 6а, 77, 79, 137b. *Папирус очень фрагментирован, но в нем реконструируются несколько упоминаний имени Дикеарха и Аристотеля.*

ГИПОТЕЗЫ

112. Секст Эмпирик, *Против ученых* 3.3: О гипотезе (предположении) говорится во многих смыслах, но сейчас нас интересует только три. В первом смысле так называют перипетию (повороты драматического действия), когда мы говорим о трагических и комических гипотезах, имеем в виду «Гипотезы историй (μύθων) Софокла и Еврипида» Дикеарха, то есть гипотезой называем ни что иное, как всего лишь повороты драматического действия⁶³.

113. Гипотеза *Аякса* Софокла (ОСТ р. 1.11–13 Pearson): Дикеарх называет драму *Смерть Аякса*, однако в *Каталоге драм* (Διδασκαλίας) она называется просто *Аякс*.

114. Гипотеза *Реса* (ВТ р. 4.3–12 Zanetto): Некоторые подозревают, что эта драма поддельная и не принадлежит Еврипиду, будучи более Со-

⁶² Букв. «блюдечко», морской моллюск с одностворчатой раковиной.

⁶³ Далее Секст Эмпирик говорит о гипотезе в качестве допущения в риторическом аргументе и гипотезе как научном, теоретическом или эмпирическом, предположении.

фоклеанской по своему характеру. Однако в *Каталоге драм* она записана как подлинная. Большой интерес к небесным явлениям в ней выдает Еврипида. Пролог в ней двойной. Дикеарх, составляя гипотезу *Реса*, пишет буквально следующее: <Рес, который начинается> «ныне благое сияние луны [несет богиня,] правящая колесницей» и... в других списках содержится еще один пролог, прозаической и очень нехарактерный для Еврипида⁶⁴.

115А. Гипотеза *Алкестиды* Еврипида (ОСТ v. 1 р. 33.3–14 Diggle): Гипотеза *Алкестиды* Дикеарха. Мойры сказали Аполлону, что Адмет, который уже умирал, может предложить кого-либо вместо себя, так что эта смерть позволит ему прожить столько же времени, сколько он уже прожил до этого. Алкестиды, жена Адмета, предложила свою [жизнь], так как никто из родителей Адмета не захотел умирать за своего сына. Геракл случайно проходил мимо и, узнав от слуги, что приключилось с Алкестидой, отправился на ее могилу и заставил Смерть вернуть женщину, затем он обрядил ее в одеяния, скрывающие внешность, и попросил Адмета подержать ее у себя, так как он якобы выиграл девушку в соревновании борцов. Когда же тот отказался ее принимать, Геракл раскрыл ее одежды и показал, что это была та женщина, которую он оплакивал.

115В. Оксиринхский папирус 2457 (*Philologus* 126 [1982] 14 Luppe): Геракл остановился в доме Адмета. Тот же скрывал от него свое несчастье, чтобы он не ушел, и принимал его с выдающимся гостеприимством. Когда Геракл увидел людей из окружения Адмета в слезах и узнал от них, что случилось с Алкестидой, он отправился на могилу Алкестиды и сделал так, чтобы Смерть воскресила ее. И неживое тело в самом деле вернулось к жизни [...] Он скрыл Алкестиду за одеяниями и потребовал у Адмета подержать ее у себя. Ведь он якобы выиграл девушку в соревновании борцов. Когда же тот, в память о своей жене, отказался ее принимать, Геракл раскрыл ее одежды и показал, что это была та женщина, которую он оплакивал.

ГЕОГРАФИЯ

116. Плиний, *Естественная история*. [В первой книге своего энциклопедического труда Плиний сообщает, что он использовал сочинения Дикеарха во второй книге, а также с четвертой по шестую].

117. Страбон, *География* 1.1.1: Мне кажется, что география — это занятие для философа... Ведь первыми решились ее коснуться такие люди, как Гомер, Анаксимандр из Милета и Гекатей, его земляк, как об этом пишет и Эратосфен, а также Демокрит, Евдокс, Дикеарх, Эфор и многие

⁶⁴ К сожалению, ни один из этих прологов до нас не дошел.

другие. И после них были такие философы, как Эратосфен, Полибий и Посидоний.

118. Плиний, *Естественная история* 2.162: Поразительно, что такая огромная плоская поверхность (*tanta planitie*) моря и земли образует сферу. И это утверждение подтверждает Дикеарх, один из лучших ученых, который, по заказу [македонских] царей измерял высоту гор и сообщил, что самая высокая из них гора Пелион достигает 1250 шагов⁶⁵. Из этого расчета он заключил, что эта высота по вертикали — ничто в сравнении с размером окружности всей земли⁶⁶.

119. Гемин, *Введение в явления* 17.5: Высота Киллены меньше пятнадцати стадиев, согласно измерениям, проведенным Дикеархом; а вертикальный отвес горы Атабирион меньше восьми стадиев.⁶⁷

120. Теон Смирнский, *Изложение предметов, полезных при чтении Платона*, р. 124.19–125.1 Hiller: Разница высот по вертикали («по отвесу», *κατὰ κάθετον*) между высочайшей горой и самым низким местом на суше составляет менее десяти стадиев, как это обнаружили, как говорят, Эратосфен и Дикеарх. Эти большие расстояния наблюдались при помощи инструментов (*ὄργανα*): использовалось оптическое устройство [ди-

⁶⁵ Гора Пелион расположена в Фессалии. Согласно современным данным, высота ее вершины составляет 1651 м. Если Плиний имеет в виду римский «двойной шаг» (*passus*), равный 1,48 м, то оценка высоты горы Дикеархом — 1850 м — несколько завышена. В принципе, многие горы в Греции (в том числе Пелион) удобно наблюдать с побережья или, возможно, с моря, однако Дикеарх мог измерять их высоту и находясь на удобном плоском месте у подножия, тогда его данные — это относительная высота вершины, которая по современным сведениям для Пелиона составляет 1453 м, то есть оценку высоты этой горы Дикеарх проделал с еще большей погрешностью (ок. 20%).

⁶⁶ Гемин (*Введения в явления* 5, раздел «горизонт») сообщает, что горизонт — это предел видимости и его диаметр не превышает 2000 стадиев (35500 м). На самом деле, таким получается горизонт, если посмотреть на море с очень высокой горы (12 стадиев = ок. 2000 м). Можно предположить, что Гемин здесь пользуется расчетами Дикеарха (см. фр. 119). Подробнее см. перевод и комментарий А.И. Щетникова к учебнику астрономии Гемина (Афонасин, Афонасина, Щетников 2017, 32). Первые оценки размера Земли были проведены еще при Аристотеле, вероятно, Евдоксом из Книды (Аристотель, *О небе* 298a15–22, ср. Страбон, *География* 2.5.14), который, на основании своих наблюдений за восходом Канописа, сделал вывод о том, что размер Земли составляет ок. 40 тыс. стадиев (ок. 80 тыс км.). Специально об измерении расстояний в древности и об античных представлениях о сферичности Земли см. основательные работы А.И. Щетникова (Афонасин, Афонасина, Щетников 2017, 216–268).

⁶⁷ Гора Киллена (совр. Силина) — одна из высочайших на Пелопоннесе (2374 м). Если предположить, что Дикеарх использовал аттический стадий (177,6 м), то его оценка высоты — не выше 2600 м. Атабирион (совр. Атабирис) — наиболее заметная гора на о. Родос, высотой 1215 м, а по оценке Дикеарха — не выше 1400 м.

оптр], позволяющее измерять величины по интервалам ($\tau\alpha\ \epsilon\acute{\xi}\ \acute{\alpha}\lambda\omicron\sigma\tau\eta\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu\ \mu\epsilon\upsilon\acute{\epsilon}\theta\eta\ \mu\epsilon\tau\rho\upsilon\sigma\alpha\iota\varsigma\ \delta\iota\acute{\omicron}\lambda\tau\rho\alpha\iota\varsigma$)⁶⁸.

121. Марциан Капелла, *О свадьбе Филологии и Меркурия* 6.590–591: Поверхность земли не плоская, как полагают некоторые, сравнивая ее с простирающимся во все стороны диском, и не вогнутая, как думают другие, считающие, что дождь нисходит в лоно земли (*greminium*), но круглая (*rotundam*), и даже шарообразная (*globosam*), как говорит Дикеарх⁶⁹. Ведь иначе восход и заход звезд не различался бы в зависимости от поднятия, или наклона (*elatione vel inclinatinibus*) земли, если бы движения небесного свода распространялись надо всей плоской поверхностью, одновременно освещая земли и моря, или же, если бы появление восходящего солнца затемнялось загибающимися внутрь тенями от впалой земли (*concavis subductionis terrae latebris*)⁷⁰.

⁶⁸ Сложные инженерные и геодезические расчеты, которые под руководством Евпалина еще в VI в. успешно проделали строители туннеля на Самосе (из недавних работ см. Apostol 2004, Olson 2012), позволяют предположить, что Дикеарх имел в своем распоряжении нужные приборы (например, диоптр для точного определения направления на вершину и хоробат для проведения процедуры нивелировки по высоте) и знал разнообразные методы расчета расстояний до удаленных предметов с использованием свойств подобия треугольника. Наверное, он мог использовать для этого и метод зеркального отражения. И все же, точное измерение высоты недоступной горы представляет сложность скорее с практической, нежели с теоретической точки зрения. Видно, что Дикеарх постоянно завышает высоту гор. Возможно, дело здесь прежде всего в том, что наблюдаемые горные вершины, которые обычно несколько скруглены, при расчетах «заострялись», чтобы на чертеже образовать вершины соответствующих подобных треугольников. Может, именно поэтому наши авторы всегда приводят верхний предел высоты («не выше 8 стадиев» и т.д.). Источник этой систематической ошибки можно усмотреть и в психологии самого экспериментатора (гора снизу всегда кажется больше, чем на самом деле). П. Кейзер (Keyser 2001, 356 sq.) предполагает также влияние различных оптических эффектов, вроде искажений очертаний гор из-за испарений в жаркую погоду, однако сам же признает, что подобного рода явления сами по себе вряд ли могли привести к столь серьезной ошибке. Иными словами, главная проблема измерителя все же состояла в том, что во многих случаях совсем непросто рассмотреть вершину горы, а значит определить точное направление на нее и соответствующий угол.

⁶⁹ В фр. 118 Плиний сообщает, что на основе своих измерений высоты гор Дикеарх сделал вывод, что наземные возвышения по своей высоте ничто в сравнении с размерами земли. Возможно, таков был ответ перипатетика (который знал, вслед за Аристотелем, о сферичности земной поверхности), на современное ему возрождение древней теории плоской Земли Эпикуром, который как раз думал, что Солнце садится за высокие горы, расположенные на самом краю дискообразной земли (*Письмо Пифоклу* 92).

⁷⁰ Точные измерения склонения были проделаны лишь во времена Герона (I в. до. н.э.), однако само явление было известно и ранее, а старший современник

122. Агафимер, *Географический очерк*, пред. 2 (GRBS v. 16 [1975], p. 60.24–28 Diller): Древние писали, что обитаемый мир (ойкумена) представляет собой окружность с Элладой в центре и Дельфами в центре Эллады. Ведь именно там расположен пуп земли. Однако Демокрит, очень ученый муж, первым заметил, что земля продолговатой формы, в длину в полтора раза больше, нежели в ширину, и Дикеарх перипатетик согласен с ним⁷¹.

123. Агафимер, *Географический очерк*, пред. 5 (GRBS v. 16 [1975], p. 61.13–16 Diller): Дикеарх разделяет землю не по водам; вместо этого он проводит прямое равномерное (εἰςκράτος) разделение от Столбов через Сардинию, Сицилию, Пелопоннес, Ионию, Карию, Ликию, Памфилию, Киликию и Тавр вплоть до горы Имаус⁷². По отношению к этим местам он применял понятия север и юг.

124. Страбон, *География* 2.4.1–3: Описывая земли Европы, Полибий говорит, что он оставляет в стороне древних авторов, однако изучает тех, кто их критиковал, Дикеарха и Эратосфена — ведь последний из них особенно основательно занимался географией, — а также Пифея, из-за которого (по его словам) многие впали в заблуждение... И он говорит, что лучше уж верить [Евгемеру] Мессинцу, нежели ему. Ведь первый говорил, что плавал в одну страну, Панхею, тогда как Пифей уверяет, что дошел до края земли и своими глазами видел всю субарктическую область

Дикеарха путешественник Пифей (о котором см. ниже) наблюдал изменения позиций неподвижных звезд во время своего путешествия на север Европы. Марциан сообщает эти сведения о Пифее почти сразу после нашего фрагмента (6.608 сл.). О том, что звездное небо над головой заметно меняется при перемещении с севера на юг, писал и Аристотель (*О небе* 298a1 сл.). Однако из текста фрагмента неясно, приписывает ли Марциан эти аргументы в пользу сферичности земли Дикеарху, или же приводит их от своего имени.

⁷¹ Ясно, что Дикеарх, который учил о сферической Земле, не мог быть согласен в этом отношении с Демокритом, сторонником теории плоской Земли. Очевидно, Агафимер путает Землю как целое с ойкуменой (обитаемой землей), которая, с точки зрения грека, действительно выглядела продолговатой. Так, карта Птолемея растянута с запада на восток по сравнению с современной примерно в 1.4 раза. Главная причина ошибки — это, конечно, непреодолимые трудности, с которыми сталкивались древние при измерении широты. Многие исследователи считают, что ошибка обусловлена неверной оценкой размеров Земли, принятой Птолемеем, так как он отказался от правильной оценки Эратосфена в пользу заниженной оценки Посидония. Но мы видим, что во времена Дикеарха оценка размеров Земли была как раз завышена. Точные исследования показывают, что ситуация более комплексная и ошибка по долготе в античных картах не может быть объяснена одной универсальной причиной, о чем подробнее см. работы Д.А. Щеглова (2015 и 2016).

⁷² Так античные географы называли горную гряду, которая по их представлениям, делила Северную Азию (Скифию) на западную и восточную части.

Европы. Эратосфен называет Евгемера Бергейцем⁷³, а Пифею⁷⁴ верит, хотя уже Дикеарх высказывал сомнения по этому поводу. Правда, утверждение «уже Дикеарх высказывал сомнения по этому поводу» звучит смешно по отношению к Эратосфену, как если бы он в качестве своего рода канона использовал слова того, против которого написал столь многое. Впрочем, уже говорилось о том, что Эратосфен не был знаком с западной и арктической областями Европы. Но его и Дикеарха можно извинить, поскольку в тех местах они никогда не бывали, но кто решится простить Полибия и Посидония? Ведь именно Полибий «сведениями, полученными от местных» (λαοδογματικάς) называет их сообщения о расстояниях в этих и многих других местностях, хотя и не прояснил для себя то, что критикует. Итак, расстояние от Пелопоннеса до [Геркулесовых] столбов Дикеарх оценивает в десять тысяч стадиев, а [от Пелопоннеса] до залива Адриатики — в еще большую величину. Затем, ту часть, которая осталась до [Сицилийского] пролива, он оценивает в три тысячи стадиев, а остаток от пролива до столбов тогда оказывается равным семи тысячам стадиев. Полибий говорит, что он оставляет в стороне эти три тысячи (независимо от того, правильно ли их посчитали или нет), однако семь тысяч он принять никак не может, и не важно, измеряли ли их вдоль береговой линии или напрямую через море... Если добавить три тысячи стадиев от Пелопоннеса до пролива, то общее количество, если считать по прямой, станет более чем в два раза больше того, которое называет Дикеарх; и, по его словам, по его (Дикеарха) мнению количество стадиев [от Пелопоннеса] до залива Адриатики будет еще большим⁷⁵.

Так что, мой дорогой Полибий, можно сказать, подобно тому, как опыт, основанный на твоих собственных предположениях, выявит ошиб-

⁷³ Евгемер из Мессины (ок. 300 г. до н.э.), знаменитый атеист древности, во время своего путешествия на восток якобы посетил остров Панхай в Аравии, где на золотом столбе была начертана история богов, которые на самом деле были людьми. Страбон сравнивает Евгемера с Антифаном из Берги, наиболее лживым, по мнению многих античных авторов, писателем.

⁷⁴ Пифей (младший современник Аристотеля) был ученым и отважным путешественником, который первым дошел до Шотландии и Балтийского моря и написал несколько географических работ, к сожалению, до нас не дошедших. Точные наблюдения в его сочинениях должно быть соседствовали с вымыслом, в особенности о земле Фулу, где якобы (как об этом сообщает здесь же Страбон) все состоит из особого вещества, по которому невозможно пройти или проплыть на корабле. Впрочем, исследователи полагают, что здесь речь идет о Шетландских островах.

⁷⁵ Действительно, расстояние от Пелопоннеса до Гибралтара существенно занижено (10 тыс. стадиев = ок. 1800 км, а должно быть ок. 2500 км.), расстояние от залива Адриатики до Пелопоннеса сильно завышено (более 10 тыс. стадиев = более 1800 км, а должно быть ок. 1200 км). Правда, расстояние до Сицилийского пролива (3 тыс. стадиев = ок. 530 км) удивительно близко к действительности (ок. 550 км.).

ки в этих расчетах... точно так же ошибочны и обе другие оценки, как предложенная Дикеархом, который считает, что расстояние от пролива до столбов составляет семь тысяч стадиев, так и та, которую доказанной считаешь ты сам.

125. Страбон, *География* 3.5.5: Дикеарх, Эратосфен, Полибий⁷⁶ и большинство эллинов помещают [Геркулесовы] столбы близ Пролива.

126. Иоанн Лид, *О месяцах* 4.107: Но и Дикеарх в *Очертании Земли* хочет сказать, что Нил поднимается (ἀναχέϊσθαι) из Атлантического моря⁷⁷.

127. Стобей, *Антология* 1.38.2: Но и сам Дикеарх из Мессины причину [приливов] усматривает в влиянии солнца, которое заставляя моря разливаться (πλημμύροντι) независимо от их местоположения на земле, и каждый раз увлекает их за собой (ἀποσυνέλκοντι) из мест, из которых оно отступает. Это явление происходит под утро и тотчас же после полудня⁷⁸.

КРАТКИЙ УКАЗАТЕЛЬ ИСТОЧНИКОВ ФРАГМЕНТОВ

Анонимное латинское жизнеописание Аристотеля (Vita Marciana) 46–7	4
АГАФЕМЕР, <i>Географический очерк</i> пред. 2	122
пред. 5	123
АТТИК, фр. 7.9–10 Des Places	20

⁷⁶ Полибий, *История* 34.9.4.

⁷⁷ Источник Иоанна — *Естественнонаучные вопросы* Сенеки (кн. 4, фр. 6), где разбираются самые разные теории о причинах разлива Нила. Мнение о том, что Нил течет из Атлантики, высказывал еще путешественник и автор перипла африканского побережья Атлантики Евтимен (*Естественнонаучные вопросы* 4.2.22), живший в V в. до н.э. Он связывал подъем воды в Ниле с летними северными ветрами этесиями, которые обычно начинаются в начале июля с восходом Сириуса. Кроме того, на атлантическом побережье Африки он видел реку (скорее всего, Сенегал), в которой жили крокодилы, и заключил, что именно они заплывают в Нил. Скорее всего, Дикеарх разделяет мнение этого географа.

⁷⁸ Ср. свидетельство Сенеки (*Естественнонаучные вопросы*, кн. 4, фр. 1), который, со ссылкой на Геродота, говорит, что, согласно одной теории, солнце, пересекая южную зону (букв. пояс) близко к земле, притягивает воды рек, а когда оно начинает склоняться к северу, то увлекает за собой Нил. Скорее всего, приливы Дикеарх также связывает с ветрами, на сей раз ночным и дневным бризами. Эту идею высказывал и Аристотель (*Метеорология* 367a20 сл.), который, впрочем, развивал и другие альтернативные теории этого сложного явления. Подробнее об античных теориях приливов см. Афонасин 2017b.

АФИНЕЙ, <i>Пирующие софисты</i>	
1.25, 14d–e	73
3.31, 85f	110
4.19, 141a–c	87
11.4, 460f–461a	105
11.58, 479d–e	109
13.5, 557b	77
13.67, 594e–595a	81
13.80, 603a–b	83
14, 620d	85
14.39, 636c	72
14.48, 641e–f	80
15.2, 666b–c	106
15.5, 667b–c	107
15.7, 668d–e	108
АНОНИМНЫЙ РИМСКИЙ ГРАММАТИК, <i>Критические заметки о древних</i> 3	93
АПОЛЛОНИЙ ДИСКОЛ, <i>О наречиях</i> 60В	94
АВЛ ГЕЛЛИЙ, <i>Аттические ночи</i> 4.11.14	42
ВАРРОН, <i>О земледелии</i>	
2.1.3–5	54
1.2.15–16	55
ВАТИКАНСКИЙ КОДЕКС 435 (Плутарх или Цецилий, <i>Римские апофтегмы</i>)	36
ГИПОТЕЗЫ	
<i>Алкестиды</i> Еврипида	115А
<i>Аякса</i> Софокла	113
<i>Лягушек</i> Аристофана 1 (с)	104
<i>Медеи</i> Еврипида 27–29	62
<i>Реса</i>	114
<i>Эдипа Царя</i> Софокла	101
ГЕМИН, <i>Введение в явления</i> 17.5	119
ДИОГЕН ЛАЭРТИЙ, <i>Жизнеописания философов</i>	
1.40	37
1.41	38
3.4	47
3.38	48
3.46	50
8.40	41В

ЕВСТАФИЙ	
Комментарий к <i>Описанию мира</i> Дионисия Перизэгета 767	61
<i>Жизнь Эсхила</i> 15	100
ЗИНОВИЙ, <i>Эпитома собраний Луциллия Таррея и Дидима</i>	
2.15	97
3.65	44
3.99	91
5.23	57
5.23	68
6.16	75
ПСЕВДО-ЗИНОВИЙ, <i>Эпитома пословиц Дидима Таррея</i>	
2.100	98
ИОАНН ЛИД, <i>О месяцах</i> 4.107	126
ИЕРОНИМ, <i>Против Иовиана</i> 2.13	56В
Codex Parisinus Graecus, suppl. 443, GGM I, p. 243a19	12
КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, <i>Протрептик</i> 2.30.7	67
ЛАКТАНЦИЙ, <i>Божественные установления</i> 7.13.7	29
МАРЦИАН КАПЕЛЛА, <i>О свадьбе Филологии и Меркурия</i>	121
6.590–591	
МЕЛЕТИЙ, <i>О природе человека,</i> <i>О душе</i>	22
НЕМЕСИЙ, <i>О природе человека</i> 2	21А–В
Оксиринхский папирус	
2457	115В
2506	111
ПЛИНИЙ, <i>Естественная история</i>	
1 книга в целом	116
2.162	118
ПСЕВДО-ГАЛЕН, <i>История философии</i>	
24	28
105	30А
ПСЕВДО-ПЛУТАРХ, <i>Мнения философов</i> 5.1	30В
ПСЕВДО-ДЕМЕТРИЙ, <i>О стиле</i> 181–182	71

ПЛУТАРХ	
<i>Агесилай</i>	
19.9	76
<i>Застольные беседы</i>	
4, 659e–660a	35
8.2, 719a–b	45
<i>Тезей</i>	
21.1–3	74
32.5	70
<i>Об Е в Дельфах</i>	
1, 384D	102
<i>О том, что согласно Эпикуру вести приятную жизнь невозможно</i>	92
12, 1095A	96
13, 1096A	
<i>О том, следует ли старику участвовать в публичных делах</i>	43
26, 796c–797a	
<i>Против Колота</i>	13
14, 1115A	
ПОРФИРИЙ	
<i>Жизнь Пифагора</i>	
18–19	40
56–57	41A
<i>О воздержании</i>	
4.2.1–9	56A
СТРАБОН, <i>География</i>	
1.1.1	117
2.4.1–3	124
3.5.5	125
СТОБЕЙ, <i>Антология</i> 1.38.2	127
СЕКСТ ЭМПИРИК	
<i>Пирроновы положения</i>	
2.31:	18
<i>Против ученых</i>	
3.3	112
7.348–349	24
СИМПЛИКИЙ, <i>Комментарий к «Категориям» Аристотеля</i> 8b25	26
СХОЛИЯ	
к <i>Андромахе</i> Еврипида 1	66
к <i>Апологии</i> Платона 19c	103
к <i>Аргонавтике</i> Аполлония Родосского 4.272–274	58

к <i>Аргонавтике</i> Аполлония Родосского 4.276	59
к <i>Илиаде</i> Гомера 6.396	65
к <i>Лягушкам</i> Аристофана 544b	84
к <i>Облакам</i> Аристофана 1364c	90
к <i>Одиссее</i> Гомера 1.332	95
к <i>Олимпийским песням</i> Пиндара 6.7b	82
к <i>Птицам</i> Аристофана 1403	99
СТЕФАН ВИЗАНТИЙСКИЙ, <i>Этника</i> ,	
статья «Дорион»	63
статья «Халдеи»	60
статья «пáтра»:	64
СУДА	
слово «σκολίον» (№ 643)	89
статья «Дикеарх» (№ 1062)	2
статья «Аристоксен» (№ 3927)	3
ТЕОН СМИРНСКИЙ,	
<i>Изложение предметов, полезных при чтении Платона</i>	
р. 124.19–125.1	120
ТЕРТУЛЛИАН, <i>О душе</i> 15.1–3	
	25
ФЛЕГОНТ, <i>Чудесные явления</i> 4–5	
	69
ФОТИЙ, <i>Библиотека</i> 37	
	88
ФИЛОДЕМ	
<i>История академиков</i>	
<i>PHerc</i> 1021, col. 1.1–43	46A
<i>PHerc</i> 1021, col. Y.1–41	46B
<i>PHerc</i> 1021, col. 2.1–8	46C
<i>PHerc</i> 164, fr. 22.1–7 = <i>PHerc</i> 1021, col. 11.19–21	51
<i>О музыке</i>	
<i>PHerc</i> 1572, fr. 2.20–39	39
<i>О стойках</i>	
<i>PHerc</i> 155, fr. 15	52
ФЕМИСТИЙ, 23 <i>Софист</i> 285c	
	6
ЦЕНЗОРИН, <i>О дне рождения</i> 4.2–4	
	53
ЦИЦЕРОН	
<i>Об обязанностях</i>	
2.16–17	78
<i>О дивинации</i>	
1.5	31A

1.113	31В
2.100	31С
2.105	32
<i>О законах</i>	
3.14	86
<i>О пределах добра и зла</i>	
4.79	5
<i>Письма Аттику</i>	
2.2.2	9
2.12.4	8
2.16.3	33
6.2.3	79
7.3.1	34
8.4.1	7
13.30.2	10
13.31.2	11А
13.32.2	11В
13.32.2	11С
<i>Тускуланские беседы</i>	
1.19–21	19
1.24	14
1.41	15
1.51	16
1.77	27
4.71	49
Ямвлих, <i>О душе</i> , фр. 9 Finamore–Dillon (Стобей, <i>Антология</i> 1.49.32)	23

Перевод с древнегреческого языка
и примечания *Е.В. АФОНАСИНА*